全球政治、文化的重构：塞缪尔·亨廷顿经典著作集

套装4册



想读懂世界政治文化，就读亨廷顿

他的论述观点一直不断在被验证

VISIT...

LANZAROTE Caliente.com

全球政治、文化的重构：塞缪尔·亨廷顿经典著作集

套装4册



想读懂世界政治文化，就读亨廷顿

他的论述观点一直不断在被验证

目录

文明的冲突与世界秩序的重建
文化的重要作用：价值观如何影响人类进步
谁是美国人
美国政治：激荡于理想与现实之间



THE CLASH OF CIVILIZATIONS AND THE REMAKING OF WORLD ORDER

文明的冲突与世界秩序的重建

（修订版）

[美] 塞缪尔·亨廷顿 著



哈佛大学教授塞缪尔·亨廷顿力作

《华盛顿邮报》图书排行榜非小说类榜首

新华出版社

The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order

文明的冲突与世界秩序的重建

[美] 塞缪尔·亨廷顿 著

新华出版社

图书在版编目（CIP）数据

文明的冲突与世界秩序的重建／(美) 亨廷顿著；周琪等译.-- 北京：新华出版社, 2009.12

ISBN 978-7-5011-9040-9

I.①文… II.①亨… ②周… III.①国际政治 - 研究 IV.①D5

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第215310号

目录

中文版序言

前言

第一部分 一个多文明的世界

第一章 世界政治的新时代

引论：旗帜与文化认同

一个多极和多文明的世界

其他世界？

不同世界的比较：现实主义、简化和预测

第二章 历史上的文明和今天的文明

文明的性质

文明之间的关系

第三章 普世文明？现代化与西方化

普世文明：含义

普世文明：来源

西方与现代化

对西方和现代化的回应

第二部分 变动中的各文明力量对比

第四章 西方的衰落：力量、文化和本土化

西方的力量：支配和衰落

本土化：非西方文化的复兴

上帝的报复

第五章 经济、人口和挑战者文明

亚洲的自我肯定

伊斯兰教的复兴

挑战的变化

第三部分 正在形成的文明秩序

第六章 全球政治的文化重构
寻求结盟：认同的政治
文化与经济合作
文明的结构
无所适从的国家：文明转变的失败
第七章 核心国家、同心圆和文明秩序
文明和秩序
西方边界的形成
俄罗斯及其近邻
大中华及其共荣圈
伊斯兰：没有凝聚力的意识
第四部分 文明的冲突
第八章 西方和非西方：文明间的问题
西方的普世主义
武器扩散
人权和民主
移民
第九章 多文明的全球政治
核心国家与断层线冲突
伊斯兰与西方
亚洲：中国和美国
文明与核心国家：正在形成的联盟
第十章 从过渡战争到断层线战争
过渡战争：阿富汗战争和海湾战争
断层线战争的特性
发生频率：血腥的伊斯兰边界
原因：历史、人口和政治
第十一章 断层线战争的动力
认同：文明意识的增强
文明的集结：亲缘国家和在外散居者

终止断层线战争
第五部分 文明的未来
第十二章 西方、各种文明和全球文明
西方的复兴？
世界之中的西方
文明间战争与秩序
文明的共性
附录
脚注
注释
《文明的冲突与世界秩序的重建》导读
数量优势下的恐惧
编后记

中文版序言

中国文明是世界上最古老的文明，中国人对其文明的独特性和成就亦有非常清楚的意识。中国学者因此十分自然地从文明的角度来思考问题，并且把世界看作是一个具有各种不同文明的、而且有时是相互竞争的文明的世界。因此，据我所知，中国学者对我1993年的文章《文明的冲突？》所作的评论总的来说精深而富有洞见，虽然他们有时也误解了我论证中的政策含义，并对之持相当批评的态度。为此，我的完整著作现在尤其应与中国读者见面，这样他们便可以了解我对世界政治所作的分析的更全面、更精确和更详尽的版本，而不仅仅是从一篇30页的文章中可能了解的东西。

为什么我的文章在世界上引起了这么大的兴趣并刺激了这么多的讨论，为什么我的著作至今已被翻译成22种不同的文字，并具有相应的影响？我认为，答案是，人们正在寻求并迫切地需要一个关于世界政治的思维框架。冷战期间，人们很容易把全球政治理解为包含了美国及其盟国、苏联及其盟国，以及在其中发生了大量冷战斗争的不结盟国家组成的第三世界。这些集团之间的差别在很大程度上是根据政治意识形态和经济意识形态来界定的。随着冷战的结束，意识形态不再重要，各国开始发展新的对抗和协调模式。为此，人们需要一个新的框架来理解世界政治，而“文明的冲突”模式似乎满足了这一需要。这一模式强调文化在塑造全球政治中的主要作用，它唤起了人们对文化因素的注意，而文化因素长期以来一直为西方的国际关系学者所忽视。同时在全世界，人们正在根据文化来重新界定自己的认同。文明的分析框架因此提供了一个对正在呈现的现实的洞见。它也提出了一

个全世界许多人们认为似乎可能和合意的论点，即：在未来的岁月里，世界上将不会出现一个单一的普世文化，而是将有许多不同的文化和文明相互并存。那些最大的文明也拥有世界上的主要权力，它们的领导国家或是核心国家——美国、欧盟、中国、俄罗斯、日本和印度，将来可能还有巴西和南非，或许再加上某个伊斯兰国家，将是世界舞台的主要活动者。在人类历史上，全球政治首次成了多极的和多文化的。

在这样一个多元化的世界上，任何国家之间的关系都没有中国和美国之间的关系那样至关重要。如果中国经济在未来的10年或20年中仍以现在的速度发展，那么中国将有能力重建其1842年以前在东亚的霸权地位。另一方面，美国一贯反对由另一个强国来主宰欧洲或东亚，为了防止这样的情况发生，美国在本世纪参加了两次世界大战和一次冷战。因此，未来的世界和平在相当大的程度上依赖于中国和美国的领导人协调两国各自利益的能力，以及避免紧张状态和对抗升级为更加激烈的冲突甚至暴力冲突的能力，而这些紧张状态和对抗将不可避免地存在。

我于1993年发表的文章在中国和其他地方被批评为可能提出了一个自我实现的预言，即文明的冲突由于我预测其可能发生而增加了发生的可能性。然而，任何预测都不是自我实现的或非自我实现的。预测能否实现依赖于人们如何作出反应。20世纪50年代和60年代，许多严肃的和信息灵通的人士认为苏美之间的核战争实际上不可避免。但是这场核战争并未发生，因为人们意识到了它的可能性，并推动了武器控制和其他安排来确保它不发生。我所期望的是，我唤起人们对文明冲突的危险性的注意，将有助于促进整个世界上“文明的对话”。欧洲和亚洲国家最主要的政治家已经在谈论需要抑制文明的冲突和参与这样的对话。我所主持的哈佛国际和亚洲研究会正在积极地提倡这一努力。我相信，我的著作在中国的出版将鼓励中国领导人和学者做同样的事情。

塞缪尔·亨廷顿

1997年12月6日

前言

1993年夏，美国《外交》季刊发表了我的一篇文章《文明的冲突？》。据该杂志的编辑讲，这篇文章在三年内所引起的争论，超过他们自20世纪40年代以来所发表的任何一篇文章。而它在三年内所引起的争论肯定也超过我所撰写的其他任何文章。对这篇文章的反应和评论来自各个大陆和许多国家。我在这篇文章中提出的论点：正在出现的全球政治主要和最危险的方面将是不同文明集团之间的冲突，引起了人们的各种反应，包括新奇、义愤、恐惧和困惑。无论这篇文章还产生了其他什么效果，它已触动了各个文明中的人们的神经。

鉴于人们对这篇文章的兴趣、误解和争论，我似乎需要进一步阐述它所提出的问题。提出一个问题的建设性方式是陈述一个假设，这篇文章正是在作这样的尝试，而它的标题带有的问号却被普遍忽视了。此书便旨在对该篇文章提出的问题提供一个比较充分的、深刻的和更详尽论证的解答。我在此书里试图详细阐述、提炼、补充，偶尔也界定该文章中提出的论题，并提出和涉及许多在该篇文章中没有论及或只是一笔带过的思想和主题。它们包括：文明的概念；普世文明的问题；权力和文化之间的关系；文明之间均势的转移；非西方社会中的文化本土化；文明的政治结构；西方普世主义、穆斯林的好战性和中国对自身文化的伸张所导致的冲突：对中国权力的增长所作出的反应——是均势还是搭车；断层线上战争的原因和动力；西方的未来和由各种文明构成的世界的未来。该文章缺少的一个重大主题是人口增长对权力的不稳定和均势的关键影响。缺少的第二个重要问题是这本书的标题和结束语所总结的：“文明的冲突是对世界和平的最大威

胁，建立在文明之上的国际秩序是防止世界大战的最可靠的保障。”

这本书不是也并不打算成为一本社会科学著作，而是要对冷战之后全球政治的演变作出解释。它渴望提出一个对于学者有意义的和对于决策者有用的看待全球政治的框架或范式。对于其意义和有用性的检验不在于看它是否说明了正发生于全球政治中的所有事情，它显然做不到这一点，而在于看它是否比其他任何可供选择的范式提供了一个更有意义和更有用的观察国际发展的视角。此外，没有一个范式是永久有效的。虽然文明的研究方法可能有助于理解20世纪末和21世纪初的全球政治，但并不意味着它同样有助于理解20世纪中叶和21世纪中叶的全球政治。

最终形成该文章和这本书的思想，最初是我于1992年10月在设于华盛顿的美国企业研究所所作的一个布雷德利讲座上公开表述的，然后又在为奥林研究所关于“变化中的安全环境与美国的国家利益”项目准备的提纲中提出，这个项目是由史密斯·理查森基金会设立的。该篇文章发表之后，我在美国各地与学术界、政界、商界和其他各界人士一起参加了不可胜数的关于“冲突”的研讨会和会议。此外，我还有幸参加了在许多其他国家和地区举办的关于该篇文章及其主题的讨论会，包括阿根廷、比利时、中国、法国、德国、英国、韩国、日本、卢森堡、俄罗斯、沙特阿拉伯、新加坡、南非、西班牙、瑞典、瑞士和中国台湾等。这些讨论会使我面对了除印度教之外的所有主要文明，我从这些讨论的参加者的洞见和视角中获益匪浅。1994—1995年我在哈佛大学主持关于冷战后世界的性质的研讨班，参加研讨班的学生总是活跃地对我的观点提出评论，而且时常是带相当批评性的评论，这更进一步刺激了我的写作愿望。本书的写作也极大地得益于哈佛大学约翰·奥林战略研究所和国际事务研究中心的学院环境及他们的支持。

迈克尔·德施、罗伯特·基奥恩、法里德·扎卡里亚和斯科特·齐默尔曼阅读了全部手稿，根据他们的评论，本书的内容和结构作了重大的

改进。在本书的整个写作过程中，斯科特·齐默尔曼还提供了必不可少的研究协助，如果没有他精力充沛的、内行的和热心的帮助，本书便不可能问世。我们的本科生助手彼得·琼和克里斯蒂安娜·布里格斯也作出了建设性的贡献。格雷斯·马吉斯特里斯打印了初稿，卡罗尔·爱德华兹极富责任心和高效率地多次重新打印手稿，以至于她几乎一定把大部分手稿都熟记在心。乔治斯·博查特出版公司的丹尼斯·香农和林恩·考克斯，西蒙和舒斯特出版公司的罗伯特·阿萨赫那、罗伯特·本德和约翰娜·李在整个出版过程中对手稿给予了令人振奋的、专业性的指导。本人对所有这些人在此书的成书过程中所给予的帮助不胜感激。是他们使此书大为增色，余下的缺陷只应由我个人负责。

此书的写作工作全仗约翰·奥林基金会和史密斯·理查森基金会的资助。如果没有它们的支持，成书的完成可能要推迟若干年，本人衷心感谢它们的慷慨资助。尽管其他基金会越来越注重于国内问题，奥林基金会和史密斯·理查森基金会仍然把它们的兴趣和资助放在关于战争、和平以及国家和国际安全的研究工作上，为此堪加赞扬。

第一部分　一个多文明的世界

第一章 世界政治的新时代

引论：旗帜与文化认同

1992年1月3日，俄罗斯和美国学者在莫斯科政府大楼的演讲厅中举行了一次会议。两个星期以前，苏联不复存在，俄罗斯联邦成为一个独立的国家。结果，从前装饰在演讲台上的列宁塑像消失了，取而代之的是挂在前墙上的俄罗斯联邦的国旗。一个美国人注意到，唯一的问题是那面国旗挂反了。当美国人向俄罗斯东道主指出这个问题后，他们在第一次休会期间迅速悄悄地纠正了这个错误。

冷战结束后的几年中，人们的认同和那些认同的标志开始发生急剧的变化。全球政治开始沿着文化线被重构。被反挂的国旗是变化的一个迹象，但是越来越多的国旗正在被正确地高高挂起，俄罗斯人和其他民族正在他们新的文化认同的这样和那样的标志背后动员和前进。

1994年4月18日，2000人聚集在萨拉热窝市挥舞着沙特阿拉伯和土耳其的国旗。这些萨拉热窝人通过挥舞这些旗帜而不是联合国、北约或美国的旗帜，认同于他们的穆斯林伙伴，并告诉世界谁是他们真正的朋友，谁不是。

1994年10月16日，在洛杉矶，7万人在“墨西哥国旗的旗海”下游行抗议187号公民提案，该提案是一个提交公民复决的措施，它否定国家给予非法移民及其子女的多项福利。一些观察者提出这样的问题：为什么他们“举着墨西哥国旗游行，同时又要求这个国家给予他们免费教育？他们应当挥舞美国国旗”。两个星期以后，更多的抗议者确实举着美国国旗在街上行进，但却是倒举着。这种举旗方式确保了187号公民提案的胜利，它得到了加利福尼亚州59%的选民的赞同。

在冷战后的世界，旗帜有其考虑的价值，其他文化认同的标志也是如此，包括十字架、新月形、甚至头盖，因为文化有其考虑的价

值，文化认同对于大多数人来说是最有意义的东西。人们正在发现新的但常常是旧的认同，在新的但常常是旧的旗帜下行进，这导致了同新的但常常是旧的敌人的战争。

迈克尔·迪布丁的小说《死亡环礁湖》中的威尼斯民族主义煽动者，用一个不祥的世界观为这一新时期作了很好的表述：“如果没有真正的敌人，也就没有真正的朋友。除非我们憎恨非我族类。我们便不可能爱我族类。这些是我们在一个世纪之后正在痛苦地重新发现的古老真理和更加充满情感的套语。那些否定它们的人也否定他们的家庭、他们的遗产、他们的文化、他们的与生俱来的权利以及他们本身！他们不能轻易地得到原谅。”政治家和学者们不能忽视蕴含在这些古老真理中的不幸的真理。对于那些正在寻求认同和重新创造种族性的人们来说，敌人是必不可少的，而潜在的最危险的敌人会出现在世界各主要文明之间的断层线上。

本书的主题是文化和文化认同（它在最广泛的层面上是文明认同）形成了冷战后世界上的结合、分裂和冲突模式。本书的五个组成部分详细阐述了这一主要命题的推论。

第一部分：历史上，全球政治第一次成为多极的和多文明的；现代化有别于西方化，它既未产生任何有意义的普世文明，也未产生非西方社会的西方化。

第二部分：文明之间的力量对比正在发生变化：西方的影响在相对下降；亚洲文明正在扩张其经济、军事和政治实力；伊斯兰世界正在出现人口爆炸，这造成了穆斯林国家及其邻国的不稳定；非西方文明一般都正在重新肯定自己的文化价值。

第三部分：以文明为基础的世界秩序正在出现：文化类同的社会彼此合作；从一个文明转变为另一个文明的努力没有获得成功；各国围绕着它们文明的领导国家或核心国家来划分自己的归属。

第四部分：西方国家的普世主义日益把它引向同其他文明的冲突，最严重的是同伊斯兰和中国的冲突；在区域层面的断层线上的战争，很大程度上是穆斯林同非穆斯林的战争，产生了“亲缘国家的集结”和更广泛的逐步升级的威胁，并因此引起核心国家努力制止这些战争。

第五部分：西方的生存依赖于美国人重新肯定他们对西方的认同，以及西方人把自己的文明看作独特的而不是普世的，并且团结起来更新和保护自己的文明，应对来自非西方社会的挑战。避免全球的文明战争要靠世界领导人愿意维持全球政治的多文明特征，并为此进行合作。

一个多极和多文明的世界

在冷战后的世界中，全球政治在历史上第一次成为多极的和多文明的。在人类生存的大部分时期，文明之间的交往是间断的或根本不存在。然后，随着近代时期的起始，大约在公元1500年，全球政治呈现出两个方面。在400多年里，西方的民族国家——英国、法国、西班牙、奥地利、普鲁士、德国和美国以及其他国家在西方文明内构成了一个多极的国际体系，并且彼此相互影响、竞争和开战。同时，西方民族也扩张、征服、殖民，或决定性地影响所有其他文明。冷战时期，全球政治成为两极化的，世界被分裂为三个部分。一个由美国领导的最富裕的和民主的社会集团，同一个与苏联联合和受它领导的略贫穷一些的集团展开了竞争，这是一个无所不在的意识形态的、政治的、经济的，有时是军事的竞争。许多这样的冲突发生在这两个阵营以外的由下述国家组成的第三世界里：它们常常是贫穷的，缺少政治稳定性的，新近独立的，宣称是不结盟的。

20世纪80年代末，随着共产主义世界的崩溃，冷战的国际体系成为历史。在冷战后的世界中，人民之间最重要的区别不是意识形态的、政治的或经济的，而是文化的区别。人民和民族正试图回答人类可能面对的最基本的问题：我们是谁？他们用人类曾经用来回答这个问题的传统方式来回答它，即提到对于他们来说最有意义的事物。人们用祖先、宗教、语言、历史、价值观、习俗和体制来界定自己。他们认同于部落、种族集团、宗教社团、民族，以及在最广泛的层面上认同于文明。人们不仅使用政治来促进他们的利益，而且还用它来界定自己的认同。我们只有在了解我们不是谁、并常常只有在了解我们反对谁时，才了解我们是谁。

民族国家仍然是世界事务中的主要因素。它们的行为像过去一样受对权力和财富的追求的影响，但也受文化偏好、文化共性和文化差异的影响。对国家最重要的分类不再是冷战中的三个集团，而是世界

上的七八个主要文明。非西方社会，特别是东亚社会，正在发展自己的经济财富，创造提高军事力量和政治影响力的基础。随着权力和自信心的增长，非西方社会越来越伸张自己的文化价值，并拒绝那些由西方“强加”给它们的文化价值。亨利·基辛格曾注意到：“21世纪的国际体系……将至少包括六个主要的强大力量——美国、欧洲、中国、日本、俄罗斯，也许还有印度——以及大量中等国家和小国。”（注1）基辛格提到的六个主要强大力量属于五个十分不同的文明，此外，还存在着一些重要的伊斯兰国家，它们的战略位置、庞大的人口和（或）石油资源，使得它们在世界事务中具有影响力。在这个新世界中，区域政治是种族的政治，全球政治是文明的政治。文明的冲突取代了超级大国的竞争。

在这个新的世界里，最普遍的、重要的和危险的冲突不是社会阶级之间、富人和穷人之间，或其他以经济来划分的集团之间的冲突，而是属于不同文化实体的人民之间的冲突。部落战争和种族冲突将发生在文明之内。然而，当来自不同文明的其他国家和集团集结起来支持它们的“亲缘国家”时，这些不同文明的国家和集团之间的暴力就带有逐步升级的潜力。（注2）索马里部族的流血冲突没有造成更广泛的冲突威胁。卢旺达部落的流血冲突波及了乌干达、扎伊尔、布隆迪，但是没有广泛地蔓延。波黑、高加索、中亚，或克什米尔境内的文明之间的流血冲突，可能演化为更大的战争。在南斯拉夫的冲突中，俄罗斯向塞尔维亚人提供外交支持，而沙特阿拉伯、土耳其、伊朗和利比亚向波斯尼亚人提供资金和武器，但它们这样做不是由于意识形态，或者权力政治或经济利益的缘故，而是由于文化亲缘关系。瓦茨拉夫·哈韦尔注意到，“文化的冲突正在增长，而且如今比以往历史上任何时候都更危险”，雅克·德洛尔也认为，“未来的冲突将由文化因素而不是经济或意识形态所引起”。（注3）而最危险的文化冲突是沿着文明的断层线发生的那些冲突。

在冷战后的世界，文化既是分裂的力量，又是统一的力量。人民

被意识形态所分离，却又被文化统一在一起，如两个德国所经历的那样，也如两个朝鲜和几个中国正开始经历的那样。社会被意识形态或历史环境统一在一起，却又被文明所分裂，它们或者像苏联、南斯拉夫和波斯尼亚那样分裂开来，或者像乌克兰、尼日利亚、苏丹、印度、斯里兰卡和许多其他国家的情况那样，陷于激烈的紧张状态。具有文化亲缘关系的国家在经济上和政治上相互合作。建立在具有文化共同性的国家基础之上的国际组织，如欧洲联盟，远比那些试图超越文化的国际组织成功。在45年里，“铁幕”是欧洲的主要分裂线。这条线已东移了几百英里。现在，它是一条一方面把西方基督教民族分离于穆斯林，另一方面把它分离于东正教的界线。

哲学假定、基本价值、社会关系、习俗以及全面的生活观在各文明之间有重大的差异。遍及世界大部分地区的宗教复兴正在加强这些文化差异。文化可以改变，它们的性质对政治和经济的影响可能随时期的不同而不同。但是，文明之间在政治和经济发展方面的重大差异显然植根于它们不同的文化之中。东亚经济的成功有其东亚文化的根源，正如在取得稳定的民主政治制度方面东亚社会所遇到的困难有其文化根源一样。伊斯兰文化在很大程度上解释了为什么民主未能在大部分伊斯兰世界中出现。后共产主义的东欧社会和苏联的发展受到了其文明认同的影响。那些具有西方基督教遗产的国家正在取得经济发展和民主政治的进步；东正教国家的经济和政治发展前景尚不明朗；而各穆斯林共和国的前景则很暗淡。

西方是而且在未来的若干年里仍将是最强大的文明。然而，它的权力相对于其他文明正在下降。当西方试图伸张它的价值并保护它的利益时，非西方社会正面临着一个选择。其中一些试图竭力仿效和加入西方，或者“搭车”。其他儒教社会和伊斯兰社会则试图扩大自己的经济和军事力量以抵制和“用均势来平衡”西方。因此，冷战后时代世界政治的一个主轴是西方的力量和文化与非西方的力量和文化的相互作用。

总而言之，冷战后时代的世界是一个包含了七个或八个主要文明的世界。文化的共性和差异影响了国家的利益、对抗和联合。世界上最重要的国家绝大多数来自不同的文明。最可能逐步升级为更大规模的战争的地区冲突是那些来自不同文明的集团和国家之间的冲突。政治和经济发展的主导模式因文明的不同而不同。国际议题中的关键争论问题包含文明之间的差异。权力正在从长期以来占支配地位的西方向非西方的各文明转移。全球政治已变成多极的和多文明的。

其他世界？

地图和范式。冷战后时代的世界政治受文化因素的影响，并包含来自不同文明的国家和集团的相互作用，这一画面是非常简单化的。它省略了许多事物，歪曲了一些事物，模糊了其他事物。然而，如果我们想要认真地对世界进行思考，并有效地在其中活动，某种简化现实的图画、某种理论、概念、模式和范式就是必要的。正如威廉·詹姆斯所说，如果没有这样的思想产物，就只有“一团乱七八糟的混乱”。托马斯·库恩在其经典著作《科学革命的结构》中，显示了思想和科学的进步是由新范式代替旧范式所构成的，当旧的范式变得日益不能解释新的或新发现的事实时，能用更加令人满意的方法来说明那些事实的范式就取代了它。库恩写道：“一种理论要想被接受为一个范式，必须看上去强于其竞争对手，但它不必要解释，事实上也从来没有解释所有它可能遇到的事实。”（注4）约翰·刘易斯·加迪斯也明智地观察到，“寻找穿过所不熟悉的领域的道路，一般需要某种地图。像认识本身一样，制图学是使得我们了解自己在哪儿和可能走向哪儿的必要的简化。”正如他所指出的，超级大国竞争的冷战形象就是这样一个模式，它是由哈里·杜鲁门首次清楚地表达的，作为“地缘政治制图学方面的练习，它用每个人都能理解的话来描述国际图景，以此来为即将实行的复杂的遏制战略铺平道路”。世界观和因果关系理论对国际政治是不可缺少的指导（注5）。

40年间，国际关系的研究者和实践者都是根据非常简化的但也是非常有用的关于世界事务的冷战范式来思考和行动的。这一范式不能说明世界政治中发生的一切事情。用库恩的话说，存在着许多例外，而且这一范式时而会妨碍学者和政治家看清一些重大的发展，如中苏破裂。然而，作为全球政治的简单模式，它比其他任何竞争对手都更能说明更重要的现象。它是思考国际事务的必不可少的出发点，几乎被普遍接受，并影响了两代人关于世界政治的思考。

简化的范式或地图对于人类的思想和行动来说是必不可少的。一方面，我们必须清楚地阐述理论或模式，并有意识地运用它们来指导我们的行为。或者，我们可以否认需要这样的指导，并假设我们将只是根据具体的“客观”事实来行动，根据“它的是非曲直”来处理每一个案。然而，如果我们这样假定，我们就欺骗了自己。因为在我们的头脑中隐藏着一些假设、偏好和偏见，它们决定我们如何看待现实，留意什么事实和怎样判断它们的重要性和价值。我们需要明确的或含蓄的模式以便能够：

1 理顺和总结现实；

2 理解现象之间的因果关系；

3 预期，如果我们幸运的话，预测未来的发展；

4 从不重要的东西中区分出重要的东西；

5 弄清我们应当选择哪条道路来实现我们的目标。

每一个模式或地图都是一个抽象，而且对于一些目的比对另一些目的更有用。一份道路图告诉我们怎样从A点驶到B点，但如果我们驾驶飞机，它就不是很有用，在这种情况下，我们会想要一份突出各个飞机场、无线电航空信标、飞行路线和地形的地图。然而，如果没有地图，我们将会迷路。一份地图越详细，就越能充分地反映现实。然而，一张过分详细的地图对于许多目的来说并非有用。如果我们想要沿高速公路从一个大城市前往另一个大城市，我们并不需要包括许多与机动运输工具无关的信息的地图，因为在这样的地图中，主要的公路被淹没在大量复杂的次要道路中了，我们可能发现这样的地图令人糊涂。另一方面，一份其中只有一条高速公路的地图，可能会排除许多现实，并限制我们发现可供选择的道路的能力，如果这条高速公路被重大的交通事故堵塞的话。简而言之，我们需要一份这样的地图，它既描绘出了现实，又把现实简化到能够很好地服务于我们的目的。

冷战结束时，人们曾提出了一些世界政治的地图或范式。

一个世界：欢欣而和谐。一个被广泛阐明的范式建立在下述假设之上：冷战的结束意味着全球政治中重大冲突的结束和相对和谐的世界的出现。受到最广泛讨论的对此模式的阐述是弗朗西斯·福山提出的“历史的终结”的命题。1.1福山论证说，“我们可能正在目睹……这样的历史终结，即人类意识形态的演进的终结点和作为人类政府最终形式的西方自由民主制的普及。”他说，可以肯定，在第三世界中可能发生一些冲突，但全球冲突已经终结，且不仅仅是在欧洲。“正是在非欧洲的世界中”，出现了巨大的变化，尤其是在中国和苏联。思想的战争已经终结。马克思列宁主义的信仰者可能将仍然存在于“像马那瓜、平壤和马塞诸塞的坎布里奇这样一些地方”，但是自由民主制已经获得全面胜利。未来人们将不再致力于令人振奋的思想斗争，而是致力于解决世间的经济问题和技术问题。他相当惋惜地总结道，这将是十分令人厌倦的。（注6）

对和谐的期待得到了广泛的赞同。政治领袖和知识领袖都详细阐述了类似的观点。柏林墙倒塌了，共产主义政权垮台了，美国将呈现出新的重要性，昔日的冷战对手将参与“伙伴关系”和“重大的讨价还价”，维持和平和缔造和平将被提到每日日程上。世界最主要国家的总统宣布了“新的世界秩序”；世界最主要大学的校长否决了对一名从事安全研究的教授的任命，因为不再有此需要：“感谢上帝！我们不再研究战争，因为不再有战争”。

冷战结束时的异常欢欣时刻产生了和谐的错觉，它很快就被证明确实是错觉。在20世纪90年代初，世界变得不一样了，但并不一定是更加和平。变化是不可避免的，进步却不是不可避免的。20世纪的其他每一场重大冲突结束时都曾流行类似的和谐错觉。第一次世界大战是“结束战争的战争”，是创造一个能保障民主国家安全的世界的战争。就像富兰克林·罗斯福所说，第二次世界大战将“结束单边行动体系、排他性的联盟、均势和所有其他已尝试了许多世纪但总是遭到失

败的权术”。取而代之的是，我们将有“一个所有热爱和平的国家”组成的“世界组织”和“永久的和平结构的开端”。（注7）然而，第一次世界大战产生了共产主义、法西斯主义，改变了持续了一个世纪之久的走向民主制的趋向。第二次世界大战产生了真正的全球冷战。冷战结束时的和谐错觉很快被下述情况所驱散：发生了大量的种族冲突和“种族清洗”，法律和秩序陷于崩溃，出现了国家之间联盟和冲突的新模式，新共产主义和新法西斯主义开始复活，宗教原教旨主义得到了加强，俄罗斯结束了同西方关系的“微笑外交”和“同意政策”，联合国和美国没有能力制止流血的地区冲突，一个正在兴起的中国日益自信。在柏林墙倒塌五年之后，世界比冷战时代的任何五年都更频繁地听到“种族灭绝”一词。一个和谐世界的范式显然距离现实太遥远，它不能对冷战后世界作有用的指导。

两个世界：我们和他们。虽然在一些重大冲突结束时出现了对一个世界的期待，但整个人类历史上的两个世界思维模式的倾向再次出现。人们总是试图把人分成我们和他们，集团中的和集团外的，我们的文明和那些野蛮人。学者们曾根据东方和西方、南方和北方、中心和外围来分析世界。穆斯林传统上把世界分为Dar al—Islam和Dar al—Harb，即和平的住所和战争的住所。这一区分在相反的意义上反映在冷战结束时美国学者把世界划分为“和平地带”和“动乱地带”。前者包括西方和日本，它拥有大约15%的世界人口，后者包括其他所有的人。（注8）

说世界是由两部分组成的，可能在某种程度上接近于现实，这取决于如何界定这两部分。出现在各种名称下的最普遍的划分是富裕（现代的、发达的）国家和贫穷（传统的、不发达的或发展中的）国家。从历史上来说，与这种经济划分方法相关的是西方和东方之间的文化划分方法，后者较少强调经济富裕程度的差别，较多强调基本的哲学、价值和生活方式差别。（注9）这些形象中的每一种都反映了现实的某些成分，但同时又有局限性。富裕的现代国家具有一些使它们

区分于贫困的传统国家的共同特征，后者也具有一些共同的特征。财富的差别可能导致社会之间的冲突，但是有证据表明这主要发生在当富裕的、更强大的社会试图征服贫穷的或更传统的社会，并使之殖民化时。西方在400年间就是这样做的，然后一些殖民地开始造反，发动了反对殖民国家的解放战争，殖民国家则很可能失去了维持殖民帝国的意志。在当代世界，已发生了非殖民化，殖民地的解放战争被已获得了解放的民族之间的冲突所代替。

在更一般的层面上，富国和穷国之间的冲突是不可能的，因为除了特殊的环境以外，穷国缺乏向富国挑战的政治团结力、经济实力和军事能力。亚洲和拉丁美洲的经济发展正在模糊所有者和一无所有者之间的简单的界限。富国可能彼此进行贸易战；穷国可能彼此进行暴力战争；但是贫穷的南方和富裕的北方之间的国际阶级战争几乎像一个幸福和谐的世界一样远离现实。

把世界在文化上划分为两部分更没有意义。西方在某种层面上是一个实体。然而，非西方国家除了它们都是非西方的之外还有什么共同性吗？日本、中国、印度、穆斯林和非洲文明在宗教、社会结构、体制和普遍价值观方面几乎没有共同之处。非西方的统一和东西方的两分法是西方制造出来的神话。这些神话带有东方主义的缺陷，对此爱德华·赛义德作了适当的批评，因为它宣扬了“熟人（欧洲、西方、‘我们’）同陌生人（地中海以东地区、东方、‘他们’）之间的差别”，而且假定前者天生优越于后者。（注10）冷战时期，世界在相当大的程度上是沿着一个意识形态系列两极化的。然而，不存在一个单一的文化系列。“东方”和“西方”文化上的两极化，部分是由于把欧洲文明称作西方文明的普遍的但却是不幸的做法所致。代替“东方和西方”的，是“西方和非西方”这一较恰当的提法，它至少暗示存在着许多非西方。世界太复杂，以致不能简单地在经济上把它划分为南方和北方，或在文化上把它划分为东方和西方，就大多数目的而言，这样的想象是毫无意义的。

或多或少184个国家。描绘后冷战世界的第三个地图产生于常常被称为国际关系的“现实主义”理论的东西。根据这一理论，国家是世界事务中主要的而且确实是唯一重要的活动者，国家之间的关系处于无政府状态，因此为了确保自己的生存和安全，国家总是试图尽量扩大它们的实力。如果一个国家看到另一个国家正在增强自己的实力，因而成为一个潜在的威胁，它就要试图通过加强自己的实力，或者通过与其他国家结盟，来保护自身安全。冷战后世界中或多或少有184个国家的利益和行为都可以根据这些假设来预测。（注11）

这种关于世界的描述对于分析国际事务和解释许多国家行为来说，是非常有用的起点。国家是而且仍将是世界事务中起支配作用的实体。它们维持军队，实施外交，谈判条约，控制国际组织，影响并在相当大的程度上塑造生产和商业。各国政府把确保本国的外部安全作为优先考虑（虽然它们可能常常把对付内部威胁以确保政府的安全作为更优先的考虑）。从整体上说，这一国家主义范式的确比一个世界或两个世界的范式更现实地反映了全球政治的情况，并提供了这方面的指导。

然而，它也有严重的局限。

它假设所有的国家都以同样的方式看待自己的利益，并以同样的方式行动。它简单地假定实力是理解国家行为的唯一出发点，但却没有达到深入的理解。国家根据实力，但除此之外也根据许多其他东西来确定自己的利益。国家固然常常试图保持均势，但如果这就是它们所做的一切，那么西欧国家也许就会在20世纪40年代末与苏联携手反对美国了。国家主要对所察觉的威胁作出反应，欧洲国家因此看到了来自东方的政治、意识形态和军事的威胁。它们用一种根据经典现实主义理论无法预测的方式来看待自己的利益。价值观、文化和体制深刻地影响国家如何界定它们的利益。国家的利益不仅受其内部价值和体制的影响，也受国际规范和国际体制的影响。在主要的安全关注之上和之外，不同类型的国家用不同的方式来界定自己的利益。具有类

似文化和体制的国家会看到它们之间的共同利益。民主国家同其他民主国家有共同性，因此不会彼此发动战争。加拿大不必同另一个国家结盟来威慑美国的侵略。

在基本层面上，国家主义的范式所作的假设在整个历史上一直是有效的，但它因此无助于我们理解冷战后的全球政治如何不同于冷战期间和冷战之前的全球政治。然而它们之间显然存在着差别。在冷战后的世界中，国家日益根据文明来确定自己的利益。它们同具有与自己相似或共同文化的国家合作或结盟，并常常同具有不同文化的国家发生冲突。国家根据其他国家的意图来确定威胁，而这些意图以及看待它们的方式受到文化考虑的强大影响。公众和政治家不太可能认为威胁会产生于他们感到能够理解和可信任的民族，因为他们具有共同的语言、宗教、价值观、体制和文化。他们更可能认为威胁会来自那样一些国家：它们的社会具有不同的文化，因此他们对之不理解和感到不可信任。既然马克思列宁主义的苏联不再构成对自由世界的威胁，美国不再构成对共产主义世界的威胁，那么这两个世界中的国家就日益认为威胁会来自文化不同的社会。

尽管国家仍然是国际事务中的主要活动者，它们却也正在某种程度上失去主权、职能和权力。国际机构现在宣称拥有判断和限制国家在自己领土范围内行事的权利。在一些情况下，最引人注目的是在欧洲，国际机构已承担起以前由国家来执行的重要职能，强有力的国际行政机构已被制造出来，它们直接作用于公民个人。全球范围内，存在着国家政府丧失权力的趋势，其过程也是通过把权力下放给次国家的、地区的、省的和地方的政治实体。在许多国家，包括那些发达世界中的国家，存在着提倡实质的自主和脱离国家的地区运动。各国政府在相当大的程度上已失去了控制资金从他们的国家流入和流出的能力，而且越来越难以控制思想、技术、商品和人员的流动。简而言之，国家边界已日益变得容易被渗透。所有这些事态发展导致许多人认为坚硬互碰的“台球”式国家将逐渐消失，这种国家自1648年威斯特

伐利亚条约[1.2]以来曾一直被有意地当作规范；（注12）现在，各种复杂的、多层次的国际秩序的出现已更加接近于中世纪时期的情况。

完全的混乱。国家的弱化和“衰败的国家”的出现，促使人们勾画出第四个世界形象，即无政府状态下的世界的形象。这一范式强调：政府权威的崩溃；国家的分裂；部落、种族和宗教冲突的加强；国际犯罪组织的出现；避难者倍增至数千万人；核武器和其他大规模杀伤武器的扩散；恐怖主义的泛滥；大屠杀和种族清洗的盛行。两本于1993年出版的畅销书的书名令人信服地提出和总结了这幅陷于混乱的世界的图景，一本是兹比格纽·布热津斯基的《大失控》，另一本是丹尼尔·帕特里克·莫伊尼汉的《大混乱》。（注13）

同国家主义的范式一样，混乱的范式也接近于现实。它提供了一幅关于世界上许多正在发生的事情的生动、精确的图景，而与以国家为主体的范式不同的是，它突出了冷战结束以来世界政治中所发生的重大变化。例如，到1993年初为止，估计全世界共发生了48场种族战争，苏联存在着164个“领土—种族要求和与边境有关的冲突”，其中30个卷入了某种形式的武装冲突。（注14）然而，混乱范式由于过于接近现实，因而比国家主义范式有更大的缺陷。世界可能是混乱的，但它并非全然无秩序。把世界描述成普遍的和无区别的无政府状态，几乎没有提供任何线索可以用来理解世界，整理事件和估价它们的重要性，预测无政府状态的趋势，区分不同类型的混乱和它们可能不同的原因和后果，为政府政策制定者提出指导路线。

不同世界的比较：现实主义、简化和预测

这四个范式中的每一个都显示了现实主义和简化两方面的各自不同的结合。每一个都含有自身的缺点和局限。可以设想，这些缺点和局限可以通过各范式的结合和提出例如世界同时参与分裂和整合的过程来加以抵消。（注15）两个趋势确实都存在，因此一个较复杂的模式将比一个较简单的模式更接近于现实。然而，这会为了现实主义而牺牲简化，而且，如果走得过远，会导致拒绝所有的范式和理论。此外，同时包含两个相反趋势的分裂—整合模式，未能提出在什么样的环境下一个趋势占上风，在什么样的环境下另一个占上风。我们所遇到的挑战是如何在一个相似的抽象思维层面上，提出一个比其他范式都更能说明更关键的事件和提供对趋势的更深入理解的范式。

这四个范式彼此也不相容。世界不可能既是一个整体，又在根本上分裂为东方和西方，或南方和北方。如果民族国家是分裂的，而且又被日益扩散的国内冲突搞得无所适从，它也不可能是国际事务的坚实基石。世界既不是一个，或两个，或184个，也不可能是近乎无限多的部落、种族集团和民族。

从七八个文明来看待世界，可避免许多困难。它不像一个世界和两个世界的范式那样，为了简化而牺牲现实；但它也不像国家主义和混乱范式那样为了现实而牺牲简化。它提供了一个易于把握和易于理解的框架，可以用来理解世界，在越来越多的冲突中区分不重要的和重要的，预测未来的发展，为政策制定者提供指导路线。它也建立在其他范式的要素的基础之上，并结合了这些要素。它与其他范式之间较之那些范式彼此之间更加相容。例如，从文明角度看世界的方法认为：

●世界中的整合力量是真实的，而且正在产生对文化伸张和文明意识的抵消力量。

●世界在某种意义上是一分为二的，主要的区分存在于迄今占统治地位的西方文明和其他文明之间，然而，其他文明之间几乎没有任何共同之处。简言之，世界是划分为一个统一的西方和一个由许多部分组成的非西方。

●民族国家是而且仍将是世界事务中最重要的因素，但它们的利益、联合和冲突日益受到文化和文明因素的影响。

●世界确实是无政府主义的，充满了部落和民族冲突，但是给稳定带来最大危险的是那些来自不同文明的国家和集团之间的冲突。

这样，文明的范式为理解20世纪结束之际世界正在发生什么，提出了一个相对简单但又不过于简单的地图。然而，任何范式都不可能永远有效。世界政治的冷战模式在40年中是有用的和相关的，但它在20世纪80年代末已变得过时了。在将来的某一时刻，文明的范式将遭受类似的命运。然而，就当前阶段来说。它为区分较重要的和较不重要的东西提供了一个有用的指导。例如1993年初48个种族冲突中的将近一半发生于不同文明的集团之间。文明的视角导致联合国秘书长和美国国务卿把他们的维和努力集中在这些冲突上，它们比其他冲突更可能升级为更广泛的战争。

范式也能导出预测，对一个范式的有效性和有用性的决定性检验应当达到这样的程度：从这个范式导出的预测结果证明比其他可供选择的范式更精确。例如，国家主义范式导致约翰·米尔斯海默预测“乌克兰和俄罗斯之间的局势成熟到它们之间可能爆发安全竞争。像俄罗斯和乌克兰这样彼此之间有漫长而无保护的共同边界的大国，常常陷入因担忧安全而导致的竞争。俄罗斯和乌克兰可能克服这一担忧，学会一起和谐生存，但如果它们这样做，那将是反常的”。（注16）另一

方面，文明的范式强调俄罗斯与乌克兰之间密切的文化、人员和历史联系以及两国内俄罗斯人与乌克兰人的混合，于是把注意的焦点放在分裂东正教的东乌克兰和东仪天主教的西乌克兰的文明断层上，这是一个长期存在的主要历史事实，与把国家看作是统一的和自我认同的实体的“现实主义”国家概念相一致，而这却完全被米尔斯海默忽略了。国家主义的研究方法突出了俄罗斯和乌克兰的战争可能性，而文明的研究方法却对发生这种战争的可能性作了最低的估计，它突出了乌克兰分裂为二的可能性，这是文化因素可能导致人们预测的分裂，它可能比捷克斯洛伐克的分裂更猛烈，但远不及南斯拉夫的分裂血腥。这些不同的预测也引起不同的政策优先考虑。米尔斯海默依据国家主义预测了爆发战争的可能性和俄罗斯人可能战胜乌克兰人，这导致他支持乌克兰拥有核武器。文明的研究方法则鼓励俄罗斯和乌克兰之间进行合作，敦促乌克兰放弃其核武器，提倡通过大量的经济援助和其他措施来帮助乌克兰维持统一和独立，为防止可能发生的乌克兰的分裂而倡议应急计划。

冷战结束后的许多重要事态发展都与文明的范式相一致，并可以从它作出预测。这些事态发展包括：苏联和南斯拉夫发生分裂；它们前领土上爆发战争；宗教原教旨主义正在世界各地兴起；俄罗斯、土耳其和墨西哥国内进行着关于认同的斗争；美国和日本之间贸易冲突加剧；伊斯兰教国家在伊拉克和利比亚问题上抵制西方的压力；伊斯兰教国家和儒教国家努力争取获得核武器和运载工具；中国继续扮演“局外者”大国的角色；一些国家中新的民主政权得到巩固，另一些则没有；东亚在发展武器上进行竞争。

文明的范式与正在出现的世界的相关性通过1993年六个月期间发生的适合于这一范式的事件得到了说明：

●南斯拉夫的克罗地亚人、穆斯林和塞尔维亚人之间的战争持续不断并逐渐加剧。

●西方未能对波斯尼亚的穆斯林提供有意义的支持，未能像谴责塞尔维亚人的暴行那样来谴责克罗地亚人的暴行。

●俄罗斯不愿加入联合国安理会的其他成员国的行动，以促使克罗地亚的塞尔维亚人与克罗地亚政府一起创造和平，同时伊朗和其他穆斯林国家提供了18000人的军队保护波斯尼亚的穆斯林。

●亚美尼亚人同阿塞拜疆人的战争加剧，土耳其和伊朗要求亚美尼亚人放弃他们征服的土地，土耳其把军队部署到阿塞拜疆边界上，伊朗部署的军队跨过了阿塞拜疆边界，俄罗斯人警告说伊朗的行动将促使“冲突升级”，并“将把它推到危险的国际化边缘”。

●俄罗斯军队和伊斯兰圣战者组织游击队之间的战斗在中亚持续不断。

●在维也纳国际人权大会上，美国国务卿沃伦·克里斯托弗领导的西方同伊斯兰教和儒教国家的联盟发生了对抗，前者谴责“文化相对主义”，后者抵制“西方普世主义”。

●俄罗斯和北约的军事计划者以类似的方式把注意力重新集中到“来自南方的威胁”上。

●显然几乎完全是沿着文明界线进行的投票，把举办2000年奥林匹克运动会的资格给了悉尼而不是北京。

●中国向巴基斯坦出售导弹部件导致美国要为此对中国实行制裁；中美之间因据说中国向伊朗转让核技术而发生对抗。

●尽管美国作出了强烈抗议，中国还是破坏了暂时停止核试验的协定而进行核武器试验；朝鲜拒绝就其发展核武器计划进行进一步谈判。

●据透露，美国国务院正在执行对伊朗和伊拉克的“双重遏制”政

策。

●美国国防部宣布了为两个“重大的地区冲突”准备的新战略，一个是针对朝鲜的冲突，另一个是针对伊朗或伊拉克的。

●伊朗总统号召同中国和印度结盟，以便“我们能够获得国际事件的决定权”。

●新的德国立法急剧削减了接受避难者的限额。

●俄罗斯总统鲍里斯·叶利钦和乌克兰总统列昂尼德·克拉夫丘克在黑海舰队和其他问题的处理上达成了协议。

●美国轰炸巴格达，它实际上得到了西方各国政府的一致支持，但几乎所有的穆斯林政府都谴责它是西方“双重标准”的又一例证。

●美国把苏丹列为恐怖主义国家，并指出埃及的谢克·奥马尔·阿卜杜勒·拉赫曼及其追随者阴谋“发动一场反对美国的城市恐怖主义战争”。

●最终接受波兰、匈牙利、捷克共和国和斯洛伐克加入北约的前景得到了改善。

●1993年俄罗斯议会选举显示出俄罗斯确实是一个“无所适从的”国家，因为它的人民和精英不能确定他们是应当加入西方，还是向西方挑战。

如果把20世纪90年代初任何其他六个月发生的类似事件汇编成一个清单，就会发现它们都显示出文明范式的相关性。

在冷战的最初年月里，加拿大政治家莱斯特·皮尔逊富有先见之明地指出了非西方社会的复兴和活力。他警告说：“设想这些诞生于东方的新的政治社会将复制那些我们西方人所熟悉的政治社会是荒谬

的。这些东方文明的复兴将采取新的形式。”他在指出“几世纪以来”国际关系一直是欧洲国家之间的关系之后，提出“最广泛的问题不再出现在同一文明的国家之间，而是出现在各文明之间”。（注17）旷日持久的冷战两极化推迟了皮尔逊预料的即将来临的事态发展。冷战的结束使他在20世纪50年代确认的文化和文明力量得以释放出来，广大学者和观察者已承认并强调了这些全球政治中的新因素的新作用。（注18）费尔南·布罗代尔曾明智地警告说：“对于对当代世界感兴趣的人来说，尤其对那些不仅对当代世界感兴趣，而且还想有所作为的人来说，‘值得’了解怎样在一幅世界地图上发现今天存在着什么文明，了解怎样能界定它们的边界、它们的中心和它们的外围、它们的范围和人们在那儿呼吸的空气，它们内部一般的和特殊的存在‘形式’和结合形式。否则，可能会产生怎样的灾难性的观点错误啊！”（注19）

第二章 历史上的文明和今天的文明

文明的性质

人类的历史是文明的历史。不可能用其他任何思路来思考人类的发展。这一历史穿越了历代文明，从古代苏美尔文明和埃及文明到古典文明和中美洲文明再到基督教文明和伊斯兰文明，还穿越了中国文明和印度文明的连续表现形式。在整个历史上，文明为人们提供了最广泛的认同。结果，杰出的历史学家、社会学家和人类学家，包括马克斯·韦伯、埃米尔·涂尔干、奥斯瓦尔德·施本格勒、皮季里姆·索罗金、阿诺德·汤因比、支尔弗雷德·韦伯、克罗伯、菲利普·巴格比、卡罗尔·奎格利、拉什顿·库尔伯恩、克里斯托弗·道森、艾森施塔特、费尔南·布罗代尔、威廉·麦克尼尔、阿达·博兹曼、伊曼纽尔·沃勒斯坦、费利佩·费尔南德斯—阿姆斯托以及其他一些人，在很大程度上一直在探索文明的起源、形成、兴起、相互作用、成就、衰落和消亡。（注1）这些作者和其他一些作者撰写了大量博大精深的著作，致力于文明的比较分析。视角、方法、焦点和概念的差异在这些著作中随处可见。然而，在关于文明的性质、认同和变化的中心命题上仍存在着广泛的一致意见。

首先，在单一文明和多元文明之间存在着区别。文明的观点是由18世纪法国思想家相对于“野蛮状态”提出的。文明社会不同于原始社会，因为它是定居的、城镇的和有文字的。文明化的是好的，非文明化的是坏的。文明的概念提供了一个判断社会的标准；而且19世纪期间，欧洲人把许多思想能量、外交能量和政治能量投入于详细阐述一个标准，根据它来判断非欧洲人的社会是否充分“文明化”到可以被接受为欧洲人所支配的国际体系的成员。然而同时，人们越来越多地谈论多元文明。这意味着“放弃把一个文明解释为一种理想，或毋宁说是唯一的理想”，并意味着放弃一个假定：只存在一个单一的标准来判断什么是文明化的，这个标准用布罗代尔的话说即是，“仅限于少数特权民族或集团，即人类的‘精英’”。相反，存在着许多文明，它们

每一个都以自己的方式文明化了。简而言之，单一文明的论点“丧失了其某些威望”，而一个单一意义上的文明事实上可能在多元意义上是相当非文明化的。（注2）

多元文明是本书所关注的，但单一文明和多元文明之间的区别仍然与本书有关。单一文明的观点已重现在关于存在着一个普遍的世界文明的争论中。这一争论不可能持久，但探索各文明是否将变得更加文明化是有用的，这正是本书最后一章所做的。

第二，在德国之外，文明被看作是一个文化实体。19世纪德国的思想家描述了文明和文化之间的明显区别，前者包括技巧、技术和物质的因素，后者包括价值观、理想和一个社会更高级的思想艺术性、道德性。这一区分在德国的思想中保持了下来，但在其他地方并没有被接受。一些人类学家甚至颠倒了这一关系，把原始的、一成不变的、非城市的社会设想为代表了文化，而更复杂的、发达的、城市的和动态的社会是文明。然而，这些区分文化和文明的努力从未被人们所理解，而且在德国之外，绝大多数人赞成布罗代尔的观点，即：“想要用德国的方式把文化分离于其基础——文明，是虚妄的。”（注3）

文明和文化都涉及一个民族全面的生活方式，文明是放大了的文化。它们都包括“价值观、准则、体制和在一个既定社会中历代人赋予了头等重要性的思维模式”。（注4）对于布罗代尔来说，文明是“一个空间，一个‘文化领域’”，是“文化特征和现象的一个集合”。沃勒斯坦把文明定义为“世界观、习俗、结构和文化（物质文化和高层文化）的特殊联结。它形成了某种历史总和，并与这一现象的其他变种（即使不总是同时）共存”。根据道森的看法，文明“是一个特定民族发挥其文化创造力的一个特定的原始过程”的产物，而对于涂尔干和毛斯来说。它是“一种包围着一定数量的民族的道德环境，每一个民族文化都只是整体的一个特殊形式”。在施本格勒看来，文明是“文化不可避免的命运……是一种发达的人类能够达到的一些最外部的和人

为的状态……是一个从形成到成熟的结局”。文化实际上是所有文明定义的共同主题。（注5）

当雅典人向斯巴达人重新保证自己不会向波斯人出卖斯巴达人时，他们用古典的形式提出了界定文明的文化核心因素：

> 因为即使我们倾向于此，也有许多强有力的考虑禁止我们这样做。首要的是，众神的形象和住所被焚烧和夷为平地，我们必须竭尽全力为此雪耻，而不是同那些犯下如此罪行的人达成协议。其次，希腊种族具有同样的血统和同样的语言，有相同的神庙和献祭；以及我们相似的习俗；雅典人如果背叛这些将不会有好结果。

血统、语言、宗教、生活方式是希腊人共有的东西，也是使他们区别于波斯人和非希腊人的东西。（注6）然而，正如雅典人所强调的，在所有界定文明的客观因素中，最重要的通常是宗教。人类历史上的各主要文明在很大程度上被基本等同于世界上的各伟大宗教；那些具有共同的种族和语言，但在宗教上相异的人们可能相互屠杀，就像在黎巴嫩、南斯拉夫和南亚次大陆所发生的那样。（注7）

根据文化特征把人们划分为不同的文明与根据身体特征把人们划分为不同的种族，其结果有相当大的重合。然而文明与种族并不等同。同种族的人可能因文明而产生深刻的分裂；不同种族的人可能因文明而趋向统一。伟大的负有使命感的宗教基督教和伊斯兰教，尤其包含了来自各种种族的社会。人类群体之间的关键差别是他们的价值观、信仰、体制和社会结构，而不是他们的体形、头形和肤色。

第三，文明是包容广泛的，即，如果不涉及全面的文明，它们的任何构成单位都不能被充分理解。汤因比认为，文明“包含着不被其他文明所理解的东西”。文明是一个“整体”，梅尔科继续说，文明

> 具有一定程度的整合。文明各个部分之间的关系和它们同整

体之间的关系规定了它们的各个部分。如果文明是由一些国家组成的，这些国家彼此之间的关系将多于它们同该文明之外的国家的关系。它们可能更多地相互打仗和更经常地建立外交关系，在经济上将更加相互依赖，会存在普遍的美学潮流和哲学潮流。（注8）

一个文明是一个最广泛的文化实体。各个乡村、地区、种族群体、民族、宗教群体都在文化异质性的不同层次上具有独特的文化。意大利南部的村落文化可能不同于意大利北部的村落文化，但它们具有使自己区别于德国村落的共同的意大利文化。欧洲社区也具有使自己区别于中国社区或印度社区的文化特征。然而，中国人、印度人和西方人都不是任何更大的文明实体的一部分。他们构成了一些文明。因此，文明是对人最高的文化归类，是人们文化认同的最广范围，人类以此与其他物种相区别。文明既根据一些共同的客观因素来界定，如语言、历史、宗教、习俗、体制，也根据人们主观的自我认同来界定。人们的认同有各种层面：一个罗马居民可能以不同的强度把自己界定为罗马人、意大利人、天主教徒、基督教徒、欧洲人、西方人。他所属的文明是他与之强烈认同的最大的认同范围。文明是最大的“我们”，在其中我们在文化上感到安适，因为它使我们区别于所有在它之外的“各种他们”。文明可能包含大量的人，如中国文明，也可能包含很少的人，如讲英语的加勒比文明。纵观整个历史，一直存在着许多小的人类群体，它们具有独特的文化，但缺乏更大范围的文化认同。人们一直根据规模和重要性来区分主要的文明和边缘的文明（巴格比），或者区分主要的文明和被征服的或流产的文明（汤因比）。本书所关心的是，一般来说是什么决定了人类历史上的主要文明。

文明没有明确的边界，也没有精确的起点和终点。人们可能而且确实重新界定过他们的认同，结果，文明的内涵和外延会随着时间的变化而变化。各民族的文化既相互作用又相互重合。各种文明的文化

彼此相似或相异的程度也发生着相当大的变化。然而，文明是有意义的实体，尽管它们之间的界限难得清晰，但这些界限却是真实的。

第四，文明终有终结，但又生存得非常长久；它们演变着，调整着，而且是人类最持久的结合，是“极其长久的现实”。它们的“独特性和特殊性”是“它们长期的历史延续性。事实上，文明是所有史话中最长的史话”。帝国兴起又衰落，政府上台又下台，但文明依旧，它“历经政治的、经济的、社会的，甚至意识形态的动荡而幸存下来”。（注9）博兹曼总结说：“世界历史正确地证明了下述论点：政治制度是文明表面转瞬即逝的权宜手段，每一个在语言上和道德上统一的社会的命运，都最终依赖于某些基本的建构思想的幸存，历代人围绕着它们结合在一起，因此，它们标志着社会的延续性。”（注10）实际上，20世纪世界上的所有主要文明都已经存在了1000年之久，或者像拉丁美洲的文明那样，是另一个长期生存的文明的直接后代。

文明虽然是持久的，但它们也在演变。文明是动态的；它们兴起又衰落；合并又分裂；而且正如所有历史研究者所了解的，它们也会消失，掩埋在时间的沙丘之中。它们的演变阶段可以用各种方式来详细说明。奎格利认为文明的运动经历了七个阶段：混合、孕育、扩张、冲突时代、普遍帝国、衰败和被入侵。梅尔科总结出了一个变化模式：从一个定型的封建制度演变到一个定型的国家制度，再从一个定型的国家制度演变到一个定型的帝国制度。汤因比把文明的兴起看作是对挑战的回应，在其发展过程中，富于创造性的少数人所造成的文明环境日益得到控制，接下来便是动乱时期，普遍国家兴起，然后崩溃。虽然所有这些理论之间存在着重大差别，但它们都认为文明经过动乱或冲突时期演变到普遍国家，再到衰败和崩溃。（注11）

第五，既然文明是文化实体而不是政治实体，它们本身并不维持秩序，建立法制，征缴税收，进行战争，谈判条约，或者做政府所做的任何其他事情。文明的政治组成在文明之间各不相同，在一个文明之内也随着时间而变化。一个文明可能包含一个或多个政治单位。这

些单位可以是城市国家、帝国、联邦、邦联、民族国家、多民族国家，所有这些单位都可以有不同的政府形式。当一个文明演变时，其政治构成单位的数量和性质一般也会发生变化。在一个极端上，文明和政治实体可能恰好重合。卢西恩·派伊曾评论说，中国“自命是一个国家的文明”。（注12）日本既是一个国家又是一个文明。然而，大多数文明包含一个以上的国家或其他政治实体。在现代世界，大多数文明包含两个或两个以上的国家。

最后，学者们一般在确认历史上的主要文明和在现代世界存在的文明上意见一致。然而，对于历史上曾经存在的文明总数，他们常常各执一词。奎格利认为，历史上有16个明显的文明，很可能还有另外8个。汤因比起先列出了20个文明，然后是23个；施本格勒详举了8个主要文化。麦克尼尔分析了全部历史上的9个文明。巴格比也认为有9个文明，或者11个，如果把日本文明和东正教文明从中国文明和西方文明中区分出来的话。布罗代尔识别了9个文明，罗斯托万内指出了7个主要的当代文明。（注13）这些差别部分取决于是否把像中国人和印度人这样的文化群体看作在整个历史上曾有一个单一的文明，或者有两个或两个以上密切相关的文明，其中一个是另一个的后代。尽管存在着这些差别，人们对主要文明的身份都没有争议。正如梅尔科在考察文献之后所得出的结论，人们至少在下述看法上存在着合理的共识：至少有12个主要文明，其中7个文明已不复存在（美索不达米亚文明、埃及文明、克里特文明、古典文明、拜占庭文明、中美洲文明、安第斯文明），5个仍然存在（中国文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明和西方文明）。（注14）鉴于我们认识当代世界的目的，除这5个文明之外，或许还应加上东正教文明、拉丁美洲文明，可能还有非洲文明。

这样，当代的主要文明可以列举如下：

中华（**Sinic**）文明。所有学者都承认存在着一个单一的独特的中国文明，它可以追溯到至少公元前1500年，也许还可以再往前追溯

1000年；或者存在着两个中国文明，其中一个在公元最初的世纪中继承了另一个。我在发表于《外交》季刊的文章中，把这个文明称为儒教文明。然而，使用中华（Sinic）文明一词更为精确。虽然儒教是中国文明的重要组成部分，但中国文明却不仅是儒教，而且它也超越了作为一个政治实体的中国。许多学者所使用的“中华”（Sinic）一词，恰当地描述了中国和中国以外的东南亚以及其他地方华人群体的共同文化，还有越南和朝鲜的相关文化。

日本文明。一些学者在一个单一的远东文明的称呼下把日本文明和中国文明合并在一起。然而，大多数学者不这样看，而是承认日本文明是一个独特的文明，它是中国文明的后代，出现于公元100—400年之间。

印度（**Hindu**）文明。人们普遍认为至少自公元前1500年以来，在南亚次大陆存在着一个或一个以上的相继的文明。这些文明一般被称为Indian、Indic或Hindu文明，人们更喜欢用后者来称呼最近的那个文明。自公元前1000多年以来，印度教一直以这样或那样的形式成为南亚次大陆文化的中心。它“不止是一个宗教或一个社会制度；它是印度文明的核心”。[注15]它经过现时代继续起着这种作用，即使印度本身有重要的穆斯林社区以及一些更小的少数文化。像“中华”一词一样，Hindu一词也把文明的名称与它的核心国家分离开来，因为在这些情况下，当该文明的文化超越了那个国家时，这样做是合乎需要的。

伊斯兰文明。所有重要学者都承认存在着独特的伊斯兰文明。伊斯兰教起源于公元7世纪的阿拉伯半岛，然后迅速传播，跨越北非和伊比利亚半岛，并向东伸展到中亚、南亚次大陆和东南亚。结果，许多独特的文化或次文明存在于伊斯兰文明之中，包括阿拉伯、土耳其、波斯和马来文化。

东正教文明。有几位学者单独列出了以俄罗斯为中心的东正教文

明，它区别于西方基督教文明，是因为它源自拜占庭文明，不同于西方的宗教；那些地区遭受过鞑靼人200年统治，以后又是实行君主专制制度，受文艺复兴、宗教改革、启蒙运动等西方重大事件的影响是有限的。

西方文明。西方文明的出现通常被追溯到大约公元700到800年。学者们一般认为它有三大组成部分，分布于欧洲、北美和拉丁美洲。

拉丁美洲文明。然而，拉丁美洲有区别于西方的独特认同。虽然拉丁美洲文明是欧洲文明的后代，但它却是沿着非常不同于欧洲和北美的道路演进的。它具有社团主义的、独裁主义的文化，而这种文化在欧洲的程度要小得多，在北美则根本不存在。欧洲和北美都感受到宗教改革的影响，并且把天主教和新教文化结合在一起。从历史上看，虽然可能会有所变化，但拉丁美洲一直仅仅是天主教的世界。拉丁美洲文明结合了一些本土文化，这些文化不曾存在于欧洲，在北美也已被有效地消灭，而在以墨西哥、中美、秘鲁和玻利维亚为一方和以阿根廷和智利为一方两者之间有重大的不同。拉丁美洲的政治演变和经济发展与流行于北大西洋国家的模式大相径庭。从主观上说，拉丁美洲人在他们的自我认同上存在着分歧。一些人说，“是的，我们是西方的一部分。”另一些人则声明，“不，我们有自己独特的文化”，拉丁美洲人和北美人的大量文学作品详细描述了他们的文化差别。（注16）拉丁美洲可以被看作西方文明中的次文明，或者被看作是与西方有紧密联系、但在它是否属于西方的问题上有分歧的独立文明。对于把注意力放在文明的国际政治含义（包括以拉丁美洲为一方和以北美和欧洲为一方两者之间的关系）的研究来说，后者是更恰当的和有用的称呼。

这样，西方就包括欧洲、北美，加上其他欧洲人居住的国家，如澳大利亚和新西兰。然而，西方两个主要组成部分之间的关系随着时间的推移而变化。美国人历史上有很长时间把自己的社会看作与欧洲

相对立。美国是一片充满了自由、平等、机会和未来的土地；欧洲则代表了压迫、阶级斗争、等级制和落后。甚至曾有人认为美国是一个独特的文明。这种把美国和欧洲相对立的做法，在相当大的程度上反映了一个事实：至少直到19世纪末，美国同非西方文明只有有限的交往。然而，一旦美国走上世界舞台，它同欧洲的更广泛的认同感就得到了加强。（注17）尽管19世纪美国把自己看作不同于和对立于欧洲，但20世纪美国已把自己看作一个更广泛的实体——包括欧洲在内的西方——的一部分，而且还是这个实体的领导。

于是“西方”一词现在被普遍用来指以前被称为西方基督教世界的那一部分。这样，西方是唯一的一个根据罗盘方向，而不是根据一个特殊民族、宗教或地理区域的名称来确认的文明。2.1这种确认方法是把文明从其历史、地理和文化环境中提升出来。从历史上看，西方文明是欧洲文明。在现代时期，西方文明是欧美文明或北大西洋文明。可以在地图上发现欧洲、美国和北大西洋，却不能在地图上发现西方。“西方”的名称也引发了“西方化”的概念，并促使人们产生使人误入歧途的把西方化和现代化合在一起的想法：更容易把日本设想为“正在西方化”而不是“正在欧美化”。然而，欧洲—美国文明被普遍归诸西方文明，尽管这一术语有严重的缺陷，但这里仍将沿用之。

非洲文明（可能存在的）。除了布罗代尔之外，大多数研究文明的学者都不承认存在着一个独特的非洲文明。非洲大陆的北部及非洲的东海岸属于伊斯兰文明。历史上，埃塞俄比亚构成了自己的文明。在其他地方，欧洲的帝国主义和殖民活动带去了西方文明的因素。在南非，荷兰、法国然后是英国的殖民者创造了一个多板块式的欧洲文化。（注18）最重要的是，欧洲的帝国主义把基督教带到了撒哈拉沙漠以南的大部分大陆。在整个非洲，部落认同普遍而强烈，但非洲人的非洲认同感也在日益发展，可以想象，由于南非可能成为撒哈拉以南非洲的核心国家，这个地区可能会黏合成为一个独特的文明。

宗教是界定文明的一个主要特征，正如克里斯托弗·道森所

说，“伟大的宗教是伟大的文明赖以建立的基础。”（注19）在韦伯提出的五个“世界性宗教”中，有四个——基督教、伊斯兰教、印度教和儒教与主要的文明结合在一起。第五个宗教佛教的情况有所不同。为什么情况会是这样？像伊斯兰教和基督教一样，佛教早期分裂为两个主要分支，而且它像基督教一样，没有在其诞生地幸存下来。从公元1世纪开始，大乘佛教被输出到中国，随后输出到朝鲜、越南和日本。在这些社会里，人们以不同的方式使佛教适应于和被吸收进本土文化（例如在中国适应于儒教和道教），并压制它。因此。虽然佛教仍然是这些社会的文化的重要组成部分，但这些社会并没有构成佛教文明，也不会认为自己是佛教文明的一部分。然而，能够被合理地描述成小乘佛教文明的东西确实存在于斯里兰卡、缅甸、泰国、老挝和柬埔寨。此外，西藏、蒙古和不丹的人口，历史上曾认同于大乘佛教的变种喇嘛教，这些社会构成了佛教文明的第二个区域。然而，佛教实际上在印度绝种以及它之适应于和被结合进中国和日本的现存文化，意味着它虽然是一个主要宗教，但却一直不是一个主要文明的基础。（注20）2.2

文明之间的关系

遭遇：公元1500年前的文明。文明之间关系的演变经历了两个阶段，现在正处于第三个阶段。在各文明最初出现后的3000年中，除了个别例外，它们之间的交往或者不存在，或者很有限，或是间断的和紧张的。历史学家用来描述这些交往的词——“遭遇”，准确地表达了它们的性质。（注21）文明被时间和空间分隔开来。只有数量很少的文明存在于同一时期，而且，正像施瓦茨和艾森施塔特所论证的，在轴心时代和前轴心时代之间存在着重大的差别，其差别在于它们是否承认“超验的秩序和世俗的秩序”之间的区别。轴心时代的文明不像它们的前辈，具有被一个独特的知识阶级所传播的超验神话，这个阶级的组成是“犹太人的预言家和祭司、希腊的哲学家和诡辩家、中国的文人术士、印度的婆罗门、佛教的桑加和伊斯兰教的乌理玛（Ulema）”。（注22）随着一个文明的陨落和经过一个中断期另一代继承者的兴起，一些宗教目睹了两代或三代隶属文明。图2.1是依时间顺序排列的主要欧亚文明之间关系的简图（根据卡罗尔·奎格利的图表复制）。

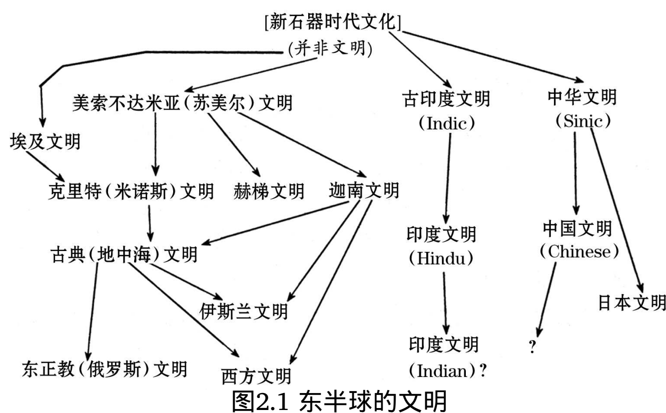


图2.1 东半球的文明

资料来源：卡罗尔·奎格利：《文明的演变：历史分析导论》（印第安纳波利斯：自由出版公司，第2版），第82页。

文明也在地理上相互分离。公元1500年以前，安第斯文明和中美洲文明与其他文明之间以及相互之间几乎没有交往。尼罗河流域、印度河流域、底格里斯河和幼发拉底河流域，以及黄河流域的早期文明，也相互没有影响。东地中海、西南亚和北印度地区的文明之间的交往最终的确增多了，然而，分隔文明的距离和有限的克服距离的交通工具，限制了交流和商业关系。虽然在地中海和印度洋上有一些海上通商，但"旅行的有效手段是穿越平原的马匹，而不是海上航船，像公元1500年以前一样，世界上相互分离的文明靠它们而彼此之间维持着微小的联系"。（注23）

思想和技术从一个文明传到另一个文明，但这常常历时几个世纪之久。最重要的并非由征服所引起的文化传播，也许是佛教被传到中国，这发生在它发源于印度北部大约600年之后。公元8世纪中国发明了印刷术，11世纪发明了活版印刷，但直到15世纪这一技术才传到欧洲。造纸术公元2世纪出现于中国，7世纪传到日本，8世纪向西传播到中亚，10世纪到北非，12世纪到西班牙，13世纪到北欧。中国的另一项发明——火药，产生于9世纪，几百年后它才传到阿拉伯国家，14世纪才到达欧洲。（注24）

文明之间最引人注目的和最重要的交往是来自一个文明的人战胜、消灭或征服来自另一个文明的人。这些交往一般来说不仅是暴力的，还是短暂的，而且仅仅是断断续续地发生的。从公元7世纪开始，伊斯兰和西方之间以及伊斯兰和印度之间确实发展了相对持续的和时而强化的文明间交往。然而，大多数商业、文化和军事的相互作用发生在文明内部。例如，虽然印度和中国偶尔受到外族（莫卧尔人、蒙古人）的入侵和奴役，但这两个文明在自己的文明内部都有漫长的"战国时代"。同样，希腊人相互之间的战争和贸易要比他们同波斯人或其他非希腊人之间的更频繁。

冲击：西方的兴起。欧洲基督教文明作为一个独特的文明最早出现于8世纪和9世纪。然而，几百年间，它在文明程度上落后于许多其

他文明。唐、宋、明朝时期的中国、8—12世纪的伊斯兰世界、8—11世纪的拜占庭，在财富、领土、军事力量以及艺术、文学和科学成就上都远远超过了欧洲。（注25）11—13世纪之间，欧洲人热情而系统地借鉴了“来自更高的伊斯兰文明和拜占庭文明的适当因素，同时使这一遗产适应于西方的特殊条件和利益”，在此推动下，欧洲文明开始发展。同一时期，匈牙利、波兰、斯堪的纳维亚和波罗的海沿岸皈依了西方基督教，随后又接受了罗马法和西方文明的其他方面，西方文明的东部边界从而稳定了下来，并从此固定在那儿而无重大的改变。12和13世纪期间，西方人千方百计地扩大对西班牙的控制，而且确实建立了对地中海的有效统治。然而，其后土耳其势力的兴起引起了“西方欧洲的第一个海外帝国”的垮台。（注26）不过到1500年，欧洲顺利地进行了文化上的文艺复兴，社会多元主义、扩大的商业和技术成就为一个全球政治的新纪元提供了基础。

文明之间断断续续的或有限的多方向的碰撞，让位于西方对所有其他文明持续的、不可抗拒的和单方向的冲击。15世纪结束时欧洲人终于从摩尔人手中重新夺回了伊比利亚半岛，葡萄牙人开始了对亚洲的渗透，西班牙人开始了对美洲的渗透。在其后的250年间，整个西半球和亚洲的一些重要部分都被置于欧洲的统治和控制之下。18世纪末，欧洲首先撤回了对美国，尔后是对海地的直接控制；然后大部分拉丁美洲起而反抗欧洲的统治并获得了独立。然而，19世纪后半叶，重整旗鼓的西方帝国主义扩大了西方对几乎整个非洲的统治，巩固了西方在南亚次大陆和亚洲其他地区的控制，到20世纪初，除土耳其之外的整个中东实际上都直接或间接地受到西方的控制。1800年欧洲人或前欧洲的殖民地（在南美和北美）控制了地球表面土地的35%，1878年这一数字为67%，1914年为84%。到1920年，当奥斯曼帝国被英国、法国和意大利瓜分时，这一比例进一步提高。1800年英帝国包括150万平方英里的土地和2000 万人口。到1900年，维多利亚女王时代的“日不落”英帝国包括了1100万平方英里土地和3.9亿人口。（注27）在欧洲扩张的过程中，安第斯和中美洲文明被有效地消灭

了，印度文明和伊斯兰文明同非洲文明一起被征服，中国受到渗透并从属于西方的影响。只有俄罗斯、日本和埃塞俄比亚这三个在高度中央集权的帝国权威统治下的文明得以抵制西方的冲击，并维持了有意义的独立存在。400年之久的文明间关系是由其他社会对西方文明的从属所构成的。

这一独特的和急剧的发展的原因是：西方社会结构和阶级关系的发展；城市和商业的兴起；西方社会的权力在各等级和贵族之间、世俗权威和宗教权威之间的相对分散；西方各民族的民族意识的觉醒以及国家行政机构的发展。然而，西方扩张的直接根源是技术：发明了到达距离遥远的民族的航海工具，发展了征服这些民族的军事能力。正如杰弗里·帕克所观察到的，"'西方的兴起'在很大程度上依赖于使用武力，依赖于下述事实：欧洲人及其海外对手之间的军事力量对比稳定地有利于前者……西方人在1500—1750年期间成功地创造出第一批全球帝国的要诀，恰恰在于改善了发动战争的能力，它一直被称为'军事革命'。"西方军队的组织、纪律和训练方面的优势，以及随后因工业革命而获得的武器、交通、后勤和医疗服务方面的优势，也促进了西方的扩张。（注28）西方赢得世界不是通过其思想、价值观或宗教的优越（其他文明中几乎没有多少人皈依它们），而是通过它运用有组织的暴力方面的优势。西方人常常忘记这一事实；非西方人却从未忘记。

到1910年，世界在政治上和经济上比以往人类历史上的任何时期都更加联为一体。国际贸易占世界总产值的比例高于以往任何时期，而且直到20世纪70年代和80年代之前没有再次接近于这一比例。那时国际投资占总投资的比例也高于其他任何时期。（注29）此时，文明意味着西方文明，国际法意味着源自格劳修斯2.3传统的西方国际法，国际体系是西方的威斯特伐利亚体系，其主体是主权而文明化的民族国家及其所控制的殖民地领土。

这一由西方所确定的国际体系的出现，是公元1500年以后的几个

世纪中全球政治的第二个重大发展。除了同非西方社会之间以控制—从属模式相互作用之外，西方各社会之间也在更平等的基础上相互作用。这些在一个单一文明内的政治实体之间的相互作用，与那些曾发生在中国、印度和希腊文明内部的相互影响非常相似。它们建立在包含“语言、法律、宗教、行政实践、农业、土地占有制，也许还有亲族”的文化同质性之上。欧洲人“具有共同的文化，并通过有活力的贸易网络、人员的不断流动和统治家族之间的大量联姻而维持着广泛的交往”。他们实际上也无休止地相互打仗；在欧洲国家中和平只是例外而不是常态。（注30）虽然在这一时期的大部分时间里，奥斯曼帝国控制着常常被看作是欧洲的四分之一的部分，但人们并不认为这个帝国是欧洲国际体系的一个成员。

西方文明内部的政治受巨大的宗教分裂以及宗教战争和王朝战争的制约达150年之久。在威斯特伐利亚条约签订后的另一个150年中，西方世界的冲突在很大程度上是君主或皇帝、绝对君主和立宪君主之间的冲突，他们都试图扩大自己的官僚机构、军队、商业经济力量，以及最重要的是，扩大他们所统治的领土。在他们创建民族国家的过程中，以法国革命为开端，主要的冲突变成了民族之间的而不是君主之间的冲突。正如R. R. 帕尔默1793年所指出的，“国王之间的战争结束了；民族之间的战争开始了。”（注31）这一19世纪的模式一直延续到第一次世界大战。

1917年，由于俄罗斯革命，民族国家冲突之外又加上了意识形态冲突，首先是法西斯主义、共产主义和自由民主之间的冲突，然后是后两者之间的冲突。在冷战中，这些意识形态体现在两个超级大国的身上，两者都根据自己的意识形态来确定自己的认同，两者又都不是欧洲传统意义上的民族国家。马克思主义首先在俄罗斯，然后在中国和越南掌握了政权，这代表了从欧洲国际体系向后欧洲多文明体系过渡的阶段。马克思主义是欧洲文明的产物，但它既没有在那儿扎根，也没有在那儿取得成功。而现代化的和革命的精英把它引入到非西方

社会；列宁、毛泽东和胡志明使它适应了他们的目的，并用它来向西方的权力挑战，来动员其人民，坚持民族认同以及自己国家对西方的自主。然而，这一意识形态在苏联的垮台以及它在中国和越南的实质性改编，并不一定意味着它们将引进另一个西方意识形态——自由民主。作出这种假设的西方人可能因非西方文化的创造性、恢复力和个性而感到意外。

相互作用：一个多文明的体系。因此，在20世纪，文明之间的关系从一个文明对所有其他文明单方向影响所支配的阶段，走向所有文明之间强烈的、持续的和多方向的相互作用的阶段。前一时期文明间关系的两个主要特征都开始消失。

首先，历史学家所钟爱的短语“西方的扩张”终结了，“对西方的反抗”开始了。西方的力量相对于其他文明的力量不规则地下降了，虽然时有中断和倒转。1990年的世界地图与1920年的世界地图很少有相似之处。军事和经济力量的对比以及政治影响的对比发生了变化（在以后的一章中将对此作更详细的探讨）。西方仍然具有对其他社会的重要影响，但是西方与其他文明之间的关系日益受到西方对其他文明发展的反应的制约。非西方社会远不只是西方创造的历史的客体，而是日益成为它们自己的历史和西方的历史的推动者和塑造者。

第二，由于这些事态发展，国际体系超越了西方，成为多文明的。同时，西方国家之间的冲突——它几个世纪以来一直支配着这个体系——消失了。20世纪后期，西方作为一个文明步出了其发展的“战国”阶段，走向其“普遍国家”的阶段。20世纪末，当西方的民族国家黏合为欧洲和北美的两个半普遍的国家时，这一阶段仍然没有完成。然而，这两个实体及其组成单位，被正式的和非正式的机构纽带构成的一个极其复杂的网络结合在了一起。以前文明的普遍国家是帝国，但自从民主制成为西方文明的政治形式以来，正在出现的西方文明的普遍国家便不再是帝国，而是联邦、邦联以及国际政权和组织的混合物。

20世纪重大的政治意识形态包括自由主义、社会主义、无政府主义、社团主义、马克思主义、共产主义、社会民主、保守主义、国家主义、法西斯主义和基督教民主。它们在一点上是共同的，即它们都是西方文明的产物。没有任何一个其他文明产生过一个重要的政治意识形态。然而，西方从未产生过一个主要的宗教。世界上的伟大宗教无不是非西方文明的产物，而且，在大多数情况下是先于西方文明产生的。当世界走出其西方阶段时，代表晚期西方文明的意识形态衰落了，它们的地位被宗教和其他形式的以文明为基础的认同和信奉所取代。西方文明的特有产物——威斯特伐利亚条约所造成的宗教与国际政治的分离——正在走向终结，正如爱德华·莫蒂默所指出的，宗教“越来越可能侵入国际事务”。（注32）西方所造成的文明间的政治思想冲突正在被文明间的文化和宗教冲突所取代。

全球政治地理因此从1920年的一个世界走向20世纪60年代的三个世界，然后走向20世纪90年代的6个以上的世界。与此相伴随的是，1920年的西方全球帝国收缩为20世纪60年代的较有限的“自由世界”（它包括许多反对共产主义的非西方国家），然后进一步收缩为20世纪90年代的更为有限的“西方”。这一变化在用词上反映在1988到1993年之间使用意识形态的术语“自由世界”的减少和使用文明的术语“西方”的增多上（见表2.1）。它也表现在越来越多地把伊斯兰教当作一个文化—政治现象来提及，以及越来越多地提到“大中华”、俄罗斯及其“近邻”和欧洲联盟所有这些带有文明内容的术语。在这第三个阶段，文明间的关系比它们在第一个阶段更为频繁和紧张，也比它们在第二个阶段更为平等和互惠。同样，与冷战时代不同，西方和其他文明之间、许多非西方文明之间，没有一个单一的分裂占支配地位，而是存在着多种分裂。

赫德利·布尔认为，“当两个或两个以上的国家相互之间有充分的交往，而且对相互的决定有充分的影响，以使它们至少在某种程度上作为整体的部分来行动时”，一个国际体系就出现了。然而，只有当

一个国际体系中的国家具有“共同利益和共同价值观”，“认为它们都受一套共同规则的约束”，“有共同的机构运作”时，才存在一个国际社会。像它的前辈苏美尔、古希腊、公元前1世纪希腊、中国、印度和伊斯兰国际体系一样，17至19世纪的欧洲国际体系也是一个国际社会。19至20世纪期间，欧洲的国际体系扩大到实际上包括了其他文明的所有社会。一些欧洲的体制和实践也被输出到这些国家。然而，这些社会仍然缺乏支撑欧洲国际社会的共同文化。根据英国的国际关系理论，世界因此是一个发展良好的国际体系，但至多是一个非常原始的国际社会。

每一个文明都把自己视为世界的中心，并把自己的历史当作人类历史主要的戏剧性场面来撰写。与其他文明相比较，西方可能更是如此。然而，这种单一文明的观点在多文明的世界里日益不相关和无用。研究文明的学者长期以来承认这一自明之理。1918年，施本格勒谴责流行于西方的把历史简单地划分为古代、中世纪和近代阶段的狭隘的历史观，指出它仅仅适用于西方。他说，有必要用哥白尼的研究方法来代替这一“托勒密的历史研究方法”，并用“大量强大文化的戏剧性场面”来代替“历史直线式发展的空洞虚构”，（注34）几十年后，汤因比严厉批评了表现在“自我中心的错觉”中的西方的“狭隘和傲慢”，即认为世界环绕着西方旋转，存在着“不变的东方”，以及“进步”是不可避免的。像施本格勒一样，他不愿承认历史的单一性的假设，即这样一个假设：“只存在着一条文明之河，那就是我们自己的，所有其他的文明之河都或者从属于它，或者消失在荒漠之中。”（注35）在汤因比之后50年，布罗代尔同样强调需要努力寻找一个更广阔的视野，并理解“世界上伟大的文化冲突和世界文明的多样性”。（注36）然而，这些学者所警告过的错觉和偏见依然存在，而且到20世纪末已膨胀为普遍的和狭隘的自负，自以为欧洲的西方文明现在是世界的普遍文明。

表2.1 使用“自由世界”和“西方”两个词汇的情况

	提到的次数		百分比的变化
	1988	1993	
纽约时报			
自由世界	71	44	—38
西方	46	144	+213
华盛顿邮报			
自由世界	112	67	—40
西方	36	87	+142
国会记录			
自由世界	356	114	—68
西方	7	10	+43

资料来源：Lexis/Nexis。提到的次数是关于或包含“自由世界”或“西方”这两个术语的文章数量。凡提到“西方”之处都检验过其出处的适当性，以确保提到“西方”时是指一个文明或一个政治实体。

第三章 普世文明？现代化与西方化

普世文明：含义

一些人认为，现时代正在目睹奈保尔所说的“普世文明”的出现。（注1）那么普世文明的含义是什么？这一观点暗示，总的来说，人类在文化上正在趋同，全世界各民族正日益接受共同的价值观、信仰、方向、实践和体制。更具体地说，这一观点可能意味着一些深刻但不恰当，恰当但不深刻，以及既不恰当又不深刻的事情。

首先，实际上在所有的社会里，人类都具有某些共同的基本价值观，如把谋杀看作是罪恶；也具有某些共同的基本体制，如某种形式的家庭。大多数社会的大多数人民具有类似的“道德感”，即“浅层”的关于什么是正确和谬误的基本概念的最低限度道德。（注2）如果这就是普世文明的含义，那么它既是深刻的又是根本重要的，但是它既不是新鲜的也不是相关的。如果人们在历史上共有少数基本的价值观和体制，这可能解释人类行为的某些永恒的东西，但却不能阐明或解释人类行为的变化所构成的历史。此外，如果普世文明对于所有的人类存在都适用，那么我们用什么词来称呼人类这一层面之下的主要的人类文化群体呢？人类被划分为一些次群体——部落、民族和一般被称为文明的更广泛的文化实体。如果文明一词被提高到和被限于人类作为一个整体所共有的东西，人们就必须或者发明一个新词来指人类整体层次之下的最大的文化群体，或者假设这些大的但非人类范围的群体消失了。例如，瓦茨拉夫·哈韦尔曾指出，“我们现在生活在一个单一的全球文明中”。它“不过是一块薄板”，“覆盖或掩藏了各种各样的文化、民族、宗教、历史传统和历史上形成的态度，所有这些在某种意义上说都存在于它‘之下’”。（注3）然而，把“文明”仅限于全球层面和把那些在历史上总是被称为文明的最大的文化实体叫作“文化”或“次文明”，只会造成语义上的混乱。3.1

其次，“普世文明”一词可以用来指文明化社会所共有的东西，如城市和识字，这些使它们区别于原始社会和野蛮人。当然，这是18世

纪时这一词的独特含义，而且正是在这一意义上说普世文明正在出现，它使各种人类学家和其他带着惊慌看待原始人群消失的人感到恐惧。文明在这一意义上说已在整个人类的历史上逐步扩张，文明本身的传播与多元文明的存在并不矛盾。

第三，“普世文明”一词可以指西方文明中的许多人和其他文明中的一些人目前所持有的假定、价值观和主张。这可以被称为达沃斯文化。每年大约有1000名商人、银行家、政府官员、知识分子和记者从几十个国家聚集到瑞士达沃斯的世界经济论坛。几乎所有这些人都有物理学、社会学、商学或法学的学位，从事文字或数字工作，英语相当娴熟，受雇于政府、公司和学术机构，有着广泛的国际交往，时常在他们自己的国家之外旅行。他们一般具有对个人主义、市场经济和政治民主的共同信念，这些也是西方文明中的人所共有的。达沃斯人控制了几乎所有的国际机构，许多世界管理机构，以及大量的世界政治和军事职位，达沃斯文化因此极为重要。然而，在世界范围内有多少人共有这种文化？在西方之外，可能不到5000万人，即少于世界人口的1%，也可能少至世界人口0.1%的人。它远不是普遍的文化，而且那些在达沃斯文化方面有共同性的领导人不一定在他们自己的社会确保权力控制。正如赫德利·布尔所指出的，“共同的知识文化只存在于精英层次：它在许多社会中根基很浅……（而且）值得怀疑的是，它是否甚至在外交层面上包含被称为共同的道德文化或一套共同价值观的东西，以此与共同的知识文化相区别。”（注4）

第四，一种思想得到了发展，即：西方消费模式和大众文化在全世界的传播正在创造一个普世文明。这种论点既不是基本的也不是相关的。历史上文化时尚一直是从一个文明传到另一个文明。一个文明中的革新经常被其他文明所采纳。然而，它们只是一些缺乏重要文化后果的技术或昙花一现的时尚，并没有改变文明接受者的基本文化。文明接受者之所以“接纳”这些进口，或者因为它们是新奇的，或者因为它们是被强加的。在过去的一些世纪里，西方世界经常出现对来自

中国文化或印度文化的各种物品的渴慕热潮。19世纪，在中国和印度，来自西方的文化变得流行起来，它们似乎反映了西方的实力。说什么通俗文化和消费品在世界上的流行，代表了西方文明的胜利，这一论点反而使西方文化变得无足轻重。西方文明的本质是大宪章（Magna Carta）而不是“大麦克”（“巨无霸”Magna Mac）。非西方人可能接受后者，但这对于他们是否接受前者来说没有任何意义。

这一论点对于他们对待西方的态度来说也没有意义。在中东的某个地方，几名年轻人完全可以穿着牛仔裤，喝着可乐，听着摇滚乐，但他们却可能在向麦加顶礼膜拜的间隙，造好一枚炸弹去炸毁一架美国飞机。20世纪70年代和80年代期间，美国人消费了成百万的日本轿车、电视机、照相机和小电器，却没有变得“日本化”，相反却变得与日本更加敌对。只有幼稚的妄自尊大才会导致西方人假设非西方人会通过获得西方商品而变得“西方化”。试想，当西方人把他们的文明等同于充气饮料、褪色的裤子和油腻的食品时，关于西方，这告诉了世界什么呢？

关于普遍大众文化的论点稍微复杂些的版本，一般没有把注意力集中在消费品上，而是集中在传媒上，集中在好莱坞而不是可口可乐上。美国对全球电影、电视和录像业的控制甚至超过了它对飞机制造业的控制。1993年全世界最受关注的100部影片中有88部是美国片，两家美国组织和两家欧洲组织控制了全球范围的新闻收集和新闻传播。（注5）这一情况反映了两个现象。第一是人类对爱情、性、暴力、神秘事物、英雄主义和财富的普遍兴趣，第二是受利益驱使的公司，主要是美国公司，利用这些兴趣来达到自身目的的能力。然而，几乎没有或完全没有证据证明下述假设：普遍的全球通信的出现正在导致观点和信仰的趋同。正如迈克尔·弗拉霍斯所说，“娱乐不等于文化转变。”第二，人们根据自己先前存在的价值观和观点来解释这些通信。基肖尔·马赫布巴尼注意到，“当同样的视觉形象跨越全球同时进入千家万户的起居室时，它激起了一些彼此相反的看法。当巡航导

弹击中巴格达时，西方的起居室里一片欢呼。生活在这之外的人都认为西方将迅速对非白种的伊拉克人或索马里人，而不是对白种的塞尔维亚人给予惩罚，但是用任何标准来衡量后者都是危险的标志。”（注6）

全球通信是西方权力最重要的当代表现形式之一。然而西方的这一霸权鼓励了非西方社会中的民粹主义政治家谴责西方的文化帝国主义，并集结他们的公众来保护其本土文化的延续和完整。因此，西方控制全球通信的程度是非西方民族对西方不满和敌视的重要根源。此外，到20世纪90年代初，非西方社会中的现代化和经济发展，正在导致出现一些迎合那些社会独特口味的地方的和地区的传媒业。（注7）例如，到1994年，CNN（美国有线电视新闻公司）估计它拥有5500万潜在的收视者，即世界人口的1%（令人惊异地等于达沃斯文化人的数量，而且无疑在很大程度上与这些人相重合），而且它的董事长预测，其英语广播可能最终会吸引2%—4%的市场。然而，地区的（即文明的）网络将会出现西班牙语、日语、阿拉伯语、法语（为西非）和其他语言的广播。三位学者得出结论说：“建立全球统一的新闻编辑室仍然是一个空想。”（注8）罗纳德·多尔就外交家和公共官员中出现的全球知识文化提出了一个令人印象深刻的看法。然而，甚至他也对被强化了的通信的影响作出了一个非常有限度的结论：“在其他事情相同的情况下，通信密度的增加将确保民族之间，至少是中间阶级之间，或更至少是世界的外交官之间同伴感基础的扩大”，不过他补充说，“一些可能不相同的事情的确会是非常重要的。”（注9）

语言。任何文化或文明的主要因素都是语言和宗教。如果一种普遍的文明正在出现，那就应当有出现一种普遍语言和普遍宗教的趋势。人们常常提出普遍语言的要求。《华尔街日报》的一位编辑就提出，“世界语言是英语”。（注10）这可能意味着两件事，其中只有一件可能支持普世文明的论点。它可以意味着世界人口有越来越大的比例说英语。但不存在任何证据支持这一命题，确实可以找到的最可靠的

证据（无可否认它们不可能非常精确）恰好显示了相反的情况。所能得到的涵盖了30年以上的数据（1958—1992），显示出世界上语言使用的整个模式并没有发生急剧的变化，而讲英语、法语、德语、俄语和日语的人口比例却有了显著的下降，讲汉语普通话的人口比例有较小的下降，讲印地语、马来—印度尼西亚语、阿拉伯语、孟加拉语、西班牙语、葡萄牙语和其他语言的人口比例则有所增长。世界上讲英语的人在讲至少有100万人所使用的各种语言的人口中所占的比例从1958年的9.8%下降到1992年的7.6%，（见表3.1）。世界人口中讲五种主要的西方语言（英语、法语、德语、葡萄牙语、西班牙语）的比例从1958年的24.1%下降到1992年的20.8%。1992年，世界人口中的15.2%讲汉语普通话，大约两倍于讲英语的人口，而且还有另外3.6%的人口讲其他形式的汉语（见表3.2）。

表3.1 讲主要语言的人

（占世界人口的百分比*）

年度 语言	1958	1970	1980	1992
阿拉伯语	2.7	2.9	3.3	3.5
孟加拉语	2.7	2.9	3.2	3.2
英语	9.8	9.1	8.7	7.6
印地语	5.2	5.3	5.3	6.4
汉语普通话	15.6	16.6	15.8	15.2
俄语	5.5	5.6	6.0	4.9
西班牙语	5.0	5.2	5.5	6.1

*讲100万以上的人口所使用的各种语言的总人数。

资料来源：比例数是从设在西雅图的华盛顿大学心理学系的西德尼·卡伯特教授所汇编的数据，根据讲100万以上的人口所使用的各种语言的人数和逐年发表在《世界年鉴和事实》（World Almanac and Book of Facts）上的报告中的数据计算出来的。他的估计包括讲“母语”者和讲“非母语”者，其来源是全国人口统计、人口抽样调查、无线电和电视广播调查，人口增长数据，第二手研究和其他来源。

表3.2 讲主要的汉语和西方语言的人

	1958		1992	
语言	讲该语言的人数（单位 100 万）	占世界人口的百分比	讲该语言的人数（单位 100 万）	占世界人口的百分比
普通话	444	15.6	907	15.2
广东话	43	1.5	65	1.1
吴语	39	1.4	64	1.1
闽语	36	1.3	50	0.8
客家话	19	0.7	33	0.6
汉语	581	20.5	1119	18.8
英语 278	278	9.8	456	7.6
西班牙语	142	5.0	362	6.1
葡萄牙语	74	2.6	177	3.0
德语	120	4.2	119	2.0
法语	70	2.5	123	2.1
西方语言	684	24.1	1237	20.8
世界总数	2845	44.5	5979	39.4

资料来源：比例数是从设在西雅图的华盛顿大学心理学系的西德尼·卡伯特教授所汇编的数据，根据讲100万以上的人口所使用的各种语言的人数和逐年发表在《世界年鉴和事实》（World Almanac and Book of Facts）上的报告中的数据计算出来的。他的估计包括讲“母语”者和讲“非母语”者，其来源是全国人口统计、人口抽样调查、无线电和电视广播调查，人口增长数据，第二手研究和其他来源。

从一种意义上说，对于世界上92%的人来说是外语的语言，不可能是世界语言。然而从另一种意义上说，如果它是来自不同的语言群体和文化的人用来彼此交流的语言，如果它是世界的通用语言，或者用语言学的术语来说，是世界上主要的“更广泛交流的语言”（Language of wider Communication）（LWC），那就也可以这么说。（注11）需要彼此交流的人们不得不寻找交流的工具。在一个层面上。他们可以依赖于受过特殊训练的专业人员，这些人可以熟练地使用两种以上的语言来作口译和笔译。但这是不方便的，花费的时间和代价是昂贵的。因此，在整个历史上，不断出现通用语言，在古代世界和中世纪世界是拉丁语，在西方几个世纪中是法语，在非洲的许多地区是斯瓦希里语，20世纪后半叶，在全世界的大部分地区是英语。外交家、商人、科学家、旅游者和为他们服务的餐饮业、飞机驾驶员和空中交通控制人员，彼此需要某些有效的交流手段，现在这在很大程度上是英语。

从这一意义上说，英语是世界上进行知识交流的方式，正如公历是世界的计时方式，阿拉伯数字是世界的计数方式，以及对于世界上的大部分地区来说，公制（米制）是世界的度量方式一样。然而，用这种方式使用英语是在进行文化间的知识交流；它的前提是存在着相互分离的文化。通用语言是处理语言差异和文化差异的方式，而不是消灭它们的方式。它是交流的工具，而不是认同和社会群体的根源。日本的银行家和印度尼西亚的商人彼此用英语交谈，并不意味着他们之中的任何一个人盎格鲁化或西方化了。讲德语和法语的瑞士人用英语相互交流的可能性，不亚于他们使用两种国语中的任何一种，这同样也不意味着他们盎格鲁化了。同样，英语作为一种辅助国语在印度被保留了下来，尽管尼赫鲁不赞成这样做。这证明了印度非印地语民族保存自己语言和文化的强烈愿望，以及印度仍然作为一个多语言社会的必要性。

正如著名的语言学家乔舒亚·菲什曼所观察到的，如果人们认为一种语言不与某一特殊的种族群体、宗教或意识形态相一致，那它就更可能被当作共同语言或LWC来接受。过去，英语有许多这样的特点。更晚些，英语已“非民族化了”（或最小程度地民族化了），正如以往阿卡德语、阿拉米语（古代西亚的通用语言——译者注）、希腊语和拉丁语所经历的那样。下述情况是“英语作为一种例外的语言相对较好运气的一部分：在过去的大约四分之一世纪里，人们并没有把英语的英国本源或美国本源放到一个种族的或意识形态的背景下加以广泛的或深入的考察”。（注12）使用英语来作知识交流因而有助于维持民族相互分离的文化认同，并且确实加强了这种认同。正是由于人们想要保存他们自己的文化，他们才使用英语来同具有其他文化的民族交流。

全世界讲英语的人也在日益讲不同的英语。英语已经被非本土化了，而且它吸收了使它区别于英国英语和美国英语的地方色彩。在极端的情况下，这使得那些英语几乎彼此不可理解，就像是汉语的各种

变种所遇到的情况那样。尼日利亚皮钦英语、印度英语和另一些形式的英语正在被并入它们各自的本土文化，而且可以假定，它们将继续保持自己的区别，以便成为既有联系而又独特的语言，甚至会像各种罗曼语从拉丁语演变出来那样。然而，与意大利语、法语和西班牙语不同，这些从英语中产生出来的语言或者将只是社会一小部分人所使用的语言，或者将主要被用于特殊语言群体之间的交流。

可以在印度看到所有这些过程。例如，1983年印度73300万人口中有1800万讲英语，1991年86700万人口中有2000万讲英语。这样，印度人口中讲英语的比例相对稳定在大约2%—4%。（注13）在范围相当狭窄的精英之外，英语甚至不是通用语言。两位新德里大学的英语教授宣称，“基本的现实是，当一个人从克什米尔南下旅行到坎尼亚库马里的最南端时，最好的交流手段是某种形式的印地语，而不是英语。”此外，印度英语正在吸收许多自己的独特特点：它正在被印度化，或者毋宁说，随着带不同地方口音的各种讲英语者之间差异的发展，它正在变得地方化。（注14）英语之被吸收进印度文化，正如梵语和波斯语从前之被吸收进印度文化一样。

历史上，语言在世界上的分布反映了世界权力的分配。使用得最广泛的语言——英语、汉语普通话、西班牙语、法语、阿拉伯语和俄语，都是或曾是帝国的语言，这些帝国曾积极促进其他民族使用它们的语言。权力分配的变化产生了语言使用的变化。在全世界，“两个世纪以来英国和美国殖民的、商业的、工业的、科学的和财政的权力在高等教育、政府、贸易和技术方面留下了相当大的遗产”。（注15）英国和法国坚持在其殖民地使用自己的语言。然而，大多数前殖民地在独立之后，都在不同程度上努力用本土语言来代替帝国语言，并取得了不同程度的成功。在苏联的全盛期，俄语是从布拉格到河内的通用语言。由于俄罗斯权力的衰落，把俄语作为第二语言来使用者相应减少了。像在其他形式的文化中一样，日益增长的权力既引起人民对本国语言的维护，又刺激其他人学习该语言。在柏林墙倒塌后的令人

兴奋的日子里，统一了的德国仿佛是个新的庞然大物，一个引人注目的趋势是，那些英语娴熟的德国人在国际会议上说德语。日本的经济力量刺激了非日本人学日语，中国经济的发展正在产生类似的汉语热。汉语正在迅速取代英语成为香港的主导语言，（注16）而且鉴于海外华人在东南亚的作用，汉语已经成为这一地区许多国际商业交易中使用的语言。随着西方实力相对于其他文明逐渐衰落，其他社会中使用英语和其他西方语言，以及用它们来进行各社会间交流的情况，也将缓慢减少。假如在遥远未来的某一天，中国取代了西方成为世界占优势的文明，英语作为世界的共同语言就将让位于汉语普通话。

前殖民地走向独立并获得独立时，宣扬或使用本土语言、压制帝国语言，是民族主义精英使自己区别于西方殖民主义者和确定自己认同的一种方式。然而，独立以后，这些社会中的精英又需要使自己区别于其社会的普通人民。掌握熟练的英语、法语或其他西方语言使他们做到了这一点。结果，非西方社会的精英与西方人之间和彼此之间交流的能力常常胜于他们与自己社会的人民交流的能力（这种局面像是在17和18世纪的西方国家，其时来自不同国家的贵族能够轻易地用法语相互交流，但他们却不会说自己语言的方言）。非西方国家中似乎正在出现两个相反的趋势。一方面，在大学层次上英语日益被用来装备大学生，以便他们在全球资本和市场的竞争中有效地发挥作用。另一方面，社会和政治压力使得本土语言的使用更加普遍，阿拉伯语在北非代替了法语。乌尔都语在巴基斯坦取代了英语作为官方语言和教育语言，本土语言的媒体在印度代替了英语媒体。1948年印度教育委员会预见了这一发展，当时它指出："使用英语……把人民分裂成两个民族，少数统治者和多数被统治者，一个民族不能讲另一民族的语言，而且相互不理解。"40年后，坚持把英语作为精英语言的做法证实了这一预测，并在"一个建立在成年人选举权基础上的、运作着的民主制中，制造了一个反常现象……讲英语的印度和有政治意识的印度越来越分道扬镳"，这刺激了"懂英语的少数上层人士和那些不懂英语却享有选举权的数百万民众之间的紧张状态"。（注17）随着非西

方社会建立起民主体制和这些社会中的人民更广泛地参与行政管理，对西方语言的使用下降了，本土语言变得更为流行。

苏联的解体和冷战的结束促进了原先被压制和遗忘了的语言的传播及其活力的恢复。在大多数苏联共和国中，人们作出了重大的努力来使其传统语言复苏。爱沙尼亚语、拉脱维亚语、立陶宛语、乌克兰语、格鲁吉亚语和亚美尼亚语现在是这些独立国家的国语。在穆斯林共和国中发生着类似的对本国语言的维护，阿塞拜疆人、吉尔吉斯斯坦人、土库曼斯坦人、乌兹别克斯坦人的书写方式从其前俄罗斯主人的西里尔书写方式改变为其土耳其亲族的西方书写方式，而讲波斯语的塔吉克斯坦则采用了阿拉伯的书写方式。另一方面，塞尔维亚人现在把他们的语言称作塞尔维亚语，而不是塞尔维亚一克罗地亚语，并从他们天主教敌人的西方书写方式改变为他们俄罗斯亲族的西里尔书写方式。并行的现象是，克罗地亚人现在把他们的语言称为克罗地亚语，并正试图从中清洗土耳其语词汇和其他外来词汇，而在波斯尼亚，“因奥斯曼帝国在巴尔干半岛各国统治450年而遗留下来的语言沉淀”——同样的“土耳其语和阿拉伯语的外来语，却重新流行”。（注18）语言正在被重新组合和重建，以使之与文明认同和文明界线相一致。随着权力的分散，使用本土语言而引起的混乱蔓延开来。

宗教。一种普遍宗教出现的可能性比一种普遍语言出现的可能性大不了多少。20世纪末宗教在世界各地出现了全球性的复兴（见本书第四章最后一节），这一复兴包含了宗教意识的加强和原教旨主义运动的兴起，它因此扩大了宗教之间的差异。宗教复兴不一定包含信奉不同宗教的人口的重大变化。关于信教者的数据甚至比关于讲某种语言者的数据更不完整，也更不可靠。表3.3的数据引自一份被广泛使用的资料，这些数据和其他一些数据表明，全世界信奉各种宗教者的相对数量在本世纪没有发生急剧的变化。这一资料所记录的最大的变化是被划分为“非教徒”和“无神论者”的人数比例从1900年0.2%增加到1980年20.9%。可以确信，这可能反映了脱离宗教的重大变化和

1980年的宗教复兴尚在积蓄力量。然而，这一20.7%的非信徒的增长比例几乎可以同被划分为“中国民间宗教”的信奉者的下降比例相比，后者从1900年的23.5%下降到1980年的4.5%。这些实际上相等的增长和下降表明，随着共产主义的来临，中国的大量人口从民族宗教的信徒被重新划分为非信徒。

这些数据确实显示出信奉两个主要的具有改宗力的宗教，即伊斯兰教和基督教的世界人口比例在这80年中有所增长。西方基督教徒1900年估计占世界人口的26.9%，1980年占30%。穆斯林增加得更快，从1900年的12.4%增加到1980年的16.5%，或者依另一个估计为18%。在20世纪的最后几十年中，伊斯兰教和基督教的信徒人数在非洲有很大的增长，在韩国也发生了人们皈依基督教的重大变化。在迅速实现现代化的社会里，如果传统宗教不能适应现代化的需要，西方基督教和伊斯兰教就会有传播的潜力。在这些社会中，西方文化最成功的主角不是新古典经济学家、富有使命感的民主主义者或多国公司的经理人员。他们是而且很可能继续是基督教的传教士。无论是亚当·斯密，还是托马斯·杰斐逊，都不能满足城市移居者和第一代中学毕业生的心理、感情、道德和社会需要。虽然耶稣基督可能也满足不了他们，但他可能有更好的机会。

然而，从长期来说，穆罕默德会占上风。基督教主要是通过使人皈依来传布，而伊斯兰教则通过使人皈依和人口繁殖来传布。20世纪80年代基督徒在世界上的增长比例在达到大约30%后稳定下来，现在开始下降，到2025年可能占世界人口的将近25%。世界上穆斯林人口由于极高的人口增长率（见第五章），将继续急剧增长，大约在世纪之交将达到世界人口的20%，再过若干年后将超过基督徒的人数，而到2025年可能占到世界人口的大约30%。（注19）

表3.3 世界人口信奉主要宗教传统的比例（百分比）

年代	1900	1970	1980	1985（估计）	2000（估计）
宗教					
西方基督教	26.9	30.6	30.0	29.7	29.9
东正教	7.5	3.1	2.8	2.7	2.4
穆斯林	12.4	15.3	16.5	17.1	19.2
非信徒	0.2	15.0	16.4	16.9	17.1
印度教	12.5	12.8	13.3	13.5	13.7
佛教	7.8	6.4	6.3	6.2	5.7
中国民间宗教	23.5	5.9	4.5	3.9	2.5
部落宗教	6.6	2.4	2.1	1.9	1.6
无神论者	0.0	4.6	4.5	4.4	4.2

资料来源：戴维·巴雷特主编：《世界基督教百科：公元1900—2000年现代世界各教会和各宗教比较研究》（牛津大学出版社，1982年版）。

普世文明：来源

普世文明的概念是西方文明的独特产物。19世纪，“白人的责任”的思想有助于为西方扩大对非西方社会的政治经济统治作辩护。20世纪末，普世文明的概念有助于为西方对其他社会的文化统治和那些社会模仿西方的实践和体制的需要作辩护。普世主义是西方对付非西方社会的意识形态。在那些单一文明思想的最狂热的支持者中，像边缘者和皈依者中常有的情况一样，有移居西方的知识分子，如奈保尔和福阿德·阿扎米，对于他们来说，普世文明的概念对于“我是谁”的问题提供了一个非常令人满意的解答。然而，“白人的黑鬼”是一个阿拉伯知识分子用来称呼这些移民的词，（注20）普世文明的思想在其他文明中几乎得不到支持。非西方把西方视为普遍的东西视为西方的。西方人宣布为有益的全球一体化先兆的东西，如世界范围媒体的扩散，却被非西方人宣布为邪恶的西方帝国主义。非西方人若是把世界看作是单一的，他们就感到它是一个威胁。

存在着三种说明普世文明为什么会出现的假设，某种普世文明正在出现的论点就建立在三个假设之中的一个之上。首先，是在第一章中讨论过的假设，即：苏联共产主义的垮台意味着历史的终结和自由民主制在全世界的普遍胜利。这一论点的谬见是认为只存在唯一的选择。它建立在冷战的视角之上，认为共产主义的唯一替代物是自由民主制，前者的死亡导致了后者的普遍出现。然而，显然存在着许多形式的独裁主义、民族主义、社团主义和市场共产主义（如在中国），它们在当今世界存活得很好。更重要的是，存在着许多位于世俗意识形态世界之外的宗教选择。在现代世界，宗教是一个重要的、可能是唯一重要的促动和动员人民的力量。下述想法是十足傲慢的表现：由于苏联共产主义垮台了，西方就永久赢得了世界，穆斯林、中国人、印度人和其他人将仓促地把西方自由主义当作唯一的选择来接受。冷战所造成的人类分裂已经结束，但种族、宗教和文明所造成的人类更

根本的分裂依然存在，而且产生着大量新的冲突。

第二个假设是，民族之间的相互作用——一般来说包括贸易、投资、旅游、媒体和电子通信——的增长正在产生一个共同的世界文化。交通和通信技术的改善确实使得资金、商品、人员、知识、思想和影像在全世界的流动变得更加容易和费用低廉。毫无疑问上述一些方面的国际流动增长了。然而，人们对于这些流动的增长会产生什么影响，却存在着许多疑问。贸易会增加或减少冲突的可能性吗？它会减少民族国家之间发生战争的可能性的假设至少没有得到证实，而且还存在着大量相反的证据。20世纪60年代和70年代国际贸易大大扩展，在接下来的10年中冷战宣告结束。然而，1913年，国际贸易达到了创纪录的水平，但是在其后的几年中，民族国家之间的相互屠杀却规模空前。（注21）如果那种程度的国际商业尚不足以阻止战争，那么何种程度可能？这一证据不能支持商业会促进和平的自由主义和国际主义的假设。90年代所作的分析进一步对这一假设提出了疑问。一项研究得出结论说："对于国际政治来说，贸易的增长水平可以是很大的分裂力量……""国际制度中日益增长的贸易本身不可能缓解国际紧张状态或促进更大的国际稳定。"（注22）另一项研究论证说，高水平的经济相互依赖"可能导致和平，也可以导致战争，这取决于对未来贸易的预期"。经济相互依赖只是"在各国预期高水平的贸易在可预见的将来将持续下去时"，才会促进和平。如果各国预期高水平的相互依赖不会持续，战争就可能出现。（注23）

贸易和通信未能产生和平和认同感，这与社会科学的发现是一致的。在社会心理学上，差异性理论认为，人们根据在特定的背景下用把自己区别于其他人的东西来界定自己："一个人根据把他自己区别于其他人的特性，特别是区别于他通常所处的社会环境中的人的特性……来看待自己。与12名从事其他职业的妇女在一起时，一个女心理学家把她自己看作是心理学家；当她同12名男心理学家在一起时，她把自己看作是一个女人。"（注24）人们根据他们与别人的不同之处

来确定自己的身份。随着通信、贸易和旅游的增长扩大了文明之间的相互作用，人们日益赋予其文明认同以更大的重要性。两个相互交往的欧洲人，一个德国人和一个法国人，会把彼此认作是德国人和法国人。而两个欧洲人，一个德国人和一个法国人，在同两个阿拉伯人，一个沙特阿拉伯人和一个埃及人交往时，会把自己和对方看作是欧洲人和阿拉伯人。移居法国的北非移民在法国人中引起敌意，但法国人却日益愿意接纳信仰天主教的欧洲波兰人移民。加拿大和欧洲国家对美国的投资超过日本，但美国对后者的反感却远远超过前者。同样，正如唐纳德·霍罗威茨所指出的，“一个艾比欧人在尼日利亚东北地区可以是……奥韦里艾比欧人或是奥尼查艾比欧人；在拉各斯，他不过是一个艾比欧人；在伦敦，他是一个尼日利亚人；在纽约，他则是一个非洲人。”（注25）从心理学的角度讲，全球化理论产生了类似的结论：“在一个日益全球化的世界里（其特征是历史上从未有过的文明的、社会的和其他模式的相互依赖以及由此而产生的对这些模式的广泛意识），文明的、社会的和种族的自我意识加剧了。”全球各种宗教的复兴，“向神回归”，是对人们把世界看作是一个“单一场所”的回应。（注26）

西方与现代化

为普世文明正在出现作辩护的第三个，也是最常用的论据，是把它看作自18世纪以来持续进行的广泛的现代化进程的结果。现代化包括工业化、城市化，以及识字率、教育水平、富裕程度、社会动员程度的提高和更复杂的、更多样化的职业结构。它是始于18世纪的科学知识和工程知识惊人扩张的产物，这一扩张使得人类可能以前所未有的方式来控制和营造他们的环境。现代化是一个革命进程，唯一能与之相比的是从原始社会向文明社会的转变，即文明本身的出现，它发端于大约公元前5000年的底格里斯河和幼发拉底河流域、尼罗河流域和印度河流域。（注27）现代社会中的人的态度、价值观、知识和文化极大地不同于传统社会。作为第一个实现现代化的文明，西方首先获得了具有现代性的文化。上述论证提出，当其他社会获得类似的教育、工作、财富和阶级结构的模式时，这一现代西方文化将成为世界的普遍文化。

毋庸置疑，现代文明和传统文明之间存在着重大差别。然而，这并不一定意味着具有现代文化的各社会比具有传统文化的各社会彼此更加相似。显然，一个在其中一些社会非常现代，而另一些则仍然很传统的世界，与另一个在其中所有社会都具有彼此相差无几的高水平的现代性的世界相比，较少同质性。那么一个在其中所有的社会都是传统社会的世界又是如何呢？这样的世界存在于几百年以前。它的同质性会少于一个具有普遍现代性的未来世界吗？或许不会。布罗代尔认为，“明朝时期……的中国同瓦鲁瓦王朝时期的法国的相似程度肯定超过毛泽东时代的中国同法兰西第五共和国的相似程度。”（注28）

然而，现代社会可能由于两个原因比传统社会彼此更加相似。第一，现代社会之间相互作用的日益增多虽然可能不会产生一个共同文化，但它确实促进了技术、发明和实践从一个社会向另一个社会的转移，其速度和程度在传统世界中是不可设想的。第二，传统社会以农

业为基础；现代社会以工业为基础，其工业可能从手工业演变为传统重工业再到以知识为基础的工业。农业模式及与之相适应的社会结构比工业模式更加依赖于自然环境。它们因土壤和气候的差异而不同，因此可能造成不同形式的土地所有制、社会结构和政府。无论威特福格尔的水利文明的论点具有什么样的全面优点，依赖于大规模灌溉系统的建造和操作的农业，确实促进了中央集权的和官僚的政治权威的产生。很难作其他的解释。富饶的土壤和适宜的气候可能促进大规模的种植业及其所带来的社会结构的发展，这个社会结构包括人数不多的富裕的地主阶级和从事种植劳动的广大的农民、奴隶或农奴阶级。不利于大规模农业的条件可能鼓励独立的农场主社会的出现。简而言之，在农业社会中，地理塑造了社会结构。相反，工业社会较少依赖于地方的自然环境。工业组织的差别可能产生于文化和社会结构的差别，而不是地理差别。可以设想，前者能够趋同，后者则不能。

现代社会因此有很多共同性，但是它们必然融为同质性的吗？那种认为它们必然如此的论点建立在下述假设之上：现代社会一定接近于某种单一的类型，即西方类型，现代文明即西方文明，西方文明即现代文明。然而，这是完全虚假的同一。西方文明出现于8世纪和9世纪，其独特的特征在以后的世纪中得到了发展，它直到17和18世纪才开始实现现代化。西方远在现代化之前就是西方，使西方区别于其他文明的主要特征产生于西方现代化之前。

在现代化之前的几百年间西方社会的这些独特特征是什么？各类学者已对此作出了回答，这些答案在一些细节上有所不同，但在可以被合理地看作西方文明核心的体制、实践和信念方面却意见一致。包括下述方面：（注29）

古典遗产。作为第三代文明，西方从以前的文明中继承了许多东西，包括最引人注目的古典文明。西方从古典文明中得到很多遗产，包括希腊哲学和理性主义、罗马法、拉丁语和基督教。伊斯兰文明和东正教文明也对古典文明有所继承，但是在任何方面其程度都远不及

西方。

天主教和新教。西方的基督教，先是天主教，而后是天主教和新教，从历史上说是西方文明唯一最重要的特征。确实，在它诞生后的第一个1000年的大部分时间里，人们把现在认作西方文明的东西称为西方基督教世界；在西方信仰基督教的各民族中，存在着成熟的社会群体感，这使它们区别于土耳其人、摩尔人、拜占庭人以及其他民族；正是为了上帝和黄金，西方人在16世纪向外征服世界。宗教改革与反改革和西方基督教世界之分裂为北方的新教和南方的天主教，也是西方历史的独特特征，而这在东正教中是全然不存在的，很大程度上也与拉丁美洲的经历相距甚远。

欧洲语言。语言是仅次于宗教的、使一种文化的人民区别于另一种文化的人民的要素。西方在其语言的多样性方面不同于大多数其他文明。日语、印地语、汉语普通话、俄语，甚至阿拉伯语都被认为是它们文明的核心语言。西方继承了拉丁语，但是出现了各种民族和与之相伴随的民族语言，这些语言被宽泛地划分为范围广泛的罗曼语系和日耳曼语系。到16世纪，这些语言一般已呈现出它们的当代形式。

精神权威和世俗权威的分离。在整个西方的历史上，先是唯一的教会然后是许多教会与国家并存。上帝与皇帝，教会与国家，精神权威与世俗权威，在西方文化中始终普遍地是二元的。除西方文明之外，只是在印度文明中也才有宗教与政治如此明显的分离。在伊斯兰教中，上帝即皇帝；在中国和日本，皇帝即上帝；在东正教中，上帝是皇帝的小伙伴。作为西方文明象征的教会与国家之间的分离和一再出现的冲突，在其他文明中并不存在。这种权威的分裂极大地有利于西方自由的发展。

法治。法治是一个文明社会的核心观念，是从罗马继承来的。中世纪的思想家曾详细阐述过自然法的思想，君主应当根据自然法来行使他们的权力，而普通法的传统则在英国得到了发展。在16和17世纪

的绝对君主制阶段，法制在现实中遭到的破坏多于被遵守，但是人类的权力应受某种外部力量制约的思想仍然延续了下来，这就是拉丁文名言“Non sub homine sed sub Deo et lege”的意思。法治的传统为宪政和人权保护奠定了基础，包括保护财产权不受专制权力的侵犯。在大多数其他文明中，法治在影响思想和行为方面是一个较不重要的因素。

社会多元主义。历史上，西方社会一直是非常多元化的。正如多伊奇所注意到的，西方的独特性是“多样化的自主集团的兴起和延续，它们并非建立在血缘关系或婚姻基础之上”。（注30）从6世纪和7世纪开始，这些集团最初包括修道院、修士会、行会，但以后在欧洲的许多地区扩大到包括各种其他协会和社团。（注31）协会的多元性又得到阶级多元性的补充。大多数西欧社会包括相对强大和自主的贵族、大量农民和虽然为数不多但很重要的商贾阶级。在大多数欧洲国家，封建贵族的力量在限制绝对君主制稳固扎根的能力方面特别重要。欧洲的多元性与同时存在于俄罗斯、中国、奥斯曼帝国和其他非西方社会中的市民社会的贫困、贵族的虚弱和中央集权的官僚帝国形成了鲜明的对比。

代议机构。社会的多元性最初导致了等级、议会和其他代表贵族、教士、商人和其他集团的利益的机构。这些机构提供了在现代化过程中演变为现代民主体制的代议制形式。在一些例子中，这些机构在绝对君主制期间被废除，或者受到很大的限制。然而甚至当这种情况发生之后，如在法国，它们仍然得以复活，并成为扩大政治参与的工具。没有任何其他的当代文明具有可与之相比的可以追溯到1000年前的代议机构的传统。在地方层面上，也发生了大约始于19世纪的自治运动，它们先是在意大利的各城市中发展，然后向北蔓延。这些运动“迫使主教、地方贵族和其他显贵与市民分享权力，而且最终常常完全屈从于他们”。（注32）这样，全国层次上的代议制就得到了地方层次上的自治措施的补充，后者在世界的其他地区是不存在的。

个人主义。上述许多西方文明的特征促进了文明社会中所独有的个人主义意识及个人权利传统和自由传统的出现。个人主义产生于14和15世纪，被多伊奇称为“罗密欧与朱丽叶革命”的个人选择权利到17世纪在西方被普遍接受。对所有个人平等权利的要求——“英格兰最贫穷的人也可以大体上像最富有的人一样度过自己一生”——即使没有被普遍接受，也得到了清楚的表达。在20世纪的各文明中，个人主义仍然是西方的显著标志。在一位学者对包括50个国家的类似例子的分析中，在个人主义指标方面得分最高的20个国家包括了除葡萄牙之外的所有西方国家，再加上以色列。（注33）另一个对个人主义和集体主义作跨文化研究的作者同样强调，与其他集体主义盛行的地方相比，在西方，个人主义占统治地位，该作者得出如下结论：“在西方被视为最重要的价值观，在世界范围内最不重要。”西方人和非西方人都一再把个人主义认作西方主要的区分标志。（注34）

上述条目并不意味着穷尽了西方文明的特征，也不意味着那些特征总是普遍地存在于西方社会中。显然它们不总是普遍存在，因为在西方历史上经常有许多暴君忽视法制和中止代议机构。它也不意味着所有这些特征都没有出现在其他文明中，显然其他一些社会也有某些类似的特征，例如古兰经和伊斯兰教法构成了伊斯兰社会的基本法律；日本和印度曾有过与西方相似的阶级制度（也许由于此，它们是仅有的两个维持了一定时间民主政府的重要的非西方社会）。这些因素单独来说几乎没有一个是西方独有的。然而，所有这些因素的结合却是西方独有的，是它们赋予了西方独特性。这些概念、实践和体制在西方确实是比在其他文明中更普遍。它们至少形成西方文明必不可少的持续不变的核心的一部分。它们是西方之为西方的东西，但不是西方之为现代的东西。它们也在很大程度上是使西方能够在实现自身和世界的现代化中起带头作用的因素。

对西方和现代化的回应

西方的扩张促进了非西方社会的现代化和西方化。这些社会的政治领袖和知识领袖用以下三种方式中的一种或一种以上对西方的影响作出了回应：拒绝现代化和西方化；接受两者；接受前者，拒绝后者。（注35）

拒绝主义。日本从1542年第一次同西方交往到19世纪中叶，实质上遵循了拒绝主义的路线。它只允许有限的现代化形式，如获得火器，但严格禁止引进西方文化，包括最引人注目的基督教。西方人在17世纪中叶全部被驱逐。这一拒绝主义立场由于日本1854年在美国海军准将柏利（Perry，一译“佩里”，译注）的压力下被迫开放门户和1868年明治维新之后全力学习西方而告终。几个世纪中，中国也试图阻止任何重要的现代化或西方化。虽然中国于1602年允许基督教传教士进入中国，但以后又在1722年把他们驱逐出境。与日本不同，中国的拒绝主义政策在很大程度上植根于中国作为中央帝国的自我形象和坚信中国的文化优越于所有其他文化的信念。像日本的闭关自守一样，中国的闭关自守也是被西方的武力打破的，那是在1839—1842年的鸦片战争中英国之所为。正如这些例子所表明的，19世纪期间，西方的权力使得非西方社会越来越难以坚持，而且最终不可能坚持纯粹的排斥主义战略。

20世纪交通和通信的改善以及全球范围的相互依赖，极大地提高了排斥的代价。除了一些想要维持基本生计的小而孤立的农村社区外，在一个现代性开始占压倒优势和高度相互依赖的世界里，完全拒绝现代化和西方化几乎是不可能的。丹尼尔·派普斯写道：“只有最极端的伊斯兰原教旨主义者拒绝现代化和西方化。他们把电视机扔到河里，禁止戴手表，拒绝使用内燃机。然而，他们的纲领的不可实践性严重地限制了这些集团的吸引力；在一些情况下，例如尼日利亚卡诺城的延·依扎拉（Yen Izala）集团、暗杀埃及总统萨达特的阴谋集团、

袭击麦加清真寺的集团以及马来西亚的一些达克瓦（Dakwah）集团，在他们与当局的武力遭遇中失败后便也销声匿迹了。”（注36）销声匿迹总结了到20世纪末纯粹的拒绝主义政策的命运。用汤因比的话来说，狂热不是一个可靠的选择。

基马尔主义（凯末尔主义）。对西方的第二个可能的回应是汤因比所说的希律党人的主张（Herodianism），即拥护现代化和西方化。这一回应建立在下述假设的基础上：现代化是可望的和必要的，本土的文化与现代化不相容，必须抛弃或废除；为了成功地实现现代化，社会必须完全西方化。现代化和西方化相互加强，而且必须相辅相成。这一方法以19世纪末一些日本和中国的知识分子的论点为典型，他们认为，为了实现现代化，他们的社会必须放弃其传统语言，而采用英语作为国语。毫不令人惊异的是，这一观点在西方人中甚至比在非西方精英中更加流行。它提供的信息是：“要想成功，你必须像我们一样。我们的方法是唯一的方法。”论据是，“这些（非西方）社会的宗教价值观、道德设想和社会结构至少同工业主义的价值观和实践相异化，有时还相敌对”。因此，经济发展要求“根本地和建设性地重建生活和社会，而且，正如生活在这些文明中的人所理解的那样，常常要求重新解释生存本身的含义”。（注37）派普斯在明确提到伊斯兰教时提出了同样的观点：

> 为了逃避社会的反常状态，穆斯林只有一个选择。因为现代化要求西方化……伊斯兰教没有提供可供选择的实现现代化的方法……世俗主义不可避免。现代科技要求吸收伴随着它们的思想进程；政治体制也要求如此。由于对内容的模仿必须不亚于形式，所以必须承认西方文明的主导地位以便能够学习它。欧洲语言和西方教育体制是不可避免的，即使后者鼓励自由地思考和随意地生活。只有当穆斯林明确接受西方模式时，他们才可能实现技术化，尔后才可能发展。（注38）

在派普斯写这些话60年之前，穆斯塔法·基马尔（凯末尔）·阿塔

蒂尔克已经得出了类似的结论，并在奥斯曼帝国的废墟上创建了一个新土耳其，付出了巨大的努力使它既西方化也现代化。在从事这项事业和抛弃伊斯兰的历史时，基马尔使土耳其成了一个“无所适从”的国家，一个在其宗教、遗产、习俗和体制方面是伊斯兰的社会，但是其统治精英却决心使它成为现代的、西方的和与西方一致的。20世纪末，有几个国家正在追求基马尔主义的选择，并试图用西方的认同来代替非西方的认同。它们的努力将在第六章中进行分析。

改良主义。拒绝意味着把一个社会孤立于一个正在缩小的现代世界之外的一种无望做法。基马尔主义意味着一个困难的和痛苦的做法：摧毁已经存在了许多世纪之久的文化，用从另一个文明中引入的全新的文化来取代它。第三种选择是试图把现代化同社会本土文化的主要价值观、实践和体制结合起来。可以理解，在非西方的精英中，这种选择一直是最流行的。在中国的晚清时期，人们提出了一个口号：“中学为体，西学为用”。在日本，口号是“日本的精神，西方的技术”。在19世纪30年代的埃及，穆罕默德·阿里“尝试过不使文化过分西方化的技术现代化”。然而，这一努力失败了，因为英国人迫使他放弃了他的大部分改革。结果，阿里注意到，“埃及的命运不是日本的没有文化西方化的技术现代化的命运，也不是通过文化西方化来实现技术现代化的基马尔的命运。”（注39）然而，19世纪后半叶，贾迈勒·阿富汗尼、穆罕默德·阿布杜和其他改良者进行了新的尝试来协调伊斯兰教和现代性，论证了“伊斯兰与现代科学和西方思想精髓的相容性”，“并为接受现代思想和体制，无论是科学、技术体制，还是政治体制（宪政和代议制政府）”，提供了一个“伊斯兰教的理论基础”。（注40）这是一个范围广泛的改良主义，倾向于基马尔主义，它不仅接受现代性，而且接受西方的体制。这种类型的改良主义是自19世纪70年代到20世纪20年代的50年中穆斯林精英对西方的占优势的回应，其时它先是受到基马尔主义兴起的挑战，然后又受到以原教旨主义为形式的更纯粹的改良主义兴起的挑战。

拒绝主义、基马尔主义和改良主义对什么是可能的、什么是可取的问题的解答，建立在不同的假设基础之上。对于拒绝主义来说，现代化和西方化是不可取的，有可能同时拒绝两者。对于基马尔主义来说，现代化和西方化都是可取的，由于后者对于获得前者是必不可少的，所以两者都是可能的。对于改良主义来说，现代化在没有实质上的西方化的情况下是可取的也是可能的，而西方化则不是可取的。因此，拒绝主义和基马尔主义在现代化和西方化的可取性方面存在着冲突，基马尔主义和改良主义在是否可以在没有西方化的前提下实现现代化的问题上存在着冲突。

图3.1用图解法表示了三种行动路线。拒绝主义可能停留在A点上，基马尔主义可能沿着对角线移向B点，改良主义可能水平地移向C点。然而，社会实际上沿着哪条路线前进呢？显然，每一个非西方社会都循着自己的路线，它们可能相当不同于这三条原型路线。马兹鲁伊甚至认为埃及和非洲已经沿着“没有技术现代化的文化西方化的痛苦过程走向D点”。在非西方社会对西方的回应中存在着现代化和西方化的任何一般模式，在其程度上。它可能显示出沿着A到E的曲线。原先，西方化和现代化密切相连，非西方社会吸收了西方文化相当多的因素，并在走向现代化中取得了缓慢的进展。然而，当现代化进度加快时，西方化的比率下降了，本土文化获得了复兴。于是进一步的现代化改变了西方社会和非西方社会之间的文化均势，加强了对本土文化的信奉。

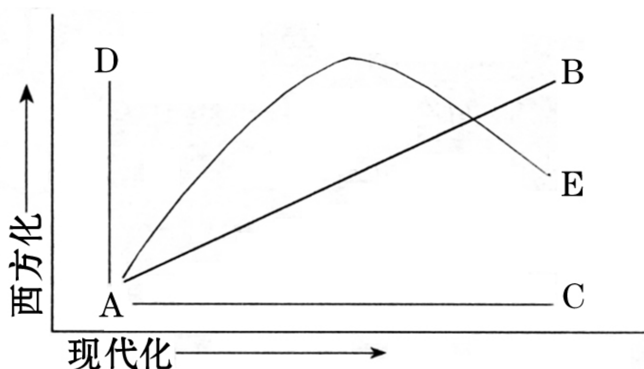


图3.1 对待西方影响的不同回应

因此，在变化的早期阶段，西方化促进了现代化。在后期阶段，现代化以两种方式促进了非西方化和本土文化的复兴。在社会层面上，现代化提高了社会的总体经济、军事和政治实力，鼓励这个社会的人民具有对自己文化的信心，从而成为文化的伸张者。在个人层面上，当传统纽带和社会关系断裂时，现代化便造成了异化感和反常感，并导致了需要从宗教中寻求答案的认同危机。表3.2的简单形式指出了这一变动的过程。

这一假设的一般模式与社会科学理论和历史经验都是一致的。雷纳·鲍姆检验了一系列可以得到的关于“不变性的假设”的证据后，得出如下结论：“人们不断地寻求有意义的权威和有意义的个人自主的情况，发生在各种独特的文化模式中。在这些方面不存在走向跨文化的同质化世界的趋同。相反，在发展的历史阶段和早期现代阶段以独特形式发展的模式中似乎存在着不变性。”（注41）正如弗罗本纽斯、施本格勒和博兹曼等人所详细阐述的，借鉴理论强调接受者的文明在多大程度上有选择地借鉴其他文明的内容，接受、改变和吸收它们，以便加强和确保自身文化的核心价值的延续。（注42）几乎世界上所有非西方文明都至少存在了1000年，有些是几千年。有记录证明，它们都借鉴过其他文明来增强自己的延续。学者们认为，中国从印度吸收的佛教并没有导致中国的“印度化”，中国吸收佛教是为了中国的目的和需要，中国的文化仍然是中国的。中国人至今仍在不断挫败西方使

他们基督教化的强大努力。假如在某一天，中国确实引入了基督教，那也只能期望它在与中国文化的主要要素相容的前提下被吸收和改造。同样，信仰伊斯兰教的阿拉伯人“实质上为了功利主义的目的”，而接受、估价和利用他们的“希腊遗产”。由于对借鉴某些外部形式或技术非常感兴趣，他们知道如何忽略希腊思想体系中可能同“真理”相冲突的所有要素，这些真理已被确立在他们奉若神明的古兰经的规范和戒律中。（注43）日本遵循了同样的模式。公元7世纪，日本引入了中国文化，“在没有经济和军事压力的情况下，主动转变为”高级的文明。“在其后的几个世纪里，相对孤立于大陆影响的时期（在此期间，他们对以前的借鉴作了挑选，吸收了有用的东西）和重新开始交往和文化借鉴的时期交替出现。”（注44）在所有这些阶段，日本文化保留了其独特性。



图3.2 现代化与文化复兴

基马尔主义论点的温和形式——非西方社会可以通过西方化而现代化，仍然没有得到证实。基马尔主义论点的极端形式：非西方社会为了现代化必须西方化，并没有作为一个普遍的命题而成立。然而它确实提出了一个问题：是否存在一些非西方社会，其中本土文化为现代化所造成的障碍如此之大，以至于如果要实现现代化，该文化必须实质上为西方文化所取代？从理论上讲，就终极文化而言而不是就工具文化而言可能更是如此。工具文化的“特点是有很大部分的中间目标，它们分离于并独立于最终目标”。这些系统“可以轻易地通过用旧瓶装新酒的方式来革新自身……这样一些系统的革新可以显得没有根本改变它们的社会体制。确切地说，革新为恒久性服务”。相反，终极系统的“特点是中间目标和最终目标之间有密切的关系……社会、国家、权威和诸如此类的事物都是一个煞费苦心支撑的、高度统一的系统的一部分，在其中，宗教作为认识的指导无所不在。这样一些系

统一直敌视革新”。（注45）阿普特尔使用这些范畴来分析非洲部落的变化，艾森施塔特把类似的分析运用于一些伟大的亚洲文明，并得出了类似的结论。“社会、文化和政治体制的自主极大地促进了”内部变化。（注46）由于这些原因，更具有工具性的日本社会和印度社会比儒教社会和伊斯兰社会更早也更容易地进入了现代化。它们更有能力引进西方技术和运用它来支持自己的现存文化。这是不是意味着中国社会和伊斯兰社会必须同时放弃现代化和西方化，或同时接受两者？选择似乎并非仅限于此。除日本之外，新加坡、中国台湾、沙特阿拉伯，在较小的程度上还有伊朗，已成为现代社会而没有变为西方化。伊朗国王确实曾试图遵循基马尔主义路线，实行现代化和西方化，但引起了强烈的反西方反应，而不是反现代的反应。中国显然开始走上了改革道路。

伊斯兰社会在实现现代化方面一直存在着困难，派普斯用下述论据来支持其西方化是现代化的前提条件的观点：伊斯兰教与经济事务方面的现代性在诸如利息、斋戒、遗产法和妇女参加工作等方面相冲突。然而甚至他也赞同地引用了马克辛·罗丁森的话：“没有任何令人信服的证据说明穆斯林宗教曾阻碍穆斯林社会沿着通向现代资本主义的道路发展”，他还认为，在除经济以外的其他大多数方面：

> 伊斯兰教与现代化并不冲突。虔诚的穆斯林能够研习科学，在工厂中有效率地工作，或利用先进武器。现代化并不要求有一个政治意识形态，或一套体制，因为选举、国家边界、市民联合以及西方生活的其他标志，对于经济的发展并不是必需的。伊斯兰教作为一个信条可以满足管理顾问和农民的需要。伊斯兰教法没有就伴随着现代化的转变说任何话，诸如从农业向工业的转变，从乡村向城市的转变，或从社会静止向社会流动的转变；也没有冲击诸如大众教育、高速通信、新形式的运输工具或医疗照顾这样一些事物。（注47）

同样，甚至反西方主义和复兴本土文化的极端支持者，也并不拒

绝使用电子函件、录音录像磁带和电视等现代技术来促进他们的事业。

简言之，现代化并不一定意味着西方化。非西方社会在没有放弃它们自己的文化和全盘采用西方价值观、体制和实践的前提下，能够实现并已经实现了现代化。西方化确实几乎是不可能的，因为无论非西方文化对现代化造成了什么障碍，与它们对西方化造成的障碍相比都相形见绌。正如布罗代尔所说，持下述看法几乎“是幼稚的”：现代化或“单一”文明的胜利，将导致许多世纪以来体现在世界各伟大文明中的历史文化的多元性的终结。（注48）相反，现代化加强了那些文化，并减弱了西方的相对力量。世界正在从根本上变得较多现代化和较少西方化。

第二部分　变动中的各文明力量对比

第四章 西方的衰落：力量、文化和本土化

西方的力量：支配和衰落

相对于其他文明而言，西方的力量呈现出两幅画面。第一幅是西方处于压倒一切的、成功的、几乎是完全的支配地位。苏联的瓦解消除了西方唯一最强劲的挑战者，其结果是在日本可能会偶然给予的支持下，世界正在并将继续被西方主要国家的目标、优先考虑和利益所塑造。作为一个仅存的超级大国，美国会同英国和法国一道在政治和安全事务上作关键性的决策，会同德国和日本一道在经济问题上作关键性的决策。西方是唯一在其他各个文明或地区拥有实质利益的文明，也是唯一能够影响其他文明或地区的政治、经济和安全的文明。其他文明中的社会通常需要西方的帮助来达到其目的和保护其利益。正如一位作者所概括的，西方

●拥有和操纵着国际金融系统

●控制着所有的硬通货

●是世界上主要的消费品主顾

●提供了世界上绝大部分制成品

●主宰着国际资本市场

●对许多社会发挥着相当大的道义领导作用

●有能力进行大规模的军事干预

●控制着海上航线

●进行着最先进技术的研究和开发

●控制着尖端技术教育

- 控制着宇航技术
- 控制着航天工业
- 控制着国际通信系统
- 控制着高科技武器工业（注1）

关于西方的第二幅图画却与这第一幅画面大不相同。那是一个衰落的文明，相对于其他文明而言，西方在世界政治、经济和军事领域的力量正在下降。西方在冷战中获胜带来的不是胜利，而是衰竭。西方越来越关注其内部问题和需求，因为它面临着经济增长缓慢、人口停滞、失业、巨大的政府赤字、职业道德下降、储蓄率低等问题；此外在许多国家，包括美国，面临着社会解体、吸毒、犯罪等问题。经济力量正在迅速转移到东亚，军事力量和政治影响开始向东亚转移。印度处于经济起飞的边缘，伊斯兰世界日益敌视西方。其他社会很快不情愿接受西方旨意和容忍其说教，西方的自信和支配意志也会随之消失。20世纪80年代末，人们就美国衰落的问题展开了激烈的辩论。20世纪90年代中期，一项力量对比分析得出了某种相似的结论：

> 在许多重要方面，它（指美国）的相对力量将加速下降。就其纯经济能力而言，美国的地位相对于日本、最终相对于中国可能会进一步动摇。在军事领域，美国与许多日益壮大的地区力量（可能包括伊朗、印度和中国）之间的实力对比的天平将由中心向外围倾斜。美国的一些组织权将转移到其他国家，另一些实力（其中一些是软实力）将落到诸如跨国公司等非国家行为体的手中。（注2）

这两幅关于西方世界地位的相反画面，究竟哪一幅描绘了现实？答案当然是：它们描绘的都是现实。西方现在占绝对优势，并在进入21世纪时仍将在实力和影响力方面保持世界第一。然而文明间的力量对比也发生了一些逐步的、无情的、也是根本的变化。西方的力量相

对于其他文明将继续衰落。随着西方老大的地位被侵蚀，它将丧失很多力量，其余的力量将在地区基础上分散给几个主要文明及其核心国家。最重要的力量增长正在并将继续发生在亚洲文明之中，中国正逐渐成为最有可能在全球影响方面向西方挑战的国家。这种文明间的力量转移正在并将继续导致非西方社会的复兴和日益伸张其自身文化，并摒弃西方文化。

西方的衰落有如下三个特征：

首先，这是一个缓慢的过程。西方力量的上升历时400年之久，它的衰退可能也需要同样长的时间。20世纪80年代，著名英国学者海德里·布尔论证说，“欧洲或西方对广大国际社会的控制可以说在1900年左右达到了顶点”。（注3）施本格勒文集的首卷于1918年问世，自那时以来“西方的衰落”一直是20世纪历史的主题。衰落过程在这个世纪的大部分时期一直在延续。然而，可以设想的是，它可能会加速。在一国的能力中，经济增长及其他方面的增长通常呈S形曲线：起步缓慢然后急剧加速，接着是增长速度降低，再到停滞。国家的衰落也可能沿倒S形曲线发展，正如苏联的情形一样：起先是中速下降，然后迅速加速，最后到达谷底。西方的衰落仍处于缓慢的第一阶段，但在未来的某一天，它可能会急剧加速。

第二，衰落并不是呈直线型的。它极不规则，并带有间歇和反复，在西方的弱点暴露出后，它会再次坚持自己的权力。西方开放的民主社会具有巨大的更新能力。此外，与许多文明不同，西方有两个主要的力量中心。布尔所看到的始于1900年左右的衰落，实质上是西方文明中欧洲部分的衰落。从1910年到1945年，欧洲发生了不利于自己的分裂，被其内部的经济、社会和政治问题所困扰。然而，在20世纪40年代，西方主导地位中的美国阶段开始了，而且1945年，美国短暂地支配了世界，其地位几乎可以与1918年的同盟国相比。战后的非殖民化运动进一步削弱了欧洲的影响，但并没有削弱以新的跨国帝国主义代替传统殖民帝国的美国的影响。然而在冷战时期，苏联的

军事力量可以与美国相抗衡，而且美国的经济力量相对日本来说下降了。尽管如此，美国仍为恢复军事和经济力量作了不懈的努力。1991年，另一位英国著名学者巴利·布赞认为“更深刻的现实是，现在的中心变得比非殖民化以来任何时期都更处于支配地位，而边缘更处于从属地位”。（注4）然而这种看法的准确性随着引起它的军事胜利在历史上被淡忘而消失了。

第三，实力是一个人或群体改变另一个人或群体行为的能力。行为可以通过指导、强制或告诫加以改变，这需要拥有实力者具有经济、军事、制度、人口、政治、技术、社会或其他方面的资源。因而，一个国家或群体的实力通常通过衡量它所支配的资源同其试图影响的其他国家或群体所支配的资源的对比来估价。西方对大部分（虽然不是全部）重要的实力资源的占有在20世纪达到顶峰，然后相对于其他文明开始下降。

领土和人口。1490年，西方社会控制了巴尔干之外的大部分欧洲半岛，即5250万平方英里的全球陆地面积（南极洲除外）中的大约150万平方英里。1920年其领土扩张达到顶峰之际，西方直接统治了大约2550万平方英里的土地，将近地球陆地面积的一半。至1993年，西方控制的领土减少了一半，大约还有1270万平方英里。西方的领土恢复到其原先欧洲核心部分，再加上其在北美、澳大利亚和新西兰的移民聚居的广袤土地。与此形成对照的是，独立后的伊斯兰国家的领土由1920年的180万平方英里扩大到1993年的1100万平方英里。类似的变化也发生在对人口的控制上。1900年西方人口大约占世界人口的30%，西方政府统治着几乎45%的世界人口，1920年达到48%。1993年，除几个小的帝国残余如香港外，西方政府只统治着西方人。西方人口占人类总人口的比例略多于13%，预计到21世纪初将下降到大约11%，2025年下降到10%。（注5）就西方总人口而言，1993年它排在中国、伊斯兰和印度文明之后，名列第四。

表4.1 各文明政治控制下的领土，1900—1993年

文明控制的总领土估算（单位：万平方英里）

年份	西方文明	非洲文明	中华文明	印度文明	伊斯兰文明	日本文明	拉丁美洲文明	东正教文明	其他
1900	2029	16.4	431.7	5.4	359.2	16.1	772.1	873.3	746.8
1920	2544.7	40	391.3	5.4	181.1	26.1	809.8	1025.8	225.8
1971	1280.6	463.6	393.6	131.6	918.3	14.2	783.3	1034.6	230.2
1993	1271.1	568.2	392.3	127.9	1105.4	14.5	781.9	716.9	271.8
占世界领土的百分比估算*									
1900	38.7	0.3	8.2	0.1	6.8	0.3	14.7	16.6	14.3
1920	48.5	0.8	7.5	0.1	3.5	0.5	15.4	19.5	4.3
1971	24.4	8.8	7.5	2.5	17.5	0.3	14.9	19.7	4.4
1993	24.2	10.8	7.5	2.4	21.1	0.3	14.9	13.7	5.2

注：占世界领土的相对份额根据当年通行的国界估算。

*世界领土估计为5250万平方英里，不包括南极洲。

资料来源：《政治家年鉴》（纽约：圣马丁出版社，1901—1927年）；《世界书籍图册》（芝加哥：领域企业教育公司，1970年）；《大不列颠年鉴》（芝加哥：大不列颠百科全书出版公司，1992—1994年）。

表4.2 世界主要文明所属国家的人口，1993年（单位：万）

中华文明	134090	拉丁美洲文明	50750
伊斯兰文明	92760	非洲文明	39210
印度文明	91580	东正教文明	26130
西方文明	80540	日本文明	12470

资料来源：据大不列颠百科全书数字统计，《1994年年鉴》（芝加哥：大不列颠百科全书出版公司，1994年），第764—769页。

表4.3 在各文明政治控制下的世界人口份额

1900—2025年（百分比）

年代 [世界总数]*	西方 文明	非洲 文明	中华 文明	印度 文明	伊斯兰 文明	日本 文明	拉丁美 洲文明	东正教 文明	其他
1900	44.3	0.4	19.3	0.3	4.2	3.5	3.2	8.5	16.3
1920	48.1	0.7	17.3	0.3	2.4	4.1	4.6	13.9	8.6
1971	14.4	5.6	22.8	15.2	13.0	2.8	8.4	10.0	5.5
1990	14.7	8.2	24.3	16.3	13.4	2.3	9.2	6.5	5.1
1995	13.1	9.5	24.0	16.4	15.9+	2.2	9.3	6.1‡	3.5
2010	11.5	11.7	22.3	17.1	17.9+	1.8	10.3	5.4‡	2.0
2025	10.1	14.4	21.0	16.9	19.2+	1.5	9.2	4.9‡	2.8

注：占世界人口的相对份额根据当年通行的国界估算。1995年至2025年的人口估算根据1994年边界。

*世界人口估算以10亿为单位。

＋估算不包括独联体或波斯尼亚的人口。

‡估算包括独联体、格鲁吉亚和南斯拉夫的人口。

资料来源：联合国人口署经济和社会信息及政策分析部：《世界人口预测，1992年修订本》（纽约：联合国，1993年）；《政治家年鉴》（纽约：圣马丁出版社，1901—1927年）；《世界年历和事实书籍》（纽约：新闻出版公司，1970—1993年）。

因此，在数量上，西方人构成世界人口中持续下降的少数。在质量上，西方和其他人口之间的对比也在发生变化。非西方人民正在变得较健康，较城市化，有较高的识字率和较良好的教育。到20世纪90年代初，拉丁美洲、非洲、中东、南亚、东亚和东南亚的婴儿死亡率只是其30年前的三分之一至二分之一。这些地区人口的预期寿命显著增长，增加值从非洲的11年到东亚的23年不等。20世纪60年代初，第三世界的大部分国家中仅有不足三分之一的成年人识字。20世纪90年代初，除非洲外几乎所有国家的人口识字率都高于二分之一。50%的印度人和75%的中国人能够读和写。1970年发展中国家的识字率平均是发达国家的41%；1992年平均是71%。20世纪90年代初，除非洲外的所有地区的学龄人口几乎都接受了小学教育。最重要的是，20世纪60年代初，亚洲、拉丁美洲、中东和非洲不到三分之一的适龄人口接受中等教育；到20世纪90年代初，除非洲外，一半的适龄人口接受了中等教育。1960年城市居民占不发达国家全部人口的比例不到四分之一。然而1960年至1992年间。城市人口所占的百分比在拉丁

美洲从49%增加到73%，在阿拉伯国家从34%增加到55%，在非洲从14%增加到29%，在中国从18%增加到27%，在印度从19% 增加到26%。（注6）

在识字率、教育和城市化方面的这些变化造就了社会动员起来的人口，这些人口的能力加强了，期望值更高了，他们可能积极参与政治活动，而这是不识字的人所做不到的。动员起来的社会是更强有力的社会。1953年，伊朗只有不到15%的人识字，不到17%的人是城市居民，科米特·罗斯福以及少数中央情报局的特务轻而易举地镇压了一次暴动，使伊朗国王重登宝座。而到1979年，当50%的伊朗人识字和47%的人口居住在城市时，多大的美国军事力量都不可能再保住国王的王位了。一道明显的鸿沟仍把中国人、印度人、阿拉伯人和非洲人与西方人、日本人和俄罗斯人分离开来。但这道鸿沟正迅速变窄。同时，又出现了另外一道鸿沟。西方、日本和俄罗斯人的平均年龄日趋稳定，在人口中占比例更大的那部分退休者给那些仍然受雇的生产者增添了沉重的负担。其他文明的负担是大量的儿童，但儿童是未来的工人和士兵。

经济产值。西方在全球经济产值中所占的份额可能是在20世纪20年代达到了顶峰，但自从第二次世界大战结束以来明显下降。1750年中国在世界制造业产值中占了几乎三分之一，印度占将近四分之一，西方则占不到五分之一。至1830年西方已略微超过中国。在后来的几十年里，正如保罗·贝罗克所指出的，西方的工业化导致了世界其他地区的非工业化。1913年非西方国家的制造业产值大约是其1800年的三分之二。从19世纪中期开始，西方所占份额急剧增加，1928年达到其最高点，占世界制造业产值的84.2%。此后由于其增长率不高，以及工业化程度较低的国家二战后制造业产值的迅速增加，西方所占份额有所下降。至1980年，西方占全球制造业产值的57.8%，大致相当于其120年前即19世纪60年代所占的份额。（注7）

关于第二次世界大战以前的经济总产值的可靠数据无法找到。然

而1950年，西方占世界总产值的大约64%；80年代这个比例降至49%。（见表4.5）据估计，到2013年，西方将仅占世界产值的30%。据1991年的另一项估计，世界上7个经济实力最强大的国家中有4个是非西方国家：日本（第二位），中国（第三位），俄罗斯（第六位）和印度（第七位）。1992年美国是世界第一大经济国，在十大经济国中包括5个西方国家，还有其他5个文明的带头国家：中国、日本、印度、俄罗斯和巴西。一些似乎言之成理的预测表明2020年排名前5位的经济强国将是5个不同文明的国家，经济占前10位的国家中将只有3个是西方国家。当然，西方的相对衰落在很大程度上是由于东亚的迅速崛起。（注8）

表4.4 各文明或国家在世界制造业产值中所占份额，1750—1980年

（百分比，世界总量＝100%）

国家	1750	1800	1830	1860	1880	1900	1913	1928	1938	1953	1963	1973	1980
西方	18.2	23.3	31.1	53.7	68.8	77.4	81.6	84.2	78.6	74.6	65.4	61.2	57.8
中国	32.8	33.3	29.8	19.7	12.5	6.2	3.6	3.4	3.1	2.3	3.5	3.9	5.0
日本	3.8	3.5	2.8	2.6	2.4	2.4	2.7	3.3	5.2	2.9	5.1	8.8	9.1
印度/巴基斯坦	24.5	19.7	17.6	8.6	2.8	1.7	1.4	1.9	2.4	1.7	1.8	2.1	2.3
俄罗斯/苏联*	5.0	5.6	5.6	7.0	7.6	8.8	8.2	5.3	9.0	16.0	20.9	20.1	21.1
巴西和墨西哥	—	—	—	0.8	0.6	0.7	0.8	0.8	0.8	0.9	1.2	1.6	2.2
其他	15.7	14.6	13.1	7.6	5.3	2.8	1.7	1.1	0.9	1.6	2.1	2.3	2.5

*包括冷战期间华约组织国家。

资料来源：保罗·贝罗克：《1750年至1980年的国际工业化水平》，《欧洲经济史杂志》，第11期（1982年秋季号），第269—334页。

表4.5 各文明在世界经济总产值中所占份额，1950—1992年（百分比）

年份	西方文明	非洲文明	中华文明	印度文明	伊斯兰文明	日本文明	拉丁美洲文明	东正教文明*	其他＋
1950	64.1	0.2	3.3	3.8	2.9	3.1	5.6	16.0	1.0
1970	53.4	1.7	4.8	3.0	4.6	7.8	6.2	17.4	1.1
1980	48.6	2.0	6.4	2.7	6.3	8.5	7.7	16.4	1.4
1992	48.9	2.1	10.0	3.5	11.0	8.0	8.3	6.2	2.0

*1992年东正教文明的估算包括苏联和南斯拉夫。

＋“其他”包括其他文明和四舍五入造成的误差。

资料来源：1950、1970、1980年的百分比由荷伯特·布洛克按不变美元价格计算出，见《1980年全球总产值：创造性的停顿？》（华盛顿哥伦比亚特区：美国国务院公共事务局，1981年），第30—45页。1992年的百分比根据《1994年世界发展报告》（纽约：牛津大学出版社，1994年）中的关于世界银行购买力平价估算表30计算出。

经济生产总值部分地掩盖了西方在质量上的优势。西方和日本几乎垄断了先进技术工业。然而技术正在传播，如果西方希望维持优势，它将竭力把传播减小到最低限度。然而多亏西方创造了相互联系的世界，减缓技术向其他文明的扩散将变得日益困难。由于不存在冷战时期的那种单一的、压倒一切的、公认的威胁，加之技术控制措施效力有限，情况便更是如此。

表面上看似乎中国经济在历史上大部分时期都是世界上最强大的。20世纪后半叶技术的扩散和非西方国家的经济发展正在使历史上的格局再现。这将是一个缓慢的过程，但是即使不是在21世纪中叶之前，那么到21世纪中叶，经济生产和制造业产值在主要文明之间的分布也可能与1800年的情况类似。西方对世界经济为时200年的“主宰”行将结束。

军事能力。军事实力包括四个方面的因素：数量——兵力、武器、装备和资源；技术——武器和装备的效能和尖端性；组织——凝聚力、纪律性、训练和军队士气以及指挥和控制关系的有效性；社会——社会有效地使用军队的能力和愿望。20世纪20年代西方在所有这些方面都遥遥领先。在以后的岁月里，西方的军事实力相对于其他文明下降了，这种下降反映在军事人员对比的变动上，尽管很明显这不

是军事能力最重要的衡量标准，但也是标准之一。现代化和经济发展引发了国家发展其军事能力的愿望并为其提供了资源，很少有国家不是这样。20世纪30年代，日本和苏联建立了非常强大的军队，这一点在二战中得到显示。冷战期间苏联拥有世界上两支最强大的军队之一。目前西方垄断了在世界任何地区部署大量常规军事力量的能力，至于它是否将保持这种能力尚不得而知。然而答案似乎是肯定的，因为没有一个非西方国家或国家集团在未来几十年内可能具有与之相当的能力。

表4.6 各文明在世界军事人员总数中所占份额（百分比）

年份［世界总数］	西方文明	非洲文明	中华文明	印度文明	伊斯兰文明	日本文明	拉美文明	东正教文明	其他
1900［1008.6］	43.7	1.6	10.0	0.4	16.7	1.8	9.4	16.6	0.1
1920［864.5］	48.5	3.8	17.4	0.4	3.6	2.9	10.2	12.8*	0.5
1970［2399.1］	26.8	2.1	24.7	6.6	10.4	0.3	4.0	25.1	2.3
1991［2579.7］	21.1	3.4	25.7	4.8	20.0	1.0	6.3	14.3	3.5

注：以该年度通行国界为基础估算。

世界武装部队总人数（现役）以万为单位。

*其中的苏联军队人数，系G·M·麦金托什所估算的1924年数字，见D·H·利德尔—哈特：《红军：1918—1945年的红军及1946年迄今的苏军》一书（纽约：哈考特，布雷斯，1956年）。

资料来源：美国军备控制和裁军署：《世界军费和武器转让》（华盛顿哥伦比亚特区：该署，1971—1994年）；《政治家年鉴》（纽约：圣马丁出版社，1901—1927年）。

总的来说，冷战后几年中全球军事能力的演变由五大趋势所主导。

第一，苏联武装部队在苏联解体之后迅即不复存在。除俄罗斯外。只有乌克兰从苏联脱离之后，继承了重要的军事能力。俄罗斯军队在规模上大大缩小，并已从中欧和波罗的海沿岸三国撤出。华约组织解散了。向美国海军挑战的目标被放弃。军事装备要么被处理要么任其损坏，以致无法使用。国防预算锐减，官兵士气普遍低落。同

时，俄罗斯军队正重新确定其使命和学说，并为其在保护俄罗斯人和对付近邻的地区冲突中所起的新作用而进行重建。

第二，俄罗斯军事能力的急剧减弱引起了西方军费开支、兵力和能力较为缓慢但明显的下降。根据布什政府和克林顿政府的计划，美国军费开支将减少35%，即从1990年的3423亿美元（按1994年美元价格计算）减至1998年的2223亿美元。1998年的军队建制将减至冷战结束时的一半到三分之二。军队总人数将从210万减至140万。许多重要的武器研制项目已经或正在被取消。1985年至1995年期间主要武器的年度采购量从29艘舰只减至6艘，943架飞机减至127架，720辆坦克减至0，战略导弹从48枚减至18枚。20世纪80年代末开始，英国、德国，在较小的程度上还有法国，在国防开支和军事能力方面也进行了类似的削减。20世纪90年代中期，德国武装部队预计将从37万人减至34万人，也可能减至32万人；法国军队将从1990年的29万人减至1997年的22.5万人。英国军队从1985年的37.71万人减至1993年的27.48万人。北大西洋公约组织的欧洲大陆成员国也缩短了服兵役期限，并讨论了放弃征兵制的可能性。

第三，东亚的趋势与俄罗斯和西方有很大的不同。增加军费和改善军队被列入日程，在这方面中国是样板。在自身经济财富增长和中国扩充军备的刺激下，东亚其他国家和地区也开始实行军事现代化和扩大军队。日本继续改善其高度先进的军事能力。中国台湾、韩国、泰国、马来西亚、新加坡和印度尼西亚都纷纷把更多的资金投入军队，从俄罗斯、美国、英国、法国、德国和其他国家购买飞机、坦克和舰只。北大西洋公约组织的防务开支在1985至1993年期间大约降低了10%（从5396亿美元减至4850亿美元，按1993年美元不变价格计算），而在同一时期，东亚的军费开支增加了50%，从898亿美元增加到1348亿美元。（注9）

第四，包括大规模毁灭性武器在内的军事能力正在世界范围内广泛扩散。随着一些国家经济上的发展，它们获得了生产武器的能力。

例如，20世纪60年代至80年代，能够生产战斗机的第三世界国家从1个增加到8个，生产坦克的国家从1个增加到6个，生产直升机的国家从1个增加到6个，生产战术导弹的国家从无增加到7个。20世纪90年代的主要趋势是军火工业的全球化，这可能进一步削弱西方的军事优势。（注10）许多非西方社会或拥有核武器（俄罗斯、中国、以色列、印度、巴基斯坦，或许还有朝鲜），或竭尽全力获得核武器（伊朗、伊拉克、利比亚，可能还有阿尔及利亚），或者使自己达到这样的地位：当它们认为必要时，便能够很快获得核武器（日本）。

最后，这些事态发展使区域化成为冷战后世界军事战略和军事实力的主要趋势。区域化为俄罗斯和西方裁减军队和其他国家增加军队提供了理论依据。俄罗斯不再拥有全球军事能力，而是把其战略和兵力集中于防范近邻国家。中国已重新调整了其战略和军队，把重点放在了地区兵力投放和保护中国在东亚的利益上。同样。欧洲国家也在通过北大西洋公约组织和西欧联盟来进行军事调整，以应付西欧周边地区的不稳定局势。美国明确地把其军事计划由在全球遏制苏联并与其作战，改变为准备同时对付波斯湾和东北亚发生的地区性紧急情况。然而美国不可能具备达到这些目的的军事能力。为击败伊拉克，美国在波斯湾部署了其75％的现役战术飞机、42％的现代化作战坦克、46％的航空母舰、37％的陆军兵力和46％的海军陆战队兵力。由于未来将进行大幅度裁军，美国若进行一场针对西半球之外一些地区强国的干涉都很困难，更不用说两场了。全世界军事安全日益不依赖于全球的实力分配和超级大国的行动，而是依赖于世界各区域内的实力分配和各文明核心国家的行动。

总而言之，从整体来说西方在21世纪的前几十年仍将是最强大的文明，在此之后，它可能继续在科技人才、科学研究和开发能力，以及民用和军用技术革新方面处于实际领先地位。然而，其他实力资源的控制正日益分散到非西方文明的核心国家和主要国家。西方对这些资源的控制在20世纪20年代达到顶峰，尔后便无规则地但显著地下

降。到21世纪20年代，即距达到该顶峰100年之后，西方将可能控制世界版图的约24%（顶峰时曾达到49%），世界人口的10%（顶峰时为48%）和社会动员人口的15%—20%，世界经济产值的大约30%（顶峰时大概为70%），制造业产值的25%（顶峰时为84%），以及全球兵力的不到10%（顶峰时为45%）。

1919年，伍德罗·威尔逊、劳合·乔治和乔治·克里孟梭实际上一起控制着整个世界。他们坐在巴黎，决定着哪些国家将存在，哪些将不存在，将创造哪些新的国家，它们的边界应如何划分，谁将统治它们，以及中东和世界其他地区在战胜国之间应如何分配。他们还决定如何对俄罗斯进行军事干涉，从中国榨取经济特权。100年之后，将不会再有能够行使类似权力的政治家小集团；任何这样的集团将不是由3个西方人组成，而是由世界7个或8个主要文明的核心国家的领导人所组成。邓小平、中曾根、英迪拉·甘地、叶利钦、霍梅尼和苏哈托的继承者将对抗里根、撒切尔夫人、密特朗和科尔的继承者。西方主宰天下的时代正在终结。与此同时，西方的衰落和其他权力中心的兴起正在促进全球本土化和非西方文化的复兴进程。

本土化：非西方文化的复兴

文化在世界上的分布反映了权力的分布。贸易可能会、也可能不会跟着国旗走，但文化几乎总是追随着权力。历史上，一个文明权力的扩张通常总是同时伴随着其文化的繁荣，而且这一文明几乎总是运用它的这种权力向其他社会推行其价值观、实践和体制。一个普世文明需要普世的权力。罗马的权力在古典世界的有限范围内创造出了一个近乎普世的文明。19世纪以欧洲殖民主义为表现形式的西方权力和20世纪美国的霸权把西方文化推广到了当代世界的大部分地区。欧洲殖民主义已经结束，美国的霸权正在衰落。随着本土的、植根于历史的习俗、语言、信仰及体制的自我伸张，西方文化也受到侵蚀。现代化所带来的非西方社会权力的日益增长，正导致非西方文化在全世界的复兴。4.1

约瑟夫·奈曾论证说，在以经济和军事力量为基础的指挥权，即“硬实力”，与一个国家通过其文化和意识形态的吸引力使“其他国家想要它所想要的东西”的“软实力”之间，存在一个差别。正如奈意识到的那样，世界上正在发生硬实力的广泛分散，主要国家“已不能像过去那样运用它们的传统实力资源来达到其目的”。奈继续说，如果一个国家的“文化和意识形态具有吸引力，其他国家会更愿追随”其领导，因此软实力“与硬的指挥权力同样重要”。（注11）然而是什么使文化和意识形态具有吸引力呢？当它们被看作是根植于物质上的胜利与影响时，它们就是有吸引力的。软实力只有建立在硬实力的基础上才成其为实力。硬的经济和军事实力的增长会提高自信心、自负感，以及更加相信与其他民族相比，自己的文化或软实力更优越，并大大增强该文化和意识形态对其他民族的吸引力。经济和军事实力的下降会导致自我怀疑、认同危机，并导致努力在其他文化中寻求经济、军事和政治成功的要诀。当非西方社会经济、军事和政治能力增长时，它们就会日益鼓吹自己的价值、体制和文化的优点。

共产主义意识形态在20世纪50年代和60年代吸引了世界各地的人民，当时它是与苏联的经济成功和军事实力联系在一起的。当苏联发生经济萧条且不能维持其军事力量时，这种吸引力也就随之消失了。西方的价值观和体制已吸引了其他文化的人民，因为它们被看作是西方实力和财富的源泉。这个进程已持续了几个世纪。正如威廉·麦克尼尔所指出的，1000年至1300年期间，基督教、罗马法和西方文化的其他要素被匈牙利人、波兰人和立陶宛人所采用，“对西方君主军事才能的畏惧和钦佩的混合，刺激了人们去接受西方文明”。（注12）随着西方实力的削弱，西方向其他文明强加其人权、自由主义和民主等概念的能力降低了，那些价值对其他文明的吸引力也随之减小。

这种情况已经发生。几个世纪内，非西方民族曾一直羡慕西方社会的经济繁荣、先进技术、军事实力和政治凝聚力。他们在西方的价值观和体制中寻求成功的秘诀，如果发现自认为可能的答案，他们就尝试在自己的社会中加以运用。为了变得富有和强大，他们不得不效仿西方。然而现在这种基马尔主义的态度在东亚已经消失。东亚没有将其经济的迅速发展归因于对西方文化的引进，而是归因于对自身文化的伸张。他们论证说，他们之所以正在取得成功，就是因为他们与西方不同。同样，如果非西方社会感到与西方相比自己相对弱小，他们就援引西方的价值观，如自决、自由、民主和独立，来为其反对西方控制辩护。现在他们不再弱小而是日益强大，于是他们便毫不犹豫地攻击起那些他们先前曾用来维护自己利益的价值观。对西方的反叛最初是通过宣称西方价值观的普遍性来证明其合理性的，现在则是通过宣称非西方价值观的优越性来加以证明。

这些态度的抬头是罗纳德·多尔所称的“第二代本土化现象”的表现。在西方的前殖民地和像日本和中国这样的独立国家，“第一个‘推行现代化的人’或‘独立后’的一代人常常是在外国（西方）的大学里接受用西方广为传播的语言进行的教育。部分是由于他们第一次出国时

是易受影响的青少年，因而他们从根本上吸收了西方的价值观和生活方式。”相比之下，为数众多的第二代人大多数在国内由第一代人创立的大学里接受教育，授课越来越多地是使用当地语言而不是殖民语言。这些大学“与全球性世界文化的联系更加淡薄”，“知识通过翻译而变为本国化的，这些知识通常范围有限，水平也很低”。这些大学的毕业生不满于早些时候受过西方训练的那一代人的控制，因此经常“易受排外主义运动的鼓动”。（注13）随着西方影响的减弱，那些年轻的、雄心勃勃的领导人不能指望西方为他们提供权力和财富。他们不得不在自己社会内部寻找成功的手段，因此他们必须适应该社会的价值观和文化。

本土化并不需要等待第二代来进行。能干的、有洞察力和有适应性的第一代领导人就进行了自我本土化，其中三个著名的例子是穆罕默德·阿里·真纳、哈里·李和所罗门·班达拉奈克。他们分别是牛津、剑桥和林肯律师学院的优秀毕业生[4.2]，是卓越的法学家，是其社会中彻底西方化的精英。真纳是一个坚定的世俗主义者。李，用一个英国内阁成员的话说，是“苏伊士运河以东好得没治的英国人”。班达拉奈克从小就是个基督教徒。然而在领导他们的国家走向独立和独立之后，他们不得不实行本土化。他们回到自己祖先的文化中，在此过程中不时改变自己的认同、姓名、装束和信仰。英国律师真纳成为巴基斯坦的“伟大领袖”，哈里·李则成为李光耀。世俗主义者真纳成为把伊斯兰教作为巴基斯坦立国基础的热情倡导者。盎格鲁化的李光耀学会了汉语普通话，并成为一个能言善辩的儒教促进者。信仰基督教的班达拉奈克皈依了佛教并求助于僧伽罗民族主义。

20世纪80年代和90年代，本土化已成为整个非西方世界的发展日程。伊斯兰教的复兴和“重新伊斯兰化”是穆斯林社会的主题。在印度，普遍的趋势是拒绝西方的形式和价值观，以及使政治和社会“印度化”。在东亚，政府正在提倡儒家学说，政界和知识界领袖都在谈论其国家的“亚洲化”。20世纪80年代中期日本充斥着“日本和日本人

理论”。随后一位重要的日本知识分子提出：日本在历史上经历了“这样一种循环：引进外来文化，通过复制和提纯而使那些文化‘本土化’，然后是引进的和有创造性的推动力被耗竭，从而导致了不可避免的动乱，最终再向外部世界开放”。目前日本正在“着手进行这个循环的第二阶段”。（注14）冷战结束后，随着西方化主张者和斯拉夫文化优越论者之间传统冲突的再度出现，俄罗斯重新变成了一个“无所适从的”国家。然而在10年里，当西方化的戈尔巴乔夫被具有俄罗斯风格和西方信仰的叶利钦所取代时，趋势也随之从西方化转为斯拉夫化，而叶利钦又受到集中体现了俄罗斯东正教本土化的民族主义者的威胁。

民主的矛盾进一步推动了本土化：非西方社会对西方民主体制的采用鼓励了本土主义的和反西方的政治运动，并使它们能获得权力。20世纪60和70年代，发展中国家西方化的和亲西方的政府受到了政变和革命的威胁；20世纪80和90年代它们日益面临被选举下台的危险。民主化与西方化相冲突，民主本来就是一个地区化而并非世界化的进程。非西方社会的政治家并非通过显示自己有多么西方化来赢得选票。相反，选举竞争刺激他们把自己的信仰说成是最能吸引大众的东西，那些东西通常具有种族的、民族主义的和宗教的特征。

结果是大众动员起来反对受过西方教育和西方取向的精英。伊斯兰教原教旨主义集团在穆斯林国家为数不多的几次选举中表现出色，如果不是军队取消了1992年的选举，它有可能在阿尔及利亚掌握国家政权。在印度争取选民支持的竞争可能鼓励了向社会群体发出呼吁和社会群体间的暴力。（注15）斯里兰卡的民主使得斯里兰卡自由党于1956年击败了西方取向的、具有精英观念的统一国民党，为80年代津达那亚僧伽罗民族主义运动的崛起提供了机会。1949年之前南非精英和西方精英都把南非看作是一个西方国家。种族隔离政权建立后，西方精英们逐渐把南非开除出了西方国家阵营，而南非白人仍然把自己当成是西方人。然而为了恢复他们在西方国际秩序中的地位，他们

不得不引进西方民主制度，这导致了高度西方化的黑人精英掌权。然而如果第二代本土化因素起作用的话，他们的继承人将会有更多的科萨人、祖鲁人和非洲人观念，南非将日益把自己看作是一个非洲国家。

在19世纪以前的各个时期，拜占庭人、阿拉伯人、中国人、土耳其人、蒙古人、俄罗斯人对自己的力量和成就非常自信。那时，他们也蔑视西方文化的低劣、体制的落后、腐化和衰败。现在，随着西方的成功相对减弱，这种态度重新出现了。人们感到“他们不必再接受它”。伊朗是一个极端的例子，但正如一位观察家所说的，“西方的价值观遭到不同方式的反对，但在其他地方都没有像在马来西亚、印度尼西亚、新加坡、中国和日本那样坚决。”（注16）我们正在目睹“由西方意识形态主宰的进步时代的结束”，正在跨入一个多种不同文明相互影响、相互竞争、和平共处、相互适应的时代。（注17）这一本土化的全球进程通过世界众多地区出现的宗教复兴广泛地表现出来，其中最引人注目的是亚洲和伊斯兰国家的文化复兴，后者在很大程度上是由其经济增长和人口增长所推动的。

上帝的报复

20世纪上半叶，知识精英们普遍假定经济和社会的现代化正导致作为人类存在的一个重要因素的宗教的衰亡。无论是欢迎还是痛惜这种趋势的人都接受这一观点。现代世俗主义者为科学、理性主义和实用主义在一定程度上消除了构成现存宗教核心的迷信、神话、非理性和宗教仪式而欢呼。正在出现的社会将是宽容的、理性的、重实效的、进步的、人道主义的和世俗的。另一方面，忧心忡忡的保守主义者警告说：宗教信仰、宗教体制以及宗教对人类个人和集体行为所起的道德指导作用的消失将导致可怕后果，最终结果将是无政府状态、堕落及文明生活的破坏。艾略特说，“如果你不信上帝（他是一位嫉妒的上帝），你就应当尊敬希特勒或斯大林。”（注18）

20世纪下半叶证明这些希望和恐惧是毫无根据的。经济和社会的现代化在全球展开，同时也发生了一场全球性的宗教复兴。吉利斯·凯伯尔称这次复兴为“上帝的报复”，它遍及所有大陆、所有文明和几乎所有的国家。70年代中期，如凯伯尔所说的那样，世俗化和宗教与世俗主义相适应的趋势“发生了逆转。一种新的宗教方法开始形成，它不再旨在适应世俗价值观，而是旨在为社会组织重建一个神圣的基础——如果必要的话，通过改变社会来达到目的。这种方法以多种形式表现出来，它提倡从失败的现代主义中摆脱出来，将挫折和穷途末路归因于脱离了上帝。它的主题不再是使教义现代化，而是‘第二次向欧洲宣讲福音’；它的目标不再是使伊斯兰教现代化，而是‘使现代性伊斯兰化’”。（注19）

这种宗教复兴部分地涉及一些宗教的扩张，这些宗教在一些原先没有成员的社会中吸收了新成员。然而在更大范围内，宗教的复兴包括人们回归和振兴他们社会的传统宗教，并赋予它新的含义。基督教、伊斯兰教、犹太教、印度教、佛教、东正教都经历了原先的因某种原因皈依宗教的信徒掀起的信奉、传播教义和举行仪式的新浪潮。

在所有这些宗教中原教旨主义运动都专注于对宗教教义、体制的净化，其方式是好战的，并根据宗教信条来重塑个人、社会和公共行为。原教旨主义运动是剧烈的，并可能产生巨大的政治影响。然而它们仅仅是在20世纪末给人类生活带来不同特色的更广阔和更深刻的宗教大潮的表面波浪而已。世界范围内的宗教复兴远远超过原教旨主义极端主义分子的活动。在各个社会这体现在人们的日常生活和工作、政府的关注和计划中。世俗的儒家文化的文化复兴采取了肯定亚洲价值观的形式，但在世界其他地方，宗教文化复兴却表现为对宗教价值观的肯定。正如乔治·威格尔所评论的，“世界的非世俗化是20世纪末占主导地位的社会事实之一。”（注20）

在前共产主义国家，宗教的普遍存在和现实意义一直是不言而喻的。宗教复兴席卷了从阿尔巴尼亚到越南的许多国家，填补了意识形态崩溃后所留下的空缺。在俄罗斯，东正教经历了一场重大的复兴。1994年，俄罗斯30％的25岁以下的人称自己从无神论者转变为信仰上帝。莫斯科地区使用中的教堂数目由1988年的50所增加到1993年的250所。宗教得到政治领袖一致的尊重和政府的支持。在俄罗斯的城市里，正如一位敏锐的观察家于1993年所报道的：“教堂的钟声再次回荡在空中。新镀金的圆顶在阳光下闪闪发光。不久前还是废墟的教堂重新回响起美妙的歌声。教堂是城市里最繁忙的地方。”（注21）与东正教在斯拉夫共和国复兴的同时，一场伊斯兰复兴运动席卷了中亚。1989年，中亚有160座启用的清真寺和一所伊斯兰教神学院；到1993年初有大约1万座清真寺和10所神学院。尽管这场复兴涉及一些原教旨主义的政治运动，并得到来自沙特阿拉伯、伊朗和巴基斯坦的外界鼓励，但它基本是一场基础极其广泛的、主流的文化运动。（注22）

如何解释这场全球性的宗教复兴？显然，各个国家和文明有其不同的特殊原因。然而，大量不同的原因不可能同时在世界的大部分地区引起类似的发展。全球性的现象需要一个全球性的解释。无论在一

些特殊国家发生的大量事件可能受到什么独特因素的影响，一些一般的原因一定在起作用。它们是什么呢？

全球性宗教复兴最明显、最突出也是最强有力的原因，恰恰是那些被认为会引起宗教消亡的东西：20世纪后半叶席卷世界的社会、经济和文化现代化进程。认同和权力体系长期存在的根源瓦解了。人们从农村移居到城市，脱离了他们的根基，从事新的工作或没有工作。他们与大批陌生人相互作用，面对着一套新的关系。他们需要新认同根源、新形式的稳定社会以及一套新的道德规范来赋予他们意义感和目的感。不论是主流的宗教还是原教旨主义的宗教，都满足了这些需要。正如李光耀对东亚情况所解释的：

> 我们是在一代或两代人的时间内进行了工业化的农业社会。在西方用了200年或更长时间才做到的事情，在这里只用了大约50年或更少的时间。所有的一切都被挤压进一个非常短的时间框架内，因而注定会有脱节和失误。如果你看一眼那些迅速发展的国家和地区——韩国、泰国、中国香港和新加坡，就会发现一个引人注目的现象：宗教的兴起……旧的风俗和宗教——祖先崇拜、萨满教，已不再完全令人满意。人们在寻求关于人类目的和为什么我们会如此的更深层的解释。这与社会中存在巨大压力的阶段是联系在一起的。（注23）

人们并不只靠理性活着。只有在界定了自我之后，他们在追求自身利益时才能理性地筹划和行动。利益政治以认同为先决条件。在社会飞速变革的时期，已确立的认同消失了，必须重新界定自我，确立新的认同。对于那些面临需要决定我是谁、我属于哪里的人们，宗教给予了令人信服的答案，宗教群体提供了小的社会群体来替代那些由于城市化而失去的东西。正如哈桑·图拉比所说的，所有宗教都赋予“人们认同感和生活方向”。在此进程中，人们重新发现或确立了新的历史认同。无论人们有什么样的普世主义目标，宗教都能在信徒和非信徒之间、群体内的优等人和与之不同的群体外的劣等人之间设置

一道基本界线，从而赋予人们认同感。（注24）

伯纳德·刘易斯认为，穆斯林世界正“再次出现一种趋势，在紧急时刻，穆斯林需要在宗教社会中，也就是说，在一个由伊斯兰教而不是由种族或区域标准来定义的实体中，寻找他们的基本认同和忠诚”。吉利斯·凯伯尔也同样强调了寻求认同所占的中心地位：“‘从底部’重新伊斯兰化是在一个已经失去意义并变得乱七八糟和异化的世界里，重新确立认同的第一个和最重要的方法。”（注25）在印度，“一种新的印度教认同正在确立”，它是对现代化所造成的紧张状态和异化状态的反应。（注26）在俄罗斯，宗教复兴是“对认同的狂热渴望的结果，而这种认同只有东正教会能够提供，因为它是唯一未被破坏的与1000年前的俄罗斯相联系的纽带”。而在中亚伊斯兰各共和国，宗教复兴同样源自“中亚人民最强烈的渴望：重申已被莫斯科压制了几十年之久的认同”。（注27）特别是原教旨主义运动，是“应付混乱、失去认同、失去意义和安全的社会结构的一种方法，而这些都是由于迅速引进现代社会和政治模式、世俗化、科学文化及经济发展而造成的”。威廉·麦尼尔赞同说，重要的原教旨主义运动“……是那些从社会上广泛吸收成员的运动，因为它们回答了，或似乎回答了人们新近感到的人类需要……这些运动毫无例外地发生在这样的国家，在那里人口对土地的压力使古老的乡村生活方式对于大多数人来说已不可能，而以城市为基础的大众传播通过对乡村的渗透，已开始侵蚀农民生活的古老框架”。（注28）

更广义地说，遍及世界的宗教复兴是针对世俗化、道德相对主义和自我放纵的反应，也是对秩序、纪律、工作、互相帮助和人类团结的价值的重新肯定。宗教团体满足了被国家官僚所忽视的需要，包括提供医疗及医院服务设施、幼儿园和学校、对老人的照顾、自然灾害或其他灾难之后的紧急救援，以及经济遭受损失时给予福利和社会援助。因秩序和市民社会的破坏而造成的空白，被宗教团体，常常是原教旨主义宗教团体所填补。（注29）

如果传统上占主导地位的宗教没有满足无根基者的感情和社会需要，那么其他宗教团体就会来这样做，并在此过程中大量扩大其成员，并扩大宗教在社会和政治生活中的影响。韩国在历史上是一个佛教徒占绝大多数的国家，1950年基督教徒的人数可能占人口的1%—3%。当韩国进入经济迅速发展阶段，随着大规模的城市化和职业分工，佛教就变得不再适用。“对于涌入城市的几百万人，以及许多留在已发生变化的农村的人们来说，韩国农业时代不活跃的佛教已失去了吸引力。宣扬个人拯救和个人命运的基督教在混乱和变化的时期则给人以更可信的安慰。”（注30）到20世纪80年代基督徒在韩人口中至少占30%，其中大部分是基督教长老会教友及天主教徒。

类似的变化也发生在拉丁美洲。拉丁美洲的新教徒数目由1960年的大约700万增加到1990年的5000万。拉丁美洲的天主教主教们1989年承认，新教成功的原因在于“天主教会不能迅速适应城市生活的技术性”和“教会结构有时也使它不能对现代人们的心理需要作出反应”。据一位巴西牧师说，与天主教会不同，新教教会满足了“个人的基本需要——人情温暖、治疗、深刻的精神体验”。新教在拉丁美洲穷人中的传播主要不是一种宗教代替另一种宗教，而是宗教信奉和参与的巨大净增，即由名义上的消极的天主教徒变成积极而虔诚的福音派信徒。例如在巴西20世纪90年代初20%的人口称自己是新教徒，73%的人称自己是天主教徒，然而礼拜日时新教教堂里聚集了2000万人，天主教堂里约有1200万人。（注31）像世界其他宗教一样，基督教正经历着一场与现代化相关联的复兴，在拉丁美洲它采取了新教而不是天主教的形式。

韩国和拉丁美洲发生的这些变化反映了佛教和既定的天主教已不能满足在现代化中遭受精神创伤的人们的心理、感情和社会需要。其他地方是否也发生宗教信奉的重大转变，取决于流行的宗教能在多大程度上满足这些需求。鉴于儒教在感情上缺乏生气，它在失去信徒方面显得首当其冲。在儒教国家，基督新教和天主教可能具有与福音新

教对于拉丁美洲人、基督教对于韩国人以及原教旨主义对于穆斯林和印度教徒同样的吸引力。在中国，20世纪80年代末当经济增长达到高峰时，基督教也得到传播，“尤其在年轻人中”，可能有5000万中国人是基督徒。政府企图阻止其增长，监禁了一些牧师、传教士和福音传道者，禁止和压制一些宗教仪式和活动，而且在1994年通过了一项法律，禁止外国人劝诱人们改变宗教信仰、设立宗教学校或其他宗教组织，并禁止宗教团体从事独立的或由国外资助的活动。在新加坡，正如在中国一样，有大约5%的人口是基督教徒，20世纪80年代末和90年代初政府部长们警告福音传道者不要打破国家“微妙的宗教平衡”，拘留了包括天主教组织官员在内的宗教工作者，并以不同方式骚扰基督教团体和个人。（注32）随着冷战的结束和随之而来的政治开放，西方教会也进入了东正教的苏联各共和国，与复兴的东正教会相竞争。在那里也和在中国一样，政府极力限制人们改变宗教信仰。1993年，在东正教会的强烈要求下，俄罗斯议会通过立法，要求外国宗教团体在从事传教或教育工作时需经国家许可，或从属于某一俄罗斯宗教组织。然而叶利钦总统拒绝签署该法案，使之未能生效。（注33）总的来说，这件事表明，在“上帝的报复”与本土化发生冲突的地方，前者会获胜，因为如果人们的传统信仰不能满足他们在现代化中对宗教的需要，他们就会转向能够满足其感情需要的外来宗教。

除了在现代化中遭受的心理、感情及社会创伤外，刺激宗教复兴的因素还包括西方的退却和冷战的结束。从19世纪开始，非西方文明对西方作出的反应一般来说是从西方引进一系列意识形态。19世纪，非西方精英们吸收了西方自由主义价值观，他们最初采取自由民族主义的形式对西方表示反对。20世纪，俄罗斯、亚洲、阿拉伯、非洲和拉丁美洲的精英们引进了社会主义和马克思主义意识形态，并把它们与民族主义相结合，以反对西方资本主义和西方帝国主义。共产主义在苏联的垮台及其在中国的重大修改，以及社会主义经济不能获得持续发展，现在已造成一个意识形态的真空。西方政府、集团和国际机构，如国际货币基金组织和世界银行，试图用新古典经济学和民主政

治学来填补这个真空。这些学说将在非西方文化中产生多大的持续影响还很难说。然而人们同时看到共产主义作为唯一最新的世俗上帝失败了，由于缺少令人信服的新的世俗上帝，他们带着信仰和热情转向了真正的上帝。宗教代替了意识形态，宗教民族主义取代了世俗民族主义。（注34）

宗教复兴运动是反世俗的，反普世的，而且，除了在基督教中的表现，也是反西方的。它们也反对与布鲁斯·劳伦斯所称的有别于“现代性”的“现代主义”相关联的相对主义、本我主义和消费主义。总的来说，它们并没有摒弃城市化、工业化、发展、资本主义、科学和技术，以及这些因素对社会组织所造成的影响。从这一意义上说，它们不是反现代的。正如李光耀所评论的，它们接受现代化，以及“科学和技术的不可避免性及它们所带来的生活方式的转变”，但它们“不能接受它们已被西方化的观点”。图拉比认为，民族主义和社会主义都没有促进伊斯兰世界的发展。“宗教是发展的动力”，经过净化的伊斯兰教在当代将起与新教伦理在西方历史上所起的类似作用。宗教与现代国家的发展也不相矛盾。（注35）伊斯兰原教旨主义运动在较先进且似乎较世俗的穆斯林社会中势力强大，如阿尔及利亚、伊朗、埃及、黎巴嫩和突尼斯。（注36）宗教运动，尤其是原教旨主义运动，非常善于运用现代通信和组织技术传播其信息，最引人注目的例子是中美洲新教福音派成功的空中传教。

参与宗教复兴运动的人来自各界，但绝大多数来自两个组成部分，这两部分都是城市人口和流动人口。新移居到城市的人是第一个组成部分，他们一般需要感情上、社会上以及物质上的支持和引导，在这方面宗教团体比其他任何机构都做得多。正如拉吉斯·德布里所说，宗教对于这些人来说，不是“人民的鸦片，而是弱者的维他命”。（注37）另一个主要组成部分是体现多尔所说的“第二代本土化现象”的新中间阶级。正如凯伯尔所指出的，“伊斯兰原教旨主义团体中的积极分子并不是年迈的保守主义者或目不识丁的农民。”对于穆斯林和

其他人来说，宗教复兴是一个城市现象，它吸引了那些现代取向的、受过良好教育的，在专业部门、政府和商界中追求事业的人。（注38）在穆斯林中，一些年轻人信仰宗教，而他们的父母却是世俗的。印度教的情况也与此大致相同，其复兴运动的领袖也来自本土化的第二代人，而且常常是"成功的商人和官员"，印度新闻界称他们为"穿藏红色衣服的雅皮士"。20世纪90年代初其支持者越来越多地来自"印度稳健的中间阶级印度教徒——商人和会计师，律师和工程师"，以及来自"高级文官、知识分子和新闻记者"。（注39）在韩国，20世纪60至70年代期间，天主教和基督教长老会教堂越来越多地汇集了同样类型的人。

土生土长的宗教或外来宗教给现代化社会中的新兴的精英们指出了意义和方向。罗纳德·多尔注意到，"传统宗教的价值属性""是主张相互尊重，反对居控制地位的其他国家，而且常常同时更接近于反对当地统治阶级，因为后者接受那些居控制地位的其他国家的人的价值观和生活方式"。据威廉·麦尼尔指出，"无论对伊斯兰教的重新肯定采取什么样的具体教派形式，它都更多地意味着否认欧洲和美国对当地社会、政治和道德的影响"。（注40）从这种意义上来说，非西方宗教的复兴是非西方社会中反对西方化的最强有力的表现。这种复兴并非拒绝现代性，而是拒绝西方，以及与西方相关的世俗的、相对主义的、颓废的文化。它是非西方社会对所谓的"西方毒化（Westoxification）"的抵制。它是针对西方的文化独立宣言，是一个骄傲的声明："我们将是现代的，但我们不会是你们。"

第五章 经济、人口和挑战者文明

本土化和宗教的复兴是全球现象。然而，它们在亚洲和伊斯兰世界的文化自我伸张及其文化对西方的挑战中表现得最为明显。它们是20世纪最后25年中充满生机的文明。伊斯兰的挑战表现为穆斯林世界普遍出现的伊斯兰文化、社会和政治复兴，以及与此相伴随的对西方价值观和体制的抵制。亚洲的挑战表现在所有的东亚文明——中华文明、日本文明、佛教文明和穆斯林文明——都强调自己与西方的文化差异，有时也强调它们之间的共性，这些共性常常认同于儒教。亚洲人和穆斯林都强调他们的文化优越于西方文化。相比之下，其他非西方文明——印度文明、东正教文明、拉丁美洲文明和非洲文明——的人民可能肯定自己文化的独特性，但在20世纪90年代中期却踌躇于宣称自己的文化优越于西方文化。亚洲和伊斯兰有时单独地，有时携手对西方国家表现出日益自信的自我伸张。

在这些挑战的背后存在着相互关联但又不同的原因。亚洲的自信植根于经济的增长；穆斯林的自我伸张在相当大的程度上源于社会流动和人口增长。这些挑战中的每一个都正在，并将在进入21世纪后继续对全球政治产生冲击，造成全球政治的极大不稳定。然而这些冲击又有很大区别。中国和其他亚洲社会的经济发展为其政府提供了动力和资源，使其在同其他国家打交道时更苛求。穆斯林国家人口的增

长，尤其是15至20岁年龄段人口的膨胀，为原教旨主义、恐怖主义、暴动和移民提供了生力军。经济增长增强着亚洲政府的力量；人口增长威胁着穆斯林政府和非穆斯林社会。

亚洲的自我肯定

东亚经济的发展一直是20世纪后半叶世界上最重要的发展之一。这一进程在20世纪50年代始于日本，日本曾一度被看成是很大的例外，即一个非西方国家成功地进行了现代化，并成为经济发达的国家。然而经济发展的进程蔓延到了四小龙（香港、台湾、韩国、新加坡），然后到中国、马来西亚、泰国和印度尼西亚，并正对菲律宾、印度和越南产生影响。这些国家和地区多数保持了10年或10年以上的8%—10%或更高的年平均增长率。亚洲同世界之间的贸易也同样持续高速增长，然后是亚洲内部贸易的急剧扩大。亚洲的经济成就与欧洲和美国经济的中速增长以及世界其他大部分地区的普遍停滞形成了鲜明对比。

例外的不再只是日本，整个亚洲都在成为例外。西方以富有为特征和非西方以欠发达为特征的状况将不会持续到超出20世纪。这种转变的速度是势不可挡的。正如奇索·马赫布巴尼所指出的，英国和美国分别花了58年和47年的时间才使其人均产值翻了一番，而日本做到这一点用了33年时间，印度尼西亚用了17年，韩国用了11年，中国用了10年。20世纪80年代和90年代上半叶中国经济以年平均增长率8%的速度递增，四小虎紧跟其后。（见图5.1）世界银行1993年宣布，“中华经济区”已成为继美国、日本和德国之后的世界“第四增长极”。根据大多数估计，中国经济将于21世纪早期成为世界上规模最大的经济。20世纪90年代已拥有世界第二、第三大经济国的亚洲，可能到2020年将拥有世界五大经济国中的四个，世界十大经济国中的七个。到那时，亚洲国家可能占全球经济产值的40%以上。大多数经济竞争力强的国家可能都是亚洲国家。（注1）即使亚洲经济增长比预期的更早、更突然地放慢速度，已经发生的增长对于亚洲及世界的影响仍是巨大的。

东亚的经济发展正改变着亚洲与西方的力量对比，具体讲是与美

国之间的力量对比。成功的经济发展给创造出和受益于这一发展的国家带来了自信和自我伸张。财富像权力一样也被看作是优点的证明及道德和文化优越性的显示。当东亚人在经济上获得更大成功时，他们便毫不犹豫地强调自己文化的独特性，鼓吹他们的价值观和生活方式优越于西方和其他社会。亚洲社会越来越少地顾及美国的要求和利益，越来越有能力抵制美国或其他西方国家的压力。

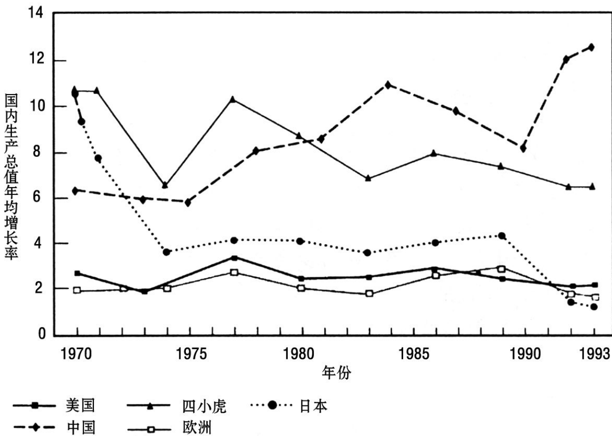


图5.1 经济挑战：亚洲与西方

资料来源：世界银行《1995，1991年世界图表》（巴尔的摩：约翰斯·霍普金斯大学出版社，1995年，1991年）；“中华民国行政院”主计处《中国台湾地区国民收入统计摘要，1951—1995年》（1995年）。注：数字表示每连续三年的平均值。

汤米·高大使1993年注意到，“文化复兴正席卷”亚洲。它包括“自信心日益增长”，这意味着亚洲人“不再把西方或美国的一切看作必然是最好的”。（注2）这一复兴表现在亚洲国家日益强调各国独特的文化认同和使亚洲文化区别于西方文化的共性。这种文化复兴的意义体现在东亚两个主要国家与西方文化相互作用的变化上。

当19世纪中叶西方把自己强加于中国和日本时，经过短暂的对基马尔主义的迷恋之后，大多数精英采取了改良主义的战略。随着明治维新，一个有生气的改革家集团在日本掌握了政权，他们学习并借鉴

了西方的技术、实践和体制，开始了日本的现代化进程。然而，他们在这样做时采取了保持传统日本文化精髓的方式，它既在许多方面有助于现代化，又使日本有可能于20世纪三四十年代求助于、重新阐述和依赖于该文化的要素，以此来唤起对其帝国主义行为的支持和辩护。另一方面，在中国，腐朽的清王朝已无法成功地适应来自西方的冲击。中国被日本和欧洲列强所击败、剥夺和羞辱。1911年清政府垮台，随之而来的是分裂、内战，以及相互竞争的中国知识分子和政治领袖求助于西方各种相互竞争的观点：孙中山的“民族、民权、民生”的三民主义政策、梁启超的自由主义、毛泽东的马克思列宁主义。20世纪40年代末，那些从苏联引进的观点战胜了从西方舶来的观点——民族主义、自由主义、民主制、基督教，中国被确定为社会主义社会。

在日本，第二次世界大战中的彻底失败导致了文化的彻底破坏。一位曾深深涉足于日本事务的西方人于1994年评论说，“现在我们非常难以意识到所有的一切——宗教、文化，这个国家精神生活的所有各个方面曾在多大程度上被用来为战争服务。战败是对制度的彻底打击。在他们的头脑中一切都变得没有价值并被抛弃了。”（注3）在这个国家，所有与西方有关联的东西，尤其是战胜国美国的东西，都开始被看作是好的和理想的。因此，就在中国效仿苏联时，日本试图效仿美国。

20世纪70年代末，共产主义未能推动经济的发展，资本主义在日本的成功和在其他亚洲社会的日益成功，导致新的中国领导人脱离了苏联模式。10年后苏联的瓦解进一步突出了引进苏联模式的失败。中国人由此面临着转向西方还是转向国内的问题。许多知识分子和其他一些人提倡全盘西化，这一趋势在电视系列片《河殇》和竖立在天安门广场的自由女神像上达到了其文化上和流行上的顶峰。然而这种西方取向既没有获得北京几百名决策者的支持，也没有获得生活在农村的8亿农民的支持。全盘西化在20世纪末也如同它在19世纪末一样被

认为是不可行的。领导人于是选择了一种新的“中学为体，西学为用”版本：一方面是实行资本主义和融入世界经济，另一方面是实行政治权威主义和重新推崇传统中国文化，把两者结合起来。这个政权用蓬勃发展的经济提供的行为合法性和中国文化独特性提供的民族主义的合法性，来取代马克思列宁主义革命的合法性。一位评论家评述说，“天安门事件后的政权热切地接受把中国的民族主义作为合法性的新源泉”，并有意识地激起反美情绪来为自己的权力和行为辩护。（注4）一种中国的文化民族主义就这样产生了，用一位香港领导人1994年的话说就是：“我们中国人有了前所未有的民族感。我们是中国人并为此感到自豪。”在中国，20世纪90年代初出现了一种“回复到属于真正的中国东西的普遍愿望，这些东西常常是家长式的、排外的和专制的。在这种历史的重现中，民主就像列宁主义一样不被信任，因为它不过是另一个外国人强加的东西”。（注5）

20世纪初的中国知识分子独立地得出了与韦伯类似的结论，把儒教看作是中国落后的根源。20世纪末中国的政治领袖像西方的社会学家一样，赞美儒教是中国进步的根源。20世纪80年代中国政府开始提倡对儒教的宣传，党的领导人宣称它是中国文化的“主流”。（注6）当然儒教也为李光耀所热衷，他把儒教看作是新加坡成功的原因，并积极地向世界的其他地方宣扬儒教的价值观。20世纪90年代台湾“政府”宣布自己是“儒教思想的继承者”，李登辉将台湾的“民主化”归因于中国的“文化遗产”，它可以追溯到唐尧（公元前21世纪）、孔子（公元前5世纪）和孟子（公元前3世纪）。（注7）华人领导人无论想要为专制主义还是为民主制辩护，他们都从其共同的中华文化而不是从引进的西方观念中寻求合法性。

与此同时，日本20世纪80年代成功的经济发展与人们所察觉到的美国经济和社会制度的失败和“衰落”形成了对照，这使日本人日益摆脱对西方模式的幻想，并越来越相信他们成功的根源一定存在于自己的文化之中。导致了1945年的军事灾难并因此不得不被摒弃的日本文

化，至1985年却又产生了经济成就，并因此可以被接受了。日本人对西方社会的日益熟悉使他们“认识到作为西方的一员对其本身来说并非那样理想。他们是从自己的制度中得出这一结论的”。尽管明治维新时的日本人采取了“脱离亚洲加入欧洲”的政策，20世纪末文化复兴时的日本人却赞成“疏远美国加入亚洲”的政策。（注8）这一趋势首先包括对日本文化传统的重新认同，以及重新伸张那些传统的价值观；其次，也是存在更大疑问的，是努力使日本“亚洲化”，并认同于一般的亚洲文化，尽管日本有其独特的文明。鉴于第二次世界大战后日本与中国相比更认同于西方，又鉴于无论西方怎样衰落，它也不会像苏联那样完全垮台，日本完全摒弃西方的动力远不及中国脱离苏联和西方模式的动力那么大。另一方面，日本文明的独特性、其他国家对日本帝国主义历史的记忆，以及华人在其他亚洲国家中的经济中心地位，对于日本来说也意味着，疏远西方将比较容易，而与亚洲混合在一起却不会那么容易。（注9）日本通过重申自己的文化认同，强调了其独特性及与西方文化和其他亚洲文化的差异。

虽然中国和日本在自己的文化中发现了新价值，但它们也共同地更广泛地重申亚洲文化相对于西方而言的一般价值。工业化以及与之伴随着的经济增长导致东亚人20世纪80和90年代清楚地表达了可以被恰当地称作“亚洲的自我肯定”的东西。这个态度总的来说有四个组成部分。

第一，亚洲人相信东亚将保持经济的快速增长，并很快将在经济产值上超过西方，因此与西方相比它在世界事务中将越来越强有力。经济增长在亚洲社会中刺激了一种权力意识以及对自己抵抗西方的能力的肯定。一位日本著名记者于1993年宣称，“美国打喷嚏，亚洲就感冒的日子已经过去了。”一位马来西亚官员补充了这个隐喻：“即使美国发高烧亚洲也不会咳嗽。”另一位亚洲领袖说，亚洲与美国的关系正处于“畏惧时期的结束和反驳时期的开始”。马来西亚副总理断言道：“亚洲的日益繁荣意味着它现在已处于为全球主要的政治、社会

和经济安排提供需认真对待的其他选择的地位了。”（注10）东亚人认为，这还意味着西方正迅速失去使亚洲社会在人权和其他价值观上遵循西方标准的能力。

第二，亚洲人相信这种经济成功在很大程度上是亚洲文化的产物，亚洲文化优越于文化上和社会上颓废的西方文化。在20世纪80年代那些令人兴奋的日子里，当时日本人的经济、出口、贸易盈余和外汇储备都在激增，日本人像先于他们的沙特人一样，吹嘘他们的新经济实力，轻蔑地谈起西方的衰落，并把他们的成功和西方的衰落归因于自己文化的优越和西方文化的颓废。20世纪90年代初，亚洲胜利论在只能称其为“新加坡文化攻势”的表现中再次清楚地表达出来。从李光耀开始，历届新加坡领导人都鼓吹亚洲相对于西方的崛起，他们还将两者进行对比，并把亚洲成功的原因归于从根本上来讲是儒家文化的亚洲文化的优点——秩序、纪律、家庭责任感、勤奋工作、集体主义、节俭等，而把西方衰落的原因归于自我纵容、懒惰、个人主义、犯罪、教育差、不尊重权威，以及“思想僵化”等，他们认为，为了与东方竞争，美国“需要检讨其社会和政治安排的基本设想，并在此过程中从东亚社会中学习一点东西”。（注11）

对东亚人来说，东亚的成功主要是由于东亚文化更强调集体而不是个人。李光耀说：“东亚人（日本人、韩国人、中国人和新加坡人）的带有更强群体意识的价值观和实践，在赶超进程中表明是明显宝贵的东西。东亚文化所持的价值观，如集体利益高于个人利益，支持了团体的努力，而这对于迅速发展是必要的。”马来西亚总理赞同道：“日本人和韩国人的工作伦理，包括守纪律、忠诚和勤勉，成了他们各自国家经济和社会发展的动力。这种工作伦理产生于集体和国家比个人更重要的哲学。”（注12）

第三，尽管东亚人意识到亚洲各社会和文明之间的差异，但他们仍认为存在着重要的共性。中国的一位持不同政见者说，其核心是“儒教的价值体系、历史使它增光，该地区的大多数国家都接受

它”，特别是它强调节俭、家庭、工作和纪律。同样重要的是它们都摒弃个人主义，盛行“软”独裁或非常有限的民主形式。亚洲社会在面对西方维护这些独特的价值观、促进它们各自的经济利益中，有着共同的利益。亚洲人认为这需要发展新形式的亚洲内部的合作，如扩大东盟和建立东亚经济会议。虽然东亚社会的直接经济利益是继续进入西方市场，但在更长的时期内经济区域主义可能会流行，因此东亚必须日益加强亚洲内部的贸易和投资。（注13）特别是日本作为亚洲发展的领导，必须放弃其历史上“非亚洲化和亲西方化”的政策，遵循“再亚洲化的道路”，或更广义地说，促进“亚洲的亚洲化”，这是新加坡的官员们所赞同的道路。（注14）

第四，东亚认为，亚洲的发展和亚洲价值观是其他非西方社会在努力赶超西方时应效仿的模式，西方也应采用它以自我更新。东亚人宣称，“盎格鲁—撒克逊发展模式在过去40年里如此受到尊崇，被当作发展中国家经济现代化和建立一种可行的政治体系的最好手段。现在它已不起作用了。”东亚模式正在取而代之，从墨西哥、智利到伊朗、土耳其以及苏联各共和国都在试图学习它的成功经验，正如前几代人试图学习西方的成功经验一样。亚洲必须“把那些具有普遍价值的亚洲价值观传给世界的其他部分……传播这一理想意味着输出亚洲尤其是东亚社会体系”。日本和其他亚洲国家有必要促进“太平洋全球主义”，“使亚洲全球化”，并由此“决定性地塑造新世界秩序”。（注15）

强大的社会是普世的，弱小的社会是狭隘的。东亚日益增长的自信导致了亚洲普世主义的出现，而普世主义一直是西方的特征。马哈蒂尔总理于1996年对欧洲国家的政府首脑宣称“亚洲价值观是普遍的价值观，欧洲价值观是欧洲的价值观”。（注16）与亚洲普世主义伴随而来的是亚洲人的“西方学”，它几乎是用西方的东方学曾用来描绘东方时所持的同样的否定态度来描绘西方的。对于东亚人来说，经济繁荣是其道德优越的证明。如果未来某一天印度取代东亚成为世界经济

发展最迅速的地区，那么世界就应当准备对印度文化的优越和种姓制度对经济发展的贡献，以及印度如何通过回归本源和克服英帝国主义留下的失去光泽的西方遗产而最终取得文明中名列前茅的位置，进行广泛的专门的研究。物质的成功带来了对文化的伸张，硬实力衍生出软实力。

伊斯兰教的复兴

当经济发展使亚洲人变得日益自信时，大批穆斯林却同时转向了伊斯兰教，把它作为认同、意义、稳定、合法性、发展、力量和希望的本源，“伊斯兰教是解决方法”的口号是这种希望的集中体现。伊斯兰复兴运动就其广度和深度来说是伊斯兰文明向西方作调整的最新阶段，它是在伊斯兰教而不是西方的意识形态中寻求“解决方法”的努力。它体现了对现代性的接受，对西方文化的摒弃，以及重新把伊斯兰教作为现代世界中生活的指导来信奉。正如沙特的一位高级官员于1994年所解释的，“‘　引进外国的东西’是好的，如闪光的或高科技的‘东西’。但从外面引进的不可捉摸的社会和政治体制可能是有害的——伊朗国王就可以证明这一点……伊斯兰教对我们来说不只是一种宗教，而且还是一种生活方式。我们沙特人想要现代化，但不一定要西方化。”（注17）

伊斯兰复兴运动是穆斯林为达到此目标所作的努力。它是遍及伊斯兰世界的广泛的知识、文化、社会和政治运动。伊斯兰教的“原教旨主义”通常被视为政治的伊斯兰教，但它只是范围更加广泛的伊斯兰教观念、实践和辞藻的复兴，以及穆斯林对伊斯兰教再作贡献的一个组成部分。复兴运动是主流而不是极端的，是普遍的而不是孤立的。

复兴运动影响到了所有国家的穆斯林以及大多数穆斯林国家的社会和政治的大多数方面。约翰·艾斯波西多曾写道：

> 伊斯兰教在个人生活中觉醒的标志有许多：对宗教仪式日益浓厚的兴趣（参加清真寺礼拜、祈祷、斋戒），宗教节目和出版物的广泛传播，更加强调伊斯兰教的装束和价值观，苏菲派（神秘主义）的复苏。这种建立在更广泛基础上的复兴也伴随着在公众生活中重新坚持伊斯兰教：伊斯兰教取向的政府、组织、法

律、银行、社会福利部门和教育机构日益增多。政府和反对派都转向伊斯兰教来提高自己的权威和赢得公众的支持……大多数统治者和政府，包括较世俗的国家，如土耳其和突尼斯，都开始意识到伊斯兰教的潜在力量，对伊斯兰问题显示出了越来越多的敏感和担忧。

另一位伊斯兰教著名学者阿里·希罗·迪斯苏基也发表了类似的看法。他认为复兴运动包括：重新确立伊斯兰教法以代替西方法律，越来越多地使用宗教语言和标志，扩大伊斯兰教教育（表现在伊斯兰教学校的大量增多和国立学校课程的伊斯兰化），更多的人遵守伊斯兰教关于社会行为的法规（例如，妇女必须蒙面、禁酒），更多地参加宗教仪式，伊斯兰教组织控制了穆斯林社会中反世俗政府的活动，以及广泛地加强伊斯兰教国家和社会的国际团结。（注18）上帝的报复是一种全球现象，但上帝，即安拉，已经在伊斯兰群体中进行了最普遍和最彻底的报复。

就政治表现而言，伊斯兰复兴运动与马克思主义有某种相似之处，它有其经文，是对理想社会的描述，执著于根本的变革，拒绝现行政权和民族国家，以及有从温和的改良主义到暴力革命的不同主张。然而另一个更有用的类比是基督教新教改革。它们都是对现存体制僵化和腐朽的反应；都提倡回复到其更纯正和更苛求的宗教形式；都鼓吹工作、秩序和纪律；都对正在形成的、有生气的中间阶级有吸引力。两者都是复杂的运动，有许多不同的分支，但其中都各有两支是主要的，即路德教和加尔文主义，什叶派和逊尼派原教旨主义，甚至约翰·加尔文和霍梅尼之间以及他们试图强加于其社会的禁欲纪律都相似。基督教改革和伊斯兰复兴运动的核心精神都是根本的改革。一位清教牧师宣称，“改革必须是普遍的……改革所有的地方、所有的人和职业；改革法官、低劣的执法者……改革大学，改革城市，改革国家，改革劣质学校，改革斋日，改革宗教仪式、对上帝的礼拜。”图拉比也作了类似的断言：“这种觉醒是全面的——它不仅是关

于个人虔诚；它不仅是知识的和文化的，也不仅是政治的，它是这些的总和，是对社会从上到下的全面重建。”（注19）忽视20世纪末伊斯兰教复兴运动对东半球的政治影响，就等于忽视16世纪末新教改革对欧洲的政治影响。

伊斯兰教复兴运动在一个关键方面与基督教改革不同。后者的影响在很大程度上局限于北欧；总的来说，它在西班牙、意大利、东欧和哈布斯堡王朝的领土上几乎没有取得进展。相比之下，伊斯兰教复兴运动遍及了几乎所有穆斯林社会，从20世纪70年代开始，伊斯兰教的标志、信仰、习俗、体制、政策和组织就赢得了从摩洛哥到印度尼西亚，从尼日利亚到哈萨克斯坦的全世界10亿穆斯林当中越来越多的信奉和支持。伊斯兰化倾向首先发生在文化领域，然后继续扩展到社会和政治领域。知识分子和政治领袖，无论是否喜欢它，都不能忽视它，或避免以这样或那样的方式适应它。彻底的大一统总是危险的且常常是错误的，然而，有一点似乎被证明是合理的。1995年，除伊朗外，每个穆斯林人口占优势的国家在文化、社会和政治上都比15年前更伊斯兰化和伊斯兰主义化。（注20）

在大多数国家，伊斯兰化的核心要素是伊斯兰社会组织的发展以及伊斯兰教团体对现存组织的控制。伊斯兰主义者特别关注建立伊斯兰教学校和在国立学校中扩大伊斯兰教的影响。实际上伊斯兰教团体造就了伊斯兰的“市民社会”，它在范围和活跃性上相当于、超过、而且常常取代世俗文明社会中常见的脆弱体制。在埃及，20世纪90年代初伊斯兰教组织建立了一个广泛的组织网络，它填补了政府留下的空白，给大量埃及穷苦人提供了卫生、福利、教育和其他服务。1992年开罗地震后，这些组织“几小时之内就出现在街头，分发食品和毛毯，而政府的救援工作却延迟了”。在约旦，穆斯林兄弟会自觉地遵循发展“伊斯兰共和国的社会和文化基础设施”的政策，至20世纪90年代初，在这个仅有400万人口的小国家，开设了1所大医院、20个诊所、40所伊斯兰教学校、120个古兰经学习中心。在相邻的西岸和加

沙地带，伊斯兰教组织建立和经管了“学生会、青年组织以及宗教、社会和教育协会”，包括从幼儿园到一所伊斯兰教大学的各类学校，诊所、孤儿院、养老院，以及一个伊斯兰司法和仲裁系统。20世纪70和80年代，伊斯兰教组织扩展到整个印度尼西亚。到20世纪80年代初，最大的一个名叫穆罕默迪亚（Muhhammadijah）的拥有600万名成员的组织，组成了一个“世俗国家内部的宗教福利国家”，并通过一个精心建立的包括学校、诊所、医院和大专院校的网络，为全国提供“从摇篮到坟墓”的服务。在这些以及其他穆斯林社会里，伊斯兰主义组织虽然被法令禁止从事政治活动，但却提供着堪与20世纪初美国的政治机构相比的社会服务。（注21）

伊斯兰复兴运动在政治上的表现不如其在社会和文化上的表现普遍，但它们仍然是20世纪最后25年穆斯林社会中唯一最重要的政治事态发展。对伊斯兰教运动的政治支持的程度和构成，因国家而不同。然而存在着某种广泛的趋势。总的说来，这些运动没有得到农村的精英、农民和年长者的大力支持。像其他宗教中的原教旨主义者一样，伊斯兰主义者的绝大多数是现代化进程的参与者和这一进程的产物。他们是流动的、现代取向的较年轻的人口，大部分来自三个群体。

如大多数革命运动一样，伊斯兰主义运动的核心成分是学生和知识分子。在大多数国家，原教旨主义者控制学生会和其他类似组织，是政治伊斯兰化进程的第一阶段。20世纪70年代，在埃及、巴基斯坦和阿富汗，大学里出现了伊斯兰主义的“突破”，然后转到了其他穆斯林国家。伊斯兰主义的吸引力在技术院校、工程人员和科研人员中尤其强大。20世纪90年代在沙特阿拉伯、阿尔及利亚和其他地方，“第二代本土化”表现在使用本国语言受教育的大学生的比例越来越高，他们因此日益受到伊斯兰主义的影响。（注22）伊斯兰主义者对妇女也常常具有很大的吸引力，如在土耳其，老一代的世俗主义妇女和她们伊斯兰教取向的女儿和孙女、外孙女之间就存在着明显的界线。（注23）一项对埃及伊斯兰教团体的好战领导人的研究发现他们有五

大特征，这些看起来也是其他国家伊斯兰主义者的典型特征。他们年轻，大多数是二三十岁；80%的人是大学生或研究生；半数以上来自精英院校或来自智力要求最高的技术专业领域，如医学和工程领域；70%以上的人来自下层中间阶级，即“中等而不贫穷的背景”，是他们家庭中第一代受到高等教育的人；他们在小城镇或农村度过童年，但成了大城市的居民。（注24）

学生和知识分子组成了伊斯兰运动中好战的骨干和突击队，城市中间阶级的人构成了大多数活跃分子。在某种程度上这些人来自通常被称作“传统的”中间阶级的群体：商人、经纪人、小业主、小贩。他们在伊朗革命中扮演了关键的角色，并为阿尔及利亚、土耳其和印度尼西亚的原教旨主义运动提供了重大支持。然而原教旨主义者在更大程度上属于中间阶级中较“现代”的部分。伊斯兰主义积极分子“可能包括受过最好教育的、最聪明的各类年轻人中多得不成比例的数量”，包括医生、律师、工程师、科学家、教师和公务员。（注25）

伊斯兰运动拥护者的第三个主要成分是新近移居城市的人。20世纪70至80年代整个伊斯兰世界城市人口的比例急剧增长。涌入正在衰败的常常是原来的贫民区的城市移民，需要伊斯兰组织提供的社会服务，并成为其受益者。此外，欧内斯特·格尔纳指出，伊斯兰教为这些“新迁移的民众”提供了“体面的身份”。在伊斯坦布尔和安卡拉、开罗和艾斯尤特，阿尔及尔和非斯，以及在加沙地带，伊斯兰主义党派成功地组织并吸引了“被蹂躏和被剥夺的人们”。奥利弗·罗伊说，“革命的伊斯兰大众”是“现代社会的产物……是新来到城市的几百万农民，他们使穆斯林大都市的人口增加了两倍”。（注26）

至20世纪90年代中期只有伊朗和苏丹是明确的伊斯兰政府掌权。少数几个穆斯林国家，如土耳其和巴基斯坦，存在着主张某种民主合法性的政权。其他四十来个穆斯林国家的政府绝大多数是非民主的：君主政体、一党制、军事政权、个人独裁或上述这几种情况的综合，通常建立在一个有限的家族、部族或部落的基础之上，在一些情况下

严重依赖于外国的支持。摩洛哥和沙特阿拉伯的政权试图援引某种形式的伊斯兰合法性。然而这些政府大多数缺少根据伊斯兰的、民主的或民族主义的价值观来为其统治辩护的任何基础。用克莱门特·亨利·莫尔的话来说，它们是“地堡式的政权”，是压制性的、腐败的、脱离其社会的需要和渴望的政权。这样的政权可能会维持长久，它们不一定会垮台。然而在现代世界，它们改变或垮台的可能性很大。因而20世纪90年代中期的一个中心问题便涉及可能的替代性选择：它们的继任者将是谁或什么？20世纪90年代中期在几乎所有国家，最有可能的继任政权是伊斯兰政权。

20世纪70和80年代，一股民主化浪潮席卷了整个世界，包括几十个国家。这股浪潮对穆斯林社会有所冲击，但是冲击有限。当民主运动获得力量并在南欧、拉丁美洲、东亚外围和中欧取得政权时，伊斯兰运动同时也在穆斯林国家获得了力量。伊斯兰主义在职能上代替了基督教社会中反独裁主义的民主运动，它在很大程度上是由相似的原因所造成的：社会动员，独裁政权失去了行动的合法性，以及国际环境的变化，包括原油价格上涨，它在穆斯林世界鼓励的不是民主潮流而是伊斯兰主义。教士、牧师和一般信徒的宗教团体在基督教社会里的反对独裁政权中起了重要的作用，伊斯兰群体、以清真寺为基础的宗教团体以及伊斯兰主义者在穆斯林社会中也起了类似的反对作用。教皇是结束波兰共产主义政权的主要力量，阿亚图拉则是推翻伊朗国王政权的主要力量。

20世纪80和90年代，伊斯兰主义运动主导并常常垄断穆斯林社会中政府的反对派。它们的力量部分是因反对派缺乏选择余地造成的。左派运动和共产主义运动已经失去了信誉，然后又受到苏联和国际共产主义瓦解的严重削弱。自由、民主的反对集团存在于大多数穆斯林社会，但它们通常仅限于数量有限的知识分子和其他有西方根基或联系的人。除个别例外，自由民主主义者无法在穆斯林社会中取得持久而广泛的支持。甚至伊斯兰自由主义也不能站稳脚跟。福弟·阿加

米评论道，“在一个又一个的穆斯林社会里，撰写关于自由主义和民族资产阶级的传统，就是在写承担了成功可能性很小的责任后便失败了的人的讣告。”（注27）自由民主制在穆斯林社会的普遍失败，是从19世纪末以来持续了整整一个世纪的反复出现的现象。这种失败至少在一定程度上是由于伊斯兰文化和社会对西方自由观念的冷淡态度所致。

伊斯兰运动成功地主导了反对派，并成功地使自己成为现存政权唯一可行的替代物，这种成功也得到那些政权的政策的很大帮助。冷战期间有许多政府，包括阿尔及利亚、土耳其、约旦、埃及和以色列，曾在不同的时期鼓励和支持伊斯兰主义者抵制共产主义或敌对的民族主义运动。至少直到海湾战争之前，沙特阿拉伯和其他海湾国家向各类国家的穆斯林兄弟会和伊斯兰主义集团提供了巨额资助。伊斯兰集团主导反对运动的能力也由于政府对世俗反对运动的镇压而增强了。原教旨主义的力量一般与世俗的民主政党或民族主义政党的力量成反比，而其力量在诸如摩洛哥和土耳其那样的允许某种程度多党竞争的国家比在那些镇压所有反对派的国家要弱。（注28）然而世俗反对派比宗教反对派更容易受到镇压。后者可以在清真寺、福利组织、基金会和其他政府感到不能镇压的穆斯林机构组成的网络内部或背后活动。自由民主主义者没有这样的保护层，因此更容易被政府控制或清除。

为了预先控制伊斯兰主义趋势的增长，一些国家的政府扩大了在国家所控制的学校里的宗教教育，而这种教育常常受到伊斯兰主义教师或观点的支配，政府还扩大了对宗教机构和宗教教育机构的支持。这些行为在某种程度上是政府信奉伊斯兰教的证据，而且政府通过对它们的资助，扩大了对伊斯兰教机构和教育的控制。然而这些也导致了大量学生和人们接受伊斯兰价值观的教育，使他们更容易接受伊斯兰主义的号召和为伊斯兰主义目标而奋斗的好战毕业生的吸引。

复兴运动的力量和伊斯兰主义运动的号召力导致政府提倡伊斯兰

制度和习俗，并把伊斯兰的象征和习俗纳入了其政权。在最广泛的层次，这意味着确认或再确认他们国家和社会的伊斯兰特征。20世纪70和80年代，政治领袖急于使其政权和自己认同于伊斯兰教。约旦国王侯赛因确信世俗政府在阿拉伯世界几乎没有前途，他谈到建立“伊斯兰民主”和“使伊斯兰教现代化”的必要。摩洛哥国王哈桑强调他是穆罕默德的子孙和他作为“信徒的指挥官”的角色。文莱的苏丹先前并不因推崇伊斯兰习俗而知名，后来却变得“日益虔诚”，并把他的政权确定为“马来人的穆斯林君主政体”。突尼斯的本·阿里开始经常地在演讲中祈求安拉保佑，并“把自己包裹在伊斯兰的长袍下”，以制约伊斯兰教集团日益增长的吸引力。（注29）20世纪90年代初苏哈托明确采取了“更加穆斯林化”的政策。在孟加拉国，“世俗主义”原则于20世纪70年代中期从宪法中被删除；到90年代初，土耳其世俗的、基马尔主义的认同首次面临严重挑战。（注30）为了突出自己对伊斯兰教的信奉，政府领袖如奥扎尔，苏哈托，卡里莫夫，都急于去朝觐。

穆斯林国家的政府也按照伊斯兰化的法律行事。在印度尼西亚，伊斯兰法律概念和习俗被纳入了世俗法律体系。相比之下，马来西亚由于拥有大量非穆斯林人口，因而实行了两套相互独立的法律体系，一套是伊斯兰教的，另一套是世俗的。（注31）在巴基斯坦，齐亚·哈克将军执政期间，政府进行了广泛的努力以使法律和经济伊斯兰化。它引入了伊斯兰教的刑罚制度，建立了伊斯兰教教法法庭体系，伊斯兰教教法被宣布为该国的最高法律。

像其他全球宗教复兴的表现一样，伊斯兰教的复兴既是现代化的产物，也是把握现代化的努力。其潜在原因是那些造成非西方社会的本土化趋势的一般因素：城市化，社会动员，识字率和教育水平的提高，通信和媒体应用的加强，与西方和其他文化的相互作用的扩大。这些发展破坏了传统的乡村和氏族纽带，造成了异化和认同危机。伊斯兰教的象征、信奉和信仰满足了这些心理需要，伊斯兰福利组织满足了穆斯林在现代化进程中的社会、文化和经济需要。穆斯林感到需

要回复到伊斯兰教的观点、习俗和体制，为现代化提供指导方向和动力。（注32）

人们认为，伊斯兰教的复兴也是“西方权力和特权衰落的产物……当西方失去了其全盘支配地位后，它的理想和体制也失去了光彩”。更具体地说，这一复兴运动为20世纪70年代的石油繁荣所刺激和推动，它大大地增加了许多穆斯林国家的财富和权力，并改变了它们与西方之间存在的支配和从属关系。正如约翰·凯利当时所评论的，“对沙特人来说，使西方人遭受屈辱的惩罚无疑使其倍感满意；因为这些惩罚不仅是沙特阿拉伯权力和独立的表现，而且也正像他们想要显示的那样，显示了他们对基督教的轻蔑和伊斯兰教的杰出”。石油资源丰富的穆斯林国家的行为“如果放在其历史的、宗教的、种族的和文化的环境里来看，就不过是使基督教的西方屈从于穆斯林的东方的大胆尝试”。（注33）沙特、利比亚和另一些国家的政府用它们的石油财富来刺激和资助穆斯林的复兴，穆斯林的财富导致它们由对西方文化的狂热转向倾心于自己的文化，并愿意在非伊斯兰社会中坚持伊斯兰教的地位和重要性。正如西方的财富以前被看作西方文化优越的证据一样，现在石油财富也被看作是伊斯兰教优越的证据。

石油涨价所提供的动力在20世纪80年代开始消失，但人口增长是一个持续的动力。东亚的崛起被惊人的经济增长率所推动，而伊斯兰教的复兴是被同样惊人的人口增长率所推动。伊斯兰国家人口的膨胀，尤其是在巴尔干、北非、中亚，大大超过了其邻近国家和世界的一般水平。1965至1990年，全球总人口从33亿增加到53亿，年增长率为1.85%。穆斯林社会的增长率几乎总是在2.0%以上，常常超过2.5%，有时达3.0%以上。例如，1965至1990年，马格里布地区人口的年增长率为2.65%，从2980万人增加到5900万人，其中的阿尔及利亚人口以每年3.0%的比率递增。同一时期，埃及人口的增长率为2.3%，由2940万增加到5240万。在中亚，1970—1993年间，塔吉克斯坦的人口增长率为2.9%，乌兹别克斯坦为2.6%，土库曼斯坦为

2.5%，吉尔吉斯斯坦为1.9%，但人口几乎有一半是俄罗斯人的哈萨克斯坦增长率仅为1.1%。巴基斯坦和孟加拉国年人口增长率超过2.5%，而印度尼西亚年增长率是2.0%以上。总之，正如我们所提到的，1980年穆斯林可能构成世界人口的18%，而在2000年可能将超过20%，在2025年达到30%。（注34）

马格里布地区和其他地方的人口增长率已达到顶峰并正开始下降，但人口增长的绝对数仍将很大，在整个21世纪上半叶人们都将感觉到这一增长的影响。未来若干年里，穆斯林人口中年轻人口多得将不成比例，十几岁和二十几岁的人口出现了引人注目的激增（图5.2）。此外，这个年龄组的人将大部分是城市人口，并且至少受过中等教育。人口规模与社会动员的这一结合具有三个重大的政治后果。

首先，青年人是反抗、不稳定、改革和革命的主角。历史上，存在着大批年轻人的时期往往与发生这类运动的时期重合。据说，“基督教新教改革是历史上杰出的青年运动的范例之一。”杰克·戈德斯通曾令人信服地论证说，人口增长是17世纪中叶和18世纪末发生在欧亚大陆的两次革命浪潮中的主要因素。（注35）西方国家青年人口引人注目的扩大与18世纪最后几十年的“民主革命时代”在时间上相吻合。19世纪成功的工业化和向外移民减轻了欧洲社会青年人口对政治的冲击。然而20世纪20年代年轻人的比例再度增长，为法西斯和其他极端主义运动提供了生力军。（注36）40年之后，第二次世界大战后生育高峰期出生的一代人在20世纪60年代的示威和反抗中发挥了政治影响。

伊斯兰青年在伊斯兰教复兴中打上了自己的印记。随着20世纪70年代复兴运动的发端及其在80年代的加强，主要穆斯林国家的青年人比例（即15—24岁的人）大大增长，并开始超过总人口的20%。在许多穆斯林国家，青年人口的激增在20世纪70年代和80年代达到了顶峰；在其他国家将于下世纪初达到顶峰（表5.1）。所有这些国家实

际的或预测的高峰，除了沙特阿拉伯一个例外，均在20%以上；预计沙特阿拉伯青年人口的增长在21世纪头10年达到高峰，只是略低于20%。这些青年人为伊斯兰教组织和政治运动提供了生力军。或许并非完全巧合的是伊朗人口中年轻人的比例在20世纪70年代急剧增长，在70年代后半期达到20%，而1979年恰好发生了伊朗革命；90年代初阿尔及利亚的这一数字也达到了这个高度，此时正值伊斯兰主义的伊斯兰拯救阵线赢得公众支持取得了选举的胜利。穆斯林青年人口的膨胀也出现了潜在的重大的地区差异（图5.3）。尽管必须谨慎地对待数据，但预计波斯尼亚和阿尔巴尼亚青年人口的比例在世纪之交将急剧下降。另一方面，青年人口的激增在海湾国家将仍然会很高。1988年沙特阿拉伯王储阿卜杜拉说，对他的国家构成最大威胁的是伊斯兰教原教旨主义在青年人中的兴起。（注37）根据这些预测，这种威胁将持续到21世纪。

表5.1 穆斯林国家青年人口激增

20 世纪 70 年代	80 年代	90 年代	2000—2009 年	2010—2019 年
波斯尼亚	叙利亚	阿尔及利亚	塔吉克斯坦	吉尔吉斯斯坦
巴林	阿尔巴尼亚	伊拉克	土库曼斯坦	马来西亚
阿联酋	也门	约旦	埃及	巴基斯坦
伊朗	土耳其	摩洛哥	伊朗	叙利亚
埃及	突尼斯	孟加拉国	沙特阿拉伯	也门
哈萨克斯坦	巴基斯坦	印度尼西亚	科威特	约旦
	马来西亚		苏丹	伊拉克
	吉尔吉斯斯坦			阿曼
	塔吉克斯坦			利比亚
	土库曼斯坦			阿富汗
	阿塞拜疆			

15—24岁的人口在总人口中所占比例达到高峰或预计达到高峰（几乎总是大于20%）的10年。在一些国家这个比例的高峰出现两次。

资料来源：见图5.2。

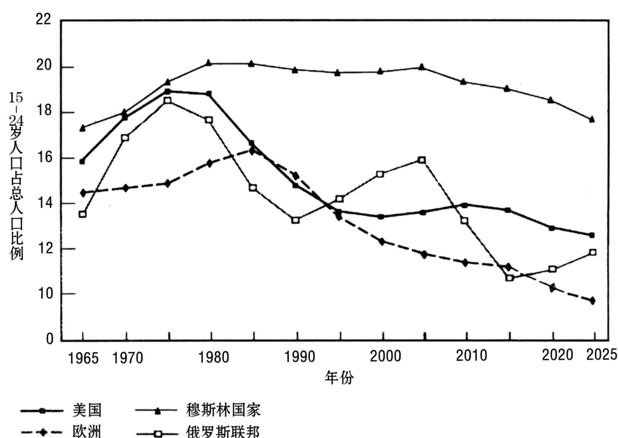


图5.2 人口挑战：伊斯兰世界、俄罗斯和西方

资料来源：联合国人口署经济和社会信息及政策分析部：《世界人口预测，1994年修订版》（纽约：联合国，1995年）；联合国人口署经济和社会信息及政策分析部：《世界人口性别和年龄分布，1994年修订版》（纽约：联合国，1994年）。

在一些主要的阿拉伯国家（阿尔及利亚、埃及、摩洛哥、叙利亚、突尼斯）20岁出头、寻找工作的青年人数量的扩大将持续到2010年左右。与1990年相比，在突尼斯，进入就业市场的就业者将增加30%；在阿尔及利亚、埃及和摩洛哥增长约50%；在叙利亚将超过100%。阿拉伯社会识字人口的迅速增多造成了有文化的年青一代和很大程度上没文化的老一代之间的鸿沟，因此“知识和力量之间的分离”可能“会使政治系统处于紧张状态”。（注37）

更多的人口需要更多的资源，因此来自人口密集和人口迅猛增长的社会的人们倾向于向外扩张，占领领土，向其他人口变动较小的民族施加压力。伊斯兰人口增长于是成为导致沿伊斯兰世界边境的穆斯林和其他民族之间冲突的主要因素。人口压力与经济停滞交织在一起，促进了穆斯林向西方和其他非穆斯林社会移民，使移民问题成为那些社会的突出问题。一个文化中人口的迅速增长与另一文化中人口的缓慢增长或停滞同时出现，会对双方社会的经济和政治调整产生压

力。例如，20世纪70年代，苏联的人口比例发生了急剧的变化，穆斯林人口增长了24%，而俄罗斯人口仅增长了6.5%，这在中亚共产党领导人中引起了极大的关注。（注38）同样，阿尔巴尼亚人的数量迅速增长也难以让塞尔维亚人、希腊人或意大利人放心。以色列人关注巴勒斯坦人的高增长率。西班牙本身的人口年增长率不到0.2%，它感到不安的是，它的马格里布邻国的人口增长速度是西班牙的10倍以上，而人均国民生产总值仅是西班牙的大约十分之一。

挑战的变化

任何社会都不能无限期地维持两位数的经济增长，亚洲经济的繁荣将于21世纪初的某个时间稳定下来。日本经济增长率于20世纪70年代中期大大下降，此后也没有明显地高出美国和欧洲国家。其他出现亚洲“经济奇迹”国家的增长率也会下降，接近于综合经济中保持的“正常水平”。同样，任何宗教复兴或文化运动都不会无限期地持续下去，在某一时刻伊斯兰复兴运动将平息或消失在历史中，如果为其提供人力的人口推动力在21世纪的前20和30年减弱，那它就极有可能发生。到那时，好战者、老战士和移民的队伍将缩小，伊斯兰世界内部的和穆斯林同其他民族（见第十章）之间的大规模冲突可能会减少。伊斯兰世界和西方的关系虽不会变得密切，但冲突会减少，准战争（见第九章）可能会让位于冷战，甚至可能是冷和平。

亚洲的经济发展将留下一份遗产，即更富有、更综合的经济，对国际事务相当多的参与，成功的资产阶级和富裕的中间阶级。这些可能导致更多元化的和可能更民主的政治，然而这种民主政治未必更亲西方。相反，力量的增强将促使亚洲在国际事务中继续维护自己的权力，并努力以与西方不同的方式指导全球趋势，脱离西方的模式和规则而重塑国际体制。伊斯兰教的复兴像包括基督教改革的同类运动一样，也将留下重要的遗产。穆斯林将更深刻地意识到他们所共有的东西和把他们区分于非穆斯林的东西。新一代的领导人不一定是原教旨主义者，但将比他们的前辈更信奉伊斯兰教。本土化将加强。复兴运动将在社会内外留下一个伊斯兰主义的社会、文化、经济和政治组织构成的网络。复兴运动也将表明伊斯兰教是对道德、认同、意义和信仰问题的“解决方法”，但并不是对社会公正、政治压制、经济落后和军事弱小问题的解决方法。这些失败可能会产生对充当政治角色的伊斯兰教的广泛的幻想破灭，产生对其不利的反应并导致寻求对这些问题的替代的“解决方法”。可以想见，甚至可能出现更强烈的反西方的

民族主义，为伊斯兰的失败而谴责西方。或者，如果马来西亚和印度尼西亚的经济继续发展，它们可能会在发展方面提供一个“伊斯兰模式”，以此与西方和亚洲的模式相竞争。

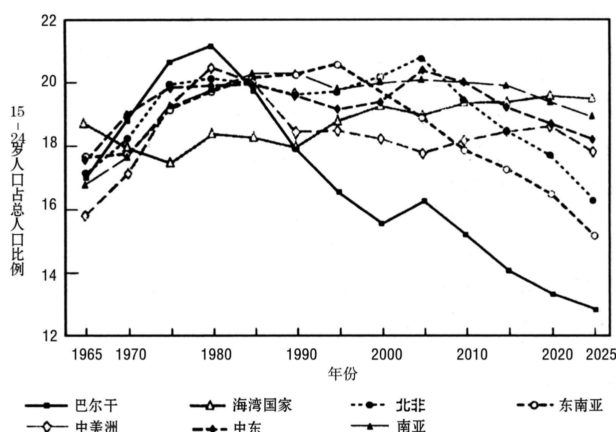


图5.3 穆斯林青年人口的激增

资料来源：联合国人口署经济和社会信息及政策分析部：《世界人口预测，1994年修订版》（纽约：联合国，1995年）；联合国人口署经济和社会信息及政策分析部：《世界人口性别和年龄分布，1994年修订版》（纽约：联合国，1994年）。

无论如何，未来几十年亚洲经济的增长将产生使西方所支配的现存国际秩序不稳定的深刻影响，如果中国经济继续发展，还将使各文明的力量对比发生巨大变化。此外，印度可能开始实现经济的迅速发展，并作为影响世界事务的一大竞争者而出现。同时，穆斯林人口的增长将成为使穆斯林社会及其邻国不稳定的因素。大量受过中等教育的青年人将继续为伊斯兰教的复兴提供人力，并助长穆斯林的好战性、军国主义和移民。结果，在21世纪初期可能会发生非西方力量和文化的持续复兴，以及非西方文明的各民族与西方之间以及它们相互之间的冲突。

第三部分 正在形成的文明秩序

第六章 全球政治的文化重构

寻求结盟：认同的政治

由于现代化的激励，全球政治正沿着文化的界线重构。文化相似的民族和国家走到一起，文化不同的民族和国家则分道扬镳。以意识形态和超级大国关系确定的结盟让位于以文化和文明确定的结盟，重新划分的政治界线越来越与种族、宗教、文明等文化的界线趋于一致，文化共同体正在取代冷战阵营，文明间的断层线正在成为全球政治冲突的中心界线。

冷战时期，一个国家可以不结盟，许多国家是这样；也可以改变结盟，从一方倒向另一方，有些国家是这样。一个国家的领导人可以根据他们对安全利益的认识、对力量对比的估计及意识形态的优先考虑来作出选择。然而，在新的世界中，文化认同是一个国家结盟或对抗的主要因素。尽管一个国家在冷战中可以避免结盟，但它现在不可能没有认同。“你站在哪一方？”的问题被更基本的“你是谁？”的问题所取代，每个国家都必须作出回答。文化认同的答案确定了该国在世界政治中的位置、它的朋友和它的敌人。

20世纪90年代爆发了全球的认同危机，人们看到，几乎在每一个地方，人们都在问“我们是谁？”“我们属于哪儿？”以及“谁跟我们不是一伙儿？”这些问题不仅对那些努力创建新的民族国家的人民来说是中心问题，例如在南斯拉夫，对更一般的国家来说也是中心问题。20世纪90年代中期，激烈讨论民族认同问题的国家还有：阿尔及利亚、加拿大、中国、德国、英国、印度、伊朗、日本、墨西哥、摩洛哥、俄罗斯、南非、叙利亚、突尼斯、土耳其、乌克兰和美国。当然，认同问题在由大量不同文明背景的人组成的分裂国家中尤其突出。

在处理认同危机时，对人们来说，重要的是血缘、信仰、忠诚和家庭。人们与那些拥有相似的祖先、宗教、语言、价值观、体制的人聚集在一起，而疏远在这些方面的不同者。冷战时期，在欧洲，文化

上属于西方一部分的奥地利、芬兰和瑞典曾不得不离开西方，成为中立国家；现在它们则能够加入在文化上有亲缘关系的欧洲联盟。前华沙条约组织的天主教和新教国家波兰、匈牙利、捷克共和国和斯洛伐克将逐渐成为欧洲联盟和北约的成员国，波罗的海各共和国排在它们后面。欧洲大国明确表示，它们不想让作为一个穆斯林国家的土耳其加入欧洲联盟，对欧洲大陆上出现第二个穆斯林国家波斯尼亚也很不高兴。在北方，苏联的完结刺激了波罗的海诸国家间以及波罗的海国家、瑞典和芬兰之间新式的（或旧式的）结盟的出现。瑞典首相直截了当地提醒俄罗斯，波罗的海各共和国是瑞典的“近邻”，如果俄罗斯进攻它们，瑞典不能恪守中立。

在巴尔干地区也出现了类似的结盟。冷战期间，希腊和土耳其是北约成员国，保加利亚和罗马尼亚是华沙条约成员国，而南斯拉夫是不结盟国家，阿尔巴尼亚是时而与中国结盟的孤立国家。现在，冷战中的结盟让位于植根于伊斯兰教和东正教的文化结盟。巴尔干的一些领导人要确立希腊—塞尔维亚—保加利亚的东正教联盟。希腊总理声称，“巴尔干战争使东正教联盟的纽带显现出来……这是一种联结纽带，过去它潜伏着，随着巴尔干事态的发展，它具有了一些实际意义。在一个流动性很大的世界里，人们正在寻求认同和安全。人们在寻找根和联系以防御未知的危险。”这些观点反映在塞尔维亚的主要反对党领导人的言辞中：“东南欧的局势不久将要求形成一个包括塞尔维亚、保加利亚和希腊在内的东正教国家的新的巴尔干联盟，以反抗伊斯兰的侵犯。”环顾北边，东正教的塞尔维亚和罗马尼亚在处理与天主教的匈牙利关系的共同问题上紧密合作。随着苏联威胁的消失，当希腊和土耳其在爱琴海和塞浦路斯、在它们的军事均势、它们在北约和欧洲联盟中的作用以及与美国的关系等问题上的冲突加剧的时候，这两个国家的“不自然”的联盟实质上变得毫无意义了。土耳其重申了它作为巴尔干穆斯林保护人的角色，并对波斯尼亚提供支持。在南斯拉夫，俄罗斯支持东正教的塞尔维亚，德国鼓励天主教的克罗地亚，穆斯林国家联合支持波斯尼亚政府，塞尔维亚人与克罗地亚

人、波斯尼亚穆斯林及阿尔巴尼亚穆斯林交战。总的说来，所有的巴尔干人又一次沿着宗教的界线而巴尔干化。正如米沙·格伦尼所说：“正在形成两个轴心，一个穿着东正教的长袍，另一个戴着伊斯兰的面纱”，而且“在贝尔格莱德—雅典轴心与阿尔巴尼亚—土耳其轴心之间”可能存在着“越来越尖锐的争夺影响力的斗争”。（注1）

与此同时，在苏联境内，东正教的白俄罗斯、摩尔多瓦和乌克兰倾向于俄罗斯，亚美尼亚与阿塞拜疆彼此开战，而它们各自的俄罗斯亲族与土耳其亲族则试图一面支持它们，一面抑制冲突。俄罗斯军队在塔吉克斯坦与穆斯林原教旨主义者开战，在车臣与穆斯林的民族主义者交火。苏联的各穆斯林共和国正竭力发展它们之间的各种形式的经济政治合作，并扩大它们与穆斯林邻国的联系；而土耳其、伊朗和沙特阿拉伯为发展与这些新国家的关系付出了巨大的努力。在南亚次大陆，印度和巴基斯坦在克什米尔问题及它们之间的军事均势问题上仍然是死对头，它们在克什米尔的战斗加剧了，而在印度内部，又出现了穆斯林和印度教原教旨主义者之间的新冲突。

东亚是六种不同文明的人民的家园，在那里出现了扩充军备的势头，区域争端突出起来。三个较小的华人地区和国家——台湾地区、香港地区、新加坡，以及东南亚的海外华人团体越来越倾向于、介入或依赖于中国大陆。朝鲜和韩国虽然犹犹豫豫但还是有意走向统一。在东南亚国家中，以穆斯林为一方，华人和基督徒为另一方的双方的关系越来越紧张，有时甚至发展成暴力冲突。

在拉丁美洲，经济联盟——南方共同市场、安第斯条约集团、三国集团（墨西哥、哥伦比亚、委内瑞拉）、中美洲共同市场——获得了新生，重新证明了欧洲联盟已极其生动地揭示的一点：当经济一体化建立在共同文化基础上时，它就走得更快更远。同时，美国与加拿大力图把墨西哥拉入北美自由贸易协定，这一协定的长期成功很大程度上依赖于墨西哥是否能够在文化上重新确认它属于北美而不是属于拉丁美洲。

随着冷战的结束，世界各国之间开始形成新的并重新恢复了旧的对抗和联盟关系。它们一直在寻求结成集团，并在寻找那些具有相似文化和相同文明的国家集团。政治家呼唤，公众认同那些超越民族国家边界的“大”文化共同体，包括“大塞尔维亚”“大中华”“大土耳其”“大匈牙利”“大克罗地亚”“大阿塞拜疆”“大俄罗斯”“大阿尔巴尼亚”“大伊朗”和“大乌兹别克斯坦”。

政治和经济联盟会与文化和文明的联盟永远相一致吗？当然不会。均势的考虑有时会导致跨文明的结盟，例如，当法国国王弗兰西斯一世联合奥斯曼土耳其人对抗哈布斯堡王朝的时候，情况就是这样。此外，在一个时代形成的服务于国家目的的联盟形式会在新时代延续下去。然而，它们可能会变得更虚弱、更没有意义，因而必须调整以适应新时代的需要。毫无疑问，希腊和土耳其仍将是北约成员国，但它们与其他北约国家的关系可能会削弱。美国与日本、韩国的联盟，它与以色列事实上的联盟以及与巴基斯坦的安全关系也是这样。像东盟那样的多文化的国际组织在保持一致性方面，面临着越来越大的困难。像印度和巴基斯坦这样的国家，在冷战时期分别是不同超级大国的伙伴，现在则重新确定它们的利益，寻求反映它们各自文化政治现实的新的联合。曾依赖西方支援以对抗苏联影响的非洲国家，正日益转向南非，寻求它的领导和援助。

为什么文化共性促进人们之间的合作和凝聚力，而文化的差异却加剧分裂和冲突？

首先，每个人都有多种认同，它们可能会互相竞争或彼此强化，如亲缘关系的、职业的、文化的、体制的、地域的、教育的、党派的、意识形态的及其他的认同。一个方面的认同可能与另一个方面的认同发生冲突：一个经典性的例子是，1914年德国工人不得不在认同国际无产阶级还是认同德意志人和帝国之间作出选择。在当代世界，文化认同与其他方面的认同相比，其重要性显著增强。

单一方面的认同通常在直接的面对面的层面上最有意义。然而，狭隘的认同不一定与广泛的认同发生冲突。一个军官可以从体制上认同他的连队、团、师和军种。同样，一个人可以从文化上认同他或她的部族、种族、民族、宗教和文明。较低层面的文化认同的日益凸显可能会使其在较高层面也更加凸显。正如伯克所说："对整体的爱不会因对一排人次要的偏爱而消失……爱我们在这个社会上所属于的这一小排人，是博爱的第一原则（正如过去一样，它是博爱的幼芽）。"在一个文化有其重要性的世界里，排就是部族群体，团就是民族，兵种就是文明。全世界的人在更大程度上根据文化界线来区分自己，意味着文化集团之间的冲突越来越重要；文明是最广泛的文化实体；因此不同文明集团之间的冲突就成为全球政治的中心。

其次，正如在第三章和第四章中所论证的，文化认同的日益凸显很大程度是个人层面上社会经济现代化的结果，个人层面上的混乱和异化造成了对更有意义的认同的需要；在社会层面上，非西方社会能力和力量的提高刺激了本土认同和文化的复兴。

第三，任何层面上的认同（个人的、部族的、种族的和文明的）只能在与"其他"——与其他的人、部族、种族或文明——的关系中来界定。历史上，相同文明的国家或其他实体之间的关系有异于不同文明的国家或实体之间的关系。对待"像我们"的人的指导原则与对待不同于我们的"野蛮人"的指导原则是截然不同的。基督教国家彼此打交道的原则不同于它们与土耳其人和其他"异教徒"打交道的原则。穆斯林对待伊斯兰国家的人与对待敌对国家的人的态度也不相同。中国人对待华裔的外国人与对待非华裔的外国人的方式大不一样。人类历史上始终存在着文明的"我们"与文明之外的"他们"。文明之内的行为与文明之外的行为的差别来源于：

1. 对被看作与我们大相径庭的人的优越感（和偶尔的自卑感）。

2. 对这种人的恐惧和不信任。

3. 由于语言和文明行为的不同而产生的与他们交流的困难。

4. 不熟悉其他民族的设想、动机、社会关系和社会行为。

在当今世界，交通和通信的改善导致了不同文明的人民之间更频繁、更强烈、更对称、更全面的相互作用，结果是他们的文明认同越来越显著。法国人、德国人、比利时人和荷兰人越来越把自己看作是欧洲人。中东的穆斯林认同并联合支持波斯尼亚人和车臣人。整个东亚的华人都认为他们的利益与中国大陆的利益一致。俄罗斯人认同并支持塞尔维亚人和其他东正教的民族。这些更广泛的文明认同意味着更深刻地意识到文明之间的差异以及必须保护“我们”区别于“他们”的那些特性。

第四，不同文明国家和集团之间的冲突的根源在很大程度上是那些总是产生集团之间冲突的东西：对人民、领土、财富、资源和相对权力的控制，也就是相对于另一个集团对自己所能做的而言，将自己的价值、文化和体制强加于另一个集团的能力。然而，文化集团之间的冲突也可能涉及文化问题。马列主义和自由民主之间的世俗的意识形态分歧即使不能解决，至少也可以加以讨论。物质利益的分歧可以谈判，并常常可以通过妥协来解决，而这种方式却无法解决文化问题。印度教徒和穆斯林不可能通过双方都各自建一个自己的寺庙和清真寺或都不建，或建一个既是清真寺又是寺庙的调和信仰的建筑，来解决是否应当在阿约提亚建一个清真寺或寺庙的问题。阿尔巴尼亚的穆斯林和东正教塞尔维亚人之间关于科索沃的争端，或以色列人与阿拉伯人之间关于耶路撒冷的争端，可能看来是一个直接的领土问题，但它们也都不可能轻易得到解决，因为对于双方来说，那些地方都有深刻的历史、文化、感情的意义。同样，法国当局或穆斯林学生家长都不可能接受这样的妥协，即：允许穆斯林女生在校期间每隔一天穿戴一次穆斯林服饰。像这类的文化问题答案只有是或不是。

第五点也是最后一点，是冲突的普遍性。憎恨是人之常情。为了

确定自我和找到动力，人们需要敌人，包括商业上的竞争者、取得成功的对手、政治上的反对派。对那些与自己不同并有能力伤害自己的人，人们自然地抱有不信任，并把他们视为威胁。一个冲突的解决和一个敌人的消失造成了带来新冲突和新敌人的个人的、社会的及政治的力量。正如阿里·马兹鲁伊所说："在政坛上，'我们'与'他们'相对立的趋势几乎无所不在。"[注2]在当代世界，"他们"越来越可能是不同文明的人。冷战的结束并未结束冲突，反而产生了基于文化的新认同以及不同文化集团（在最广的层面上是不同的文明）之间冲突的新模式。与此同时，共同的文化也促进了共有那种文化的国家或集团的合作，这可以从正在出现的国家间区域联盟的模式中看出，特别是在经济领域。

文化与经济合作

20世纪90年代初期人们耳闻了许多区域主义或世界政治区域化的高谈阔论，在世界安全日程上区域冲突取代了全球冲突。主要大国如俄罗斯、中国、美国，以及次要大国如瑞典和土耳其，明确从区域的角度重新界定它们的安全利益。区域内部的贸易比区域之间的贸易的增长速度要快，许多人预言，欧洲、北美、东亚可能还有其他区域会出现区域性的经济集团。

然而，用“区域主义”这个词来描绘正在发生的事并不恰当，区域是地理的而不是政治的或文化的实体。像在巴尔干区域或中东区域的情况一样，它们可能被文明内部或文明之间的冲突所割裂。只有在地理与文化一致时，区域才可能作为国家之间合作的基础。离开了文化，地理上的邻近不会产生共同性，而可能出现相反的情况。军事同盟和经济联盟要求成员国之间进行合作，而合作有赖于信任，信任最容易从共同的价值观和文化中产生。结果，尽管时代和目的也起作用，但区域组织的整体效果一般说来与成员国之间文明的多样性成反向变化。一般地说，单一文明组织比多文明组织做的事更多，也更为成功，无论是政治和安全组织还是经济组织莫不是如此。

北约的成功在很大程度上应归功于它是具有共同的价值观和哲学思想的西方国家的主要安全组织。西欧联盟是欧洲共同文化的产物。另一方面，欧洲安全和合作组织包括了至少具有三种相当不同的价值观和利益的国家，这些不同的价值观和利益已成为其实现重要的体制认同及开展广泛的重要活动的主要障碍。由13个讲英语的前英国殖民地组成的单一文明的加勒比共同体，进行了多种多样的合作，特别是在某些小团体之间有更密切的合作。然而，建立更广泛的组织以便在加勒比区域英语—西班牙语的断层线上架设桥梁的努力不断失败。与此类似，成立于1985年的包括7个由印度教徒、穆斯林和佛教徒构成的国家的南亚区域合作联盟几乎完全失效，甚至连会议都无法召开。

在涉及经济一体化时，文化与区域主义的关系更是一目了然。从最低层次到最高层次，公认的国家之间经济联盟的四个层次是：

1. 自由贸易区

2. 关税同盟

3. 共同市场

4. 经济联盟

拥有共同市场和经济联盟众多因素的欧洲联盟在一体化道路上走得最远。相对同质的南方共同市场和安第斯条约国家1994年已处于建立关税同盟的阶段。在亚洲，多文明的东盟1992年才开始迈出成立自由贸易区的步伐，其他多种文明构成的经济组织甚至更远地落在后面。1995年，除北美自由贸易协定这一组织有点例外外，这样的组织都未建立起自由贸易区，更不用说更广泛形式的经济一体化了。

在西欧和拉丁美洲，文明的共性促进了合作和区域组织的发展。西欧国家和拉丁美洲国家知道它们拥有许多共同点。东亚存在着五种（如把俄罗斯包括进去，就是六种）文明，结果它成为能否在非共同文明基础上建立有意义的组织的试验场。至20世纪90年代初期，东亚没有可与北约相比的安全组织或多边军事联盟。成立于1967年的多文明区域组织东盟，其成员国包括一个中华文明国家、一个佛教国家、一个基督教国家和两个穆斯林国家，所有这些国家都曾面临着共产党的暴动的积极挑战及来自北越和中国的潜在挑战。

东盟常常被援引为有效的多文化组织的例子，然而它也是一个这类组织的局限性的例子。它不是一个军事联盟，尽管成员国之间有时在双边的基础上进行军事合作，但它们也全都在各自扩大军事预算，增强军备，这与西欧和拉丁美洲正在进行的军备削减形成了鲜明的对比。在经济方面，东盟从一开始就计划实行“经济合作而不是一体

化”，结果区域主义仅以“缓慢的步伐”发展，甚至自由贸易区也要到21世纪才能被认真考虑。（注4）1978年，东盟设立了部长级会议，在这一会议上，它的外交部长们可以会见来自美国、日本、加拿大、澳大利亚、新西兰、韩国及欧洲共同体等“对话伙伴”的外交部长们。然而，部长级会议主要是一个双边对话论坛，它不能处理“任何重要的安全问题”。（注5）1993年，东盟设立了一个更广泛的活动场所，即东盟区域论坛，它包括东盟成员国和对话伙伴，加上俄罗斯、中国、越南、老挝、巴布亚新几内亚。然而，正如它的名称所暗示的那样，这是一个集体讨论而不是集体行动的场所。1994年7月东盟区域论坛第一次开会，“就区域安全展开了讨论”，但回避了有争议的问题，因为，正如一位官员所评论的，如果提出那些有争议的问题，“有关参加者势必开始互相攻击”。（注6）东盟及附属机构证明了多文明的区域组织固有的局限性。

只有得到足够的东亚文化共性的支持，有意义的东亚区域组织才会出现。东亚社会无疑共同拥有使它们区别于西方的东西，马来西亚总理马哈蒂尔认为，这些共同性提供了合作的基础，并促进了在此基础之上的东亚经济核心论坛的形成。这个核心论坛将包括东盟国家、缅甸、中国台湾、中国香港、韩国，最重要的是中国大陆和日本。马哈蒂尔论证说，东亚经济核心论坛植根于共同的文化，它不应因设在东亚“就被仅仅看作是一个地缘性集团，它也应被看作一个文化集团。尽管东亚人可能是日本人、朝鲜人或印度尼西亚人，但他们在文化上有某种相似性。……欧洲人聚集在一起，美洲人聚集在一起，我们亚洲人也应当聚集在一起”。正如他的一位同事所说，它的目的是增加“亚洲具有共性的国家之间的区域贸易”。（注7）

因此，东亚经济核心论坛的一个潜在前提就是经济跟随着文化。澳大利亚、新西兰和美国被排除在外，因为它们在文化上不属于亚洲。然而，东亚经济核心论坛的成功主要依赖于日本和中国的参与。马哈蒂尔曾呼吁日本参与进来，他对日本听众如是说：“日本是亚洲

的，日本是东亚的，你们不能无视地缘文化的事实，你们属于这里。”（注8）然而日本政府不愿加入东亚经济核心论坛，部分原因是怕得罪美国，部分原因是其国内在是否应认同亚洲这一点上有分歧。如果日本加入东亚经济核心论坛，它就将主导这个论坛，这可能引起中国方面的激烈对抗，同时在成员国中引起恐惧和不安。几年来，盛传日本要建立一个“日元集团”以平衡欧洲联盟和北美自由贸易协定，然而，日本是一个孤独的国家，在文化上与其邻国联系很少，因此到1995年，日元集团尚未实现。

尽管东盟进展缓慢，日元集团仍然是一个梦想，日本动摇不定，东亚经济核心论坛原地踏步，但是，东亚的经济相互作用却急剧增强。这一增加是基于东亚华人社会之间的文化联系。这些联系导致了以华人为基础的国际经济的“持续的非正式一体化”，它在许多方面可与汉萨同盟相媲美，“也许还会导致事实上的中华共同市场”。（注9）在东亚，正如在其他地方一样，文化的共性已成为有意义的经济一体化的前提。

冷战的结束刺激了建立新的和复兴旧的区域性经济组织的努力，这些努力能否成功最主要依赖于有关国家是否具有文化同质性。西蒙·佩雷斯于1994年计划建立一个中东共同市场，它可能仍然是一个不会马上到来的“沙漠幻景”。一位阿拉伯官员评论道：“阿拉伯世界不需要一个以色列参加的机构或发展银行。”（注10）成立于1994年的加勒比国家联盟把加勒比共同体与海地及该区域讲西班牙语的国家联系起来，很少有迹象表明它克服了不同成员国在语言和文化上的差异以及前英国殖民地的褊狭和它们强烈的亲美倾向。（注11）另一方面，建立文化上较同质组织的努力取得了进展。尽管被亚文明的界线分开，巴基斯坦、伊朗和土耳其在1985年恢复了成立于1977年的濒于死亡的“区域合作发展组织”，更名为“经济合作组织”，接着，在削减关税和采取其他各种措施方面达成协议，1992年，该组织的成员国扩展到了包括阿富汗及苏联的六个穆斯林共和国。同时，苏联的五个中亚共

和国于1991年原则上同意建立共同市场，1994年，其中两个最大的国家乌兹别克斯坦和哈萨克斯坦签订了一个协定，允许“商品、服务及资本的自由流通”，并协调两国的财政、货币及关税政策。1991年，巴西、阿根廷、乌拉圭和巴拉圭一起加入南方共同市场，目标是越过经济一体化的正常阶段，并在1995年前部分实现关税同盟。1990年，以前停滞不前的中美洲共同市场建立了一个自由贸易区，而以前同样消极被动的安第斯集团1994年建立了关税同盟。1992年，维谢格拉德国家（波兰、匈牙利、捷克共和国和斯洛伐克）一致同意建立一个中欧自由贸易区，并在1994年加快了实现的时间表。（注12）

经济一体化的结果是贸易增长，在20世纪80年代和90年代初，区域内部的贸易相对于区域之间的贸易来说越来越重要。1980年欧洲共同体内部的贸易占共同体贸易总额的50.6%，而1989年增长到58.9%。北美和东亚的区域贸易也发生了类似的变化。90年代初，在拉丁美洲，南方共同市场的建立和安第斯条约的复兴促进了拉丁美洲内部贸易的急剧增长，1990年至1993年，巴西与阿根廷之间的贸易增加了两倍，哥伦比亚与委内瑞拉之间的贸易增加了3倍。1994年，巴西取代了美国，成为阿根廷最主要的贸易伙伴。同样，随着北美自由贸易协定的建立，美国与墨西哥之间的贸易有了重要的增长。东亚内部贸易的扩大也远比与外部贸易要迅速，但它的扩大因日本倾向于关闭市场而受到阻碍。另一方面，中华文化圈（东盟、中国台湾、中国香港、韩国和中国大陆）内部的贸易占其贸易总额的比例，从1970年的不足20%增加到1992年的将近30%，而日本占中华文化圈贸易总额的比例从23%下降到13%。1992年，中华文化圈对圈内的出口超过了其对美国的出口，也超过了其对日本和对欧洲共同体出口的总和。（注13）

作为一个独特的社会和文明，日本在发展与东亚国家的经济联系及处理与美国和欧洲的经济摩擦时面临着困难。无论贸易和投资如何

牢固地把日本与东亚国家联系在一起，它与这些国家的文化差异，尤其是与中华经济精英的差异，仍然妨碍了它创立一个日本领导的、类似于北美自由贸易协定或欧洲联盟的区域经济集团；同时，日本与西方的文化差异加剧了它与美国和欧洲的经济关系上的误解和对抗。假如经济一体化依赖于文化的共性——情况看来正是如此——那么，作为一个文化上孤独的国家，日本未来在经济上可能也是孤独的。

过去，国家间的贸易样式依国家间的联盟样式而定，并与之相类似。在正在形成的世界中，文化样式将对贸易样式起决定性的影响。（注14）商人与他们了解和信任的人做生意，国家把主权交给由他们所了解、信任的看法相同的国家组成的国际组织。经济合作的根源在于文化的共性。

文明的结构

在冷战时代，各国作为盟国、卫星国、仆从国、中立国或不结盟国家，而与两个超级大国相联系。在冷战后的世界，各国作为成员国、核心国家、孤独国家、分裂国家或无所适从的国家，而与各文明相联系。像部族和民族一样，文明也有政治结构，文明的成员国是一个在文化上完全认同一种文明的国家，例如，埃及认同阿拉伯—伊斯兰文明，意大利认同西欧文明。一种文明也可以包括共有和认同其文化、但生活在由另一种文明的成员所支配的国家中的人。各文明通常有一个或几个地方被其成员视为该文明文化的主要源泉或源泉。它们常常位于文明的一个或一些核心国家中，也就是说，位于该文明最强大的、文化上居中心的一个或一些国家中。

核心国家的数目和作用因文明不同而不同，并随着时间而发生变化。日本文明实际上与单一的日本核心国家相等同。中华文明、东正教文明、印度文明各有一个主导核心国家、若干个成员国及生活在受另一种不同文明支配的国家中的人（海外华人、“近邻”的俄罗斯人、斯里兰卡的泰米尔人）。历史上，西方通常有几个核心国家，现在它有两个核心，即美国和欧洲的法德核心，英国则作为另一个权力中心游离于它们之间。伊斯兰、拉丁美洲和非洲缺乏核心国家，这部分地要归因于西方列强的帝国主义，它们曾瓜分了非洲和中东，在更早的世纪里还不那么明确地瓜分了拉丁美洲。

缺少一个伊斯兰核心国家，给伊斯兰社会和非伊斯兰社会都构成了重大的问题，这在第七章中将要讨论。至于拉丁美洲，西班牙本可以成为一个讲西班牙语的文明或者甚至伊比利亚文明的核心国家，但它的领导人有意识地选择成为欧洲文明的成员国，尽管同时与其前殖民地保持着文化上的联系。巴西就疆域、资源、人口、军事和经济能力来说有资格成为拉丁美洲的领袖，可以设想它能够做到。然而，巴西之于拉丁美洲犹如伊朗之于伊斯兰教。亚文明的差异（与伊朗的宗

教差异，与巴西的语言差异）使它们很难担当这个角色。如果没有这些差异，它们完全有资格成为核心国家。因此，拉丁美洲有几个既相互合作又相互竞争领袖地位的国家，它们是巴西、墨西哥、委内瑞拉和阿根廷。鉴于墨西哥试图重新确定自己的认同，从拉丁美洲转向北美，智利和其他国家可能紧随其后，拉丁美洲的情况也因此而复杂化。拉丁美洲文明最终可能融入西方文明并成为分成三支的西方文明的一个亚文明。

任何一个潜在的核心国家承担撒哈拉以南非洲领导的能力，都受到了该地区分为英语国家和法语国家现状的限制。科特迪瓦一度是讲法语的非洲的核心国家，然而，在很大程度上，法语非洲的核心国家是法国，它在非洲国家独立后，与其前殖民地保持着密切的经济、军事、政治的联系。最有资格成为核心国家的两个非洲国家都是讲英语的国家，疆域、资源和地理位置使尼日利亚成为潜在的核心国家，但其文明内部的不团结、严重腐败、政治动荡、压制性政府以及经济问题，极大地限制了它扮演这一角色的能力，尽管它偶尔也能这么做。南非通过协商和平地实现了从种族隔离体制的过渡，其工业能力、与其他非洲国家相比高水平的经济发展，其军事能力、自然资源，以及黑人和白人共同担任政治领导的周密体制，都明显地使南非成为南部非洲的领导，也许还是英语非洲的领导。并有可能成为整个撒哈拉以南非洲的领导。

一个孤独的国家在文化上缺乏与其他社会的共同性。例如，埃塞俄比亚在文化上是孤立的，原因在于它占主导地位的语言阿姆哈拉语、它的占主导地位的宗教科普特（基督一性论）东正教、它的帝国历史，以及它与周围民族（其中大部分是穆斯林）的宗教差别。海地的精英传统上津津乐道于与法国的文化联系，海地的克里奥耳语、伏都教、革命奴隶的出身以及野蛮的历史综合起来，使它成为一个孤独的国家，西德尼·明茨注意到，“每一个国家都有独特的一面，但海地独自归入一类”。结果，在1994年海地发生危机时，拉丁美洲的国家

不把海地看成是一个拉丁美洲国家，因而不愿意接受海地的难民，尽管它们接受古巴的难民。正如巴拿马的当选总统所说，“在拉丁美洲，海地不被看作是一个拉丁美洲国家，海地人讲一种不同的语言，他们有不同的道德基础和不同的文化。总的说来他们（与拉丁美洲）格格不入”。海地与讲英语的加勒比黑人国家同样存在着隔阂，一位评论者注意到，“格林纳达人或牙买加人对海地人的陌生程度，就像艾奥瓦州的人或蒙大拿州的人对海地人的陌生程度一样”，海地“这个无人要的邻居”真正是一个没有亲族的国家。（注15）

最重要的孤独国家是日本，没有其他国家具有与之相同的独特文化，在其他国家中，日本移民要么在数量上不重要，要么被那些国家的文化所同化（如日裔美国人）。日本文化极其特殊，而且它没有包含一种可以输出到其他社会并因此与其他社会的人民建立文化联系的潜在的普世宗教（基督教或伊斯兰教）或意识形态（自由主义或共产主义），这些都加强了其孤独性。

几乎所有的国家都是异质性的，因为它们包括了两个或更多的民族、种族和宗教集团。许多国家处于分裂状态，在这些国家中，这些集团的差异或冲突在这个国家的政治中起了重要的作用。这种分裂的程度通常随时间而变化。一个国家的深刻分裂可能导致大规模的暴力或者威胁到这个国家的生存，当文化的差异与地理位置的差异重合时，可能就会出现后一种威胁和自治或分离运动。如果文化的差异与地理位置的差异不一致，人们可能会通过种族灭绝或强制移民来使之一致。

属于同一种文明但拥有不同文化集团的国家，可能会因已发生的分离（捷克斯洛伐克）或可能发生的分离（加拿大）而产生深刻的分裂。然而，深刻的分裂更可能在这样一个分裂国家中出现，在其中，大的集团分别属于不同文明。当属于某种文明的一个大集团企图把这个国家作为其政治工具，使它的语言、宗教和象征成为这个国家的语言、宗教和象征时，这种分裂及随之而来的紧张常常会有所发展，如

印度的印度教徒、斯里兰卡的僧伽罗人和马来西亚的穆斯林曾试图做的那样。

其领土横跨文明断层线的分裂国家，面临着维护统一的特殊问题。在苏丹，穆斯林的北方和主要是基督教的南方之间打了几十年的内战。同样的文明分裂几十年来一直纠缠着尼日利亚政治，并引发了一场大规模分离战争以及政变、暴乱和其他暴力行为。在坦桑尼亚，信奉基督教泛灵论的大陆和阿拉伯穆斯林的桑给巴尔已经疏远，它们在许多方面，已成为两个相互分离的国家。1992年，桑给巴尔偷偷地加入了伊斯兰会议组织，然后在坦桑尼亚的劝导下，又于第二年退出了该组织。（注16）同样，基督教徒和穆斯林的分裂在肯尼亚造成了紧张状态和冲突。在非洲之角，主要是基督教的埃塞俄比亚和穆斯林占多数的厄立特里亚于1993年相互分离，然而，埃塞俄比亚的奥罗莫人中间仍留下了大量的穆斯林少数民族。被文明断层线分裂的其他国家还有：印度（穆斯林和印度教徒）、斯里兰卡（僧伽罗佛教徒和泰米尔印度教徒）、马来西亚和新加坡（华人和马来穆斯林）、中国（汉族、藏传佛教徒、突厥穆斯林）、菲律宾（基督教徒和穆斯林）以及印度尼西亚（穆斯林和帝汶岛的基督教徒）。

在冷战时期，那些被马列主义意识形态合法化了的共产党集权政府强行结合在一起的分裂国家中，文明断层线的分裂后果最为明显。随着共产主义的崩溃，文化取代了意识形态，成为吸引和排斥的磁石。南斯拉夫和苏联解体了，并沿着文明的断层线分裂成一些新的实体：在苏联有波罗的海各共和国（新教和天主教）、沿岸各东正教共和国以及各穆斯林共和国；在南斯拉夫，有天主教的斯洛文尼亚和克罗地亚、部分是穆斯林的波斯尼亚—黑塞哥维那，以及东正教的塞尔维亚—黑山和马其顿，而这些承继的实体仍然包括多文明的集团，第二阶段的分裂表明了这一点。波黑被战争分成塞族区、穆斯林区和克族区，而塞族人和克族人在克罗地亚相互开战。在位于斯拉夫东正教的塞尔维亚内的、阿尔巴尼亚族穆斯林居多的科索沃，极难维持持久

和平，在马其顿，阿尔巴尼亚族穆斯林少数与斯拉夫东正教多数之间出现了紧张局面。许多苏联共和国也横跨文明断层线，部分是由于苏联政府在划界时故意造成一些分裂的共和国，俄罗斯的克里米亚被并入了乌克兰，亚美尼亚的纳戈尔诺—卡拉巴赫被并入阿塞拜疆。俄罗斯有几个相对较小的穆斯林群体，最明显的是在北高加索地区和伏尔加地区。爱沙尼亚、拉脱维亚和哈萨克斯坦有相当多的俄罗斯少数民族，在很大程度上这也是苏联的政策造成的。乌克兰被分成讲乌克兰语的东仪天主教民族主义的西部和讲俄语的东正教的东部。

在一个分裂的国家中，来自两种或更多文明的主要集团事实上在说，“我们是不同的民族，我们属于不同的地方”，排斥力使它们分开，而别的社会的文明的磁石又将它们吸引。相比之下，一个无所适从的国家则是具有一种将其置于某个单一文明中的占支配地位的文化，而它的领导人却想要将它转到另一个文明。这些领导人实际上在说：“我们是一个民族，并共同属于一个地方，但我们想换个地方。”与分裂国家的人民不同，无所适从的国家的人民在他们是谁这一点上没有分歧，但在哪一个文明是他们的文明的问题上有不同意见。最典型的是，土耳其的一部分重要领导人抱有基马尔主义战略，决定他们的社会应当摒弃非西方的文化和体制，应当加入西方，应当既现代化也西方化。俄罗斯自彼得大帝起就一直是一个无所适从的国家，在它是西方文明的一部分还是独特的欧亚东正教文明核心的问题上发生了分歧。当然，穆斯塔法·基马尔的土耳其是一个典型的无所适从的国家，自20世纪20年代以来，它一直试图实现现代化和西方化，并成为西方的一部分。墨西哥把自己定位为与美国相对立的拉丁美洲国家差不多有两个世纪之久。20世纪80年代，由于其领导人试图把它重新定位为北美社会的一个成员，这个国家成了一个无所适从的国家。与此形成对照的是，20世纪90年代，澳大利亚的领导人试图使他们的国家脱离西方并使之成为亚洲的一部分，因而从相反的方向造成了一个无所适从的国家。这两个现象证明了无所适从的国家是可以识别的，它们的领导人自称为两种文化之间的“桥梁”，而观察家则把它

们说成是“两面人”。“俄罗斯人面向西方——也向东方”，“土耳其：东方，西方，哪一个最好？”“澳大利亚的民族主义：分裂的忠诚”，这些都是强调无所适从的国家认同问题的最典型的文章标题。（注17）

无所适从的国家：文明转变的失败

无所适从的国家要成功地重新确立文明认同，至少要具备三个前提条件：首先，该国的政界和经济界精英必须普遍支持这一行动，并对此抱有热情。其次，公众必须至少愿意默认这一认同的重新确立。第三，它们所认同的文明中占主导地位的国家，这在大多数情况下是西方，必须愿意接受这种转变。重新确立认同将是一个在政治、社会、体制和文化诸方面长期的、间断的和痛苦的转变过程。迄今还没有获得过成功。

俄罗斯。20世纪90年代以来的几年中，墨西哥是一个无所适从的国家，而土耳其几十年来就是这样一个国家。相比之下，俄罗斯几个世纪以来就是一个无所适从的国家，而且与墨西哥和土耳其共和国不同，它还是一种主要文明的核心国家。如果土耳其或墨西哥成功地把自己重新定位为西方文明的成员，这对于伊斯兰文明或拉美文明的影响可能会很小或者比较有限。而如果俄罗斯成为一个西方国家，东正教文明将不复存在。苏联的崩溃又在俄罗斯人中点燃了关于俄罗斯与西方这一中心问题的争论。

俄罗斯与西方文明关系的演变经历了四个阶段：第一个阶段，一直持续到彼得大帝统治时期（1689—1725年），当时基辅罗斯公国和莫斯科公国独自存在于西方之外，与西欧社会几乎没有联系。俄罗斯文明作为拜占庭文明的一个后代发展着，然后在两百年里，从13世纪中叶到15世纪中叶，俄罗斯是处于蒙古的宗主权力之下。俄罗斯没有或很少经历过以下这些界定西方文明的历史现象：罗马天主教、封建主义、文艺复兴、宗教改革、海外扩张和殖民化、启蒙运动以及民族国家的出现。以前被认为是西方文明八个特征之中的七个——宗教、语言、政教分离、法治、社会多元化、代议机构、个人主义——几乎完全与俄罗斯的经历无缘。然而，唯一可能的例外是希腊、罗马古典遗产，它是经过拜占庭传到俄罗斯的，因而与从罗马直接传到西

方的有相当大的不同。俄罗斯文明是基辅罗斯和莫斯科的本土根源、拜占庭的强大影响和蒙古长期统治的产物，这些影响造成了一种社会和一种文化，它们与在极为不同的力量影响下发展起来的西欧社会和文化几乎没有相似之处。

17世纪末，彼得大帝在其1697—1698年的欧洲之行中发现，俄罗斯不仅不同于欧洲，而且与欧洲相比也很落后。他决心使他的国家现代化和西方化，为了使他的人民看起来像欧洲人，他回到莫斯科做的第一件事就是剃掉贵族们的胡须，并禁止他们穿长袍、戴尖顶帽。尽管彼得没有废除西里尔字母表，但确实对它进行了改革和简化，并引进了西方的单词和短语，然而，他将俄罗斯军队的发展和现代化置于首位：创建了一支海军，引进了征兵制，建立了国防工业，设立了技术学校，并派人到西方学习，从西方引进了最新的有关武器、轮船、造船、航海、管理体制及其他对于军事效率必不可少的知识。为了进行这些革新，他大力改革和扩大了税收体制，而且在其统治的晚年，改组了政府结构。彼得大帝决心使俄罗斯不仅成为一个欧洲国家，而且成为一个欧洲大国，他放弃了莫斯科，在圣彼得堡建立新的都城，并发动了对瑞典的“北方大战”，目的是使俄罗斯在波罗的海处于执牛耳的地位，确立自己在欧洲的存在。

然而，在使他的国家现代化和西方化的同时，彼得大帝还通过完善专制体制、消除任何一种社会或政治多元化的潜在根源，来强化俄罗斯的亚洲特性。俄罗斯贵族的势力从未强大过，彼得扩大了贵族的服役，建立了一个基于功劳而不是出生或社会地位的等级体制，进一步削弱了他们的地位。贵族像农民一样地服兵役，形成了一种后来激怒屈斯蒂纳侯爵的“卑躬屈膝的贵族制”（注18）。农奴的自主进一步受到限制，因为他们被更紧地束缚于土地和主人。东正教会过去一直处于国家的广泛控制之下，这时则直接由沙皇任命的宗教会议来改组和控制。沙皇还获得了指定其继承人的权力，而不论流行的继承惯例如何。由于这些变革，彼得一方面在俄罗斯开创了现代化与西方化之间

的密切联系，另一方面又开创了专制体制，并为两者都树立了典范。列宁、斯大林，在较小的程度上还有叶卡捷琳娜二世和亚历山大二世，都遵循着彼得的模式，尝试用各种不同的方法使俄罗斯西方化和现代化，同时加强独裁权力。至少在20世纪80年代以前，在俄罗斯，主张民主化者通常是主张西方化者，但主张西方化者却不是主张民主化者。俄罗斯的历史教训在于中央集权成为社会和经济改革的前提条件。20世纪80年代末，戈尔巴乔夫的合作者为他们在反对公开性给经济自由化制造的障碍时未能认识到这个事实而感到痛惜。

彼得在使俄罗斯成为欧洲的一部分，而不是使欧洲成为俄罗斯的一部分方面，更为成功。与奥斯曼帝国形成对照的是，俄罗斯帝国逐渐被看作是欧洲国际体系的一个主要的和合法的参与者。在国内，彼得的改革带来了一些变化，但他的社会仍然是混合的，除了一小部分精英外，亚洲和拜占庭的方式、体制和信仰在俄罗斯社会仍居主导地位，对此，欧洲人和俄罗斯人均这样认为。德·迈斯特注意到："抓伤了一个俄罗斯人，就是伤害了一个鞑靼人。"彼得建立了一个无所适从的国家，19世纪，斯拉夫主义者和主张西方化者都为这个不幸的国家而痛惜，并在究竟是通过彻底欧洲化，还是通过消除欧洲的影响，恢复俄罗斯的精粹来结束这种局面的问题上，发生了激烈的争论。像恰达耶夫这样的主张西方化者争辩道，"太阳是西方的太阳"，俄罗斯人要用它来照明和改变其继承下来的制度；而像丹尼列夫斯基一样的斯拉夫主义者的言论直到20世纪90年代还能听得到，他谴责欧洲化的努力是"扭曲人们的生活，用陌生的外国形式来取代自己的形式"，"借用外国的体制并将它们移植到俄罗斯的土壤里"，"用一种外来的欧洲观点来看待俄罗斯国内和国外的关系以及俄罗斯生活的问题，像过去一样，用适合于欧洲的折射镜来观察它们"。（注19）在其后的俄罗斯历史中，彼得成了主张西方化者心目中的英雄和反对者的撒旦，后者的极端代表是20世纪20年代的欧亚主义者，他们谴责彼得为叛徒，并为布尔什维克放弃西方化、向欧洲挑战以及重新迁都莫斯科而欢呼。

布尔什维克革命开创了俄罗斯与西方关系的第三阶段，它与存在了两个世纪的含糊不清的前一阶段大不相同。它以一种在西方创立的意识形态的名义建立起不能存在于西方的政治经济制度。斯拉夫主义者和西方化论者曾经争论，如果与西方相比俄罗斯不落后，那么俄罗斯是否可能不同于西方；共产党人出色地解决了这一问题：俄罗斯不同于西方而且根本反对西方，因为它比西方更先进，它要在最终将席卷全世界的无产阶级革命中起领导作用，俄罗斯体现的不是落后的亚洲的过去，而是进步的苏维埃的未来。事实上，革命使俄罗斯越过了西方，并使它自己与西方区分开来，正如一位斯拉夫主义者所论证的，不是因为“你们是不同的，所以我们不会变得像你们一样”，而是像共产国际的宣传所言，因为“我们是不相同的，所以你们最终会变得像我们一样”。

然而，共产主义在使苏联领导人把自己与西方区分开来的同时，也使他们与西方建立了强有力的联系。马克思和恩格斯是德国人，19世纪末和20世纪初，他们观点的大多数主要阐释者都是西欧人。到1910年，西欧社会的许多工会组织、社会民主党和工党都信奉他们的意识形态，并在西欧政治中变得越来越有影响。布尔什维克革命后，欧洲左翼政党分裂成为共产党和社会党，两者常常都是欧洲社会中的强大力量。在大部分西方国家里，马克思主义的观点很流行，共产主义和社会主义被视为未来的趋势，并以这种或那种方式得到了政治精英和知识精英的广泛拥护。因此，俄罗斯的斯拉夫主义者和主张西方化者之间关于俄罗斯未来的争论，就被欧洲的左翼和右翼关于西方的未来，以及苏联是否集中体现了这种未来的争论所代替。第二次世界大战后，苏联的力量加强了共产主义在西方的吸引力，更重要的是，加强了在那些正在反对西方的非西方文明国家中的吸引力。在西方所支配的非西方社会中，那些想诱惑西方的精英们谈论着自决和民主；而那些想对抗西方的精英们则发动了革命和民族解放运动。

通过采用西方的意识形态和运用它来向西方挑战，俄罗斯人在某

种意义上比历史上的任何时期都更加接近西方，并更加密切地与西方缠绕在一起。尽管自由民主的意识形态与共产主义的意识形态差别很大，但在某种意义上，双方讲的是同一种语言。共产主义和苏联的崩溃结束了西方和俄罗斯之间的这种政治—意识形态的相互作用。西方希望并认为，结果将会是自由民主在整个苏联帝国的胜利。然而，那并不是注定的。到1995年为止，自由民主在俄罗斯及其他东正教共和国的未来尚不明朗。此外，俄罗斯人不再表现得像马克思主义者，而开始表现得像俄罗斯人，俄罗斯与西方之间的鸿沟扩大了。自由民主与马克思主义列宁主义之间的冲突是意识形态上的冲突，尽管它们之间有重大的差别，但它们都是现代的、世俗的，并公开地赞同最终要实现自由、平等和物质富裕的目标。一个西方的民主主义者可以与一个苏联的马克思主义者进行思想上的争论，但他不可能与一个俄罗斯的东正教民族主义者这么做。

在苏联时代，由于索尔仁尼琴之辈和萨哈罗夫之辈都向共产主义学说提出了挑战，斯拉夫主义者和主张西方化者的斗争戛然而止。随着共产主义学说的崩溃，关于俄罗斯的真正认同的争论又热烈起来。俄罗斯是否应当采用西方的价值观、体制、实践并试图成为西方的一部分？抑或俄罗斯要体现把欧洲和亚洲联系起来的一种独特的东正教和欧亚文明？它由于负有联结欧洲和亚洲的独一无二的使命，而与西方文明迥异。在这些问题上，知识界和政界精英及一般公众之中都产生了严重的分歧。一方是主张西方化者、“世界主义者”或“大西洋主义者”。另一方是斯拉夫主义者的继承人，对他们人们有各种称呼，如“民族主义者”、“欧亚主义者”或“强大国家的支持者”。（注20）

这些群体之间的基本分歧是在对外政策上，在较小的程度上也有关于经济改革和国家结构的分歧。舆论继续从一个极端延展到另一个极端。争论的一方是那些宣扬戈尔巴乔夫所主张和集中体现在其“共同的欧洲家园”目标中的“新思维”的人，以及叶利钦的许多高级顾问，他们表达了这样的愿望：俄罗斯要变成一个“正常的国家”，并被主要

工业化民主国家的七国集团接纳为第八个成员国。像谢尔盖·斯坦凯维奇这样的较温和的民族主义者则认为，俄罗斯应当摒弃“大西洋主义”的道路，应当把保护生活在其他国家的俄罗斯人作为优先考虑，强调它与土耳其人和穆斯林的联系，促进“本着有利于亚洲或东方的原则，适当地重新分配我们的资源、选择、联系和利益”。（注21）具有这种主张的人批评叶利钦使俄罗斯的利益服从于西方的利益，削减俄罗斯的军事力量，未能支持诸如塞尔维亚这样的传统朋友，推行对俄罗斯人有害的经济和政治改革。这种趋势的标志是彼得·萨维茨基的思想的重新流行，他曾于20世纪20年代论证说，俄罗斯是一种独一无二的欧亚文明。

较极端的民族主义者分为俄罗斯民族主义者和帝国主义民族主义者，前者如索尔仁尼琴，他们提倡建立一个俄罗斯：包括所有俄罗斯人，加上紧密相连的斯拉夫东正教白俄罗斯人和乌克兰人，除此以外，别无其他民族；后者如弗拉基米尔·日里诺夫斯基，他们想重建苏联帝国和俄罗斯的军事力量。后一群人有时既反对犹太人，也反对西方，他们想要把俄罗斯的外交政策方向调整到东方和南方，或者控制穆斯林的南方（如日里诺夫斯基所极力主张的），或者与穆斯林国家和中国合作反对西方。民族主义者还赞同更广泛地支持塞尔维亚人对穆斯林的战争。世界主义者与民族主义者的分歧在机构上反映在外交部与军方的观点分歧上，也反映在叶利钦的对外政策和安全政策从一个方向向另一个方向的变化上。

俄罗斯公众也像精英一样产生了分歧。1992年对2069名欧洲俄罗斯人所作的抽样调查发现，40%的被调查者“支持对西方开放”，36%的人“不接受西方”，24%的人“未决定”。在1993年的议会选举中，支持改革的政党赢得了34.2%的选票，反对改革的政党和民族主义政党赢得43.3%的选票，而中间派的政党赢得13.7%的选票。（注22）同样，在1996年6月的总统选举中，俄罗斯公众再一次发生分裂，约有43%的人拥护西方看中的候选人叶利钦和赞同改革的其他候

选人，而52%的人投了民族主义者和共产党候选人的票。在俄罗斯的认同这一中心问题上，20世纪90年代的俄罗斯显然仍然是一个无所适从的国家，西方—斯拉夫主义的两重性“是俄罗斯民族特征中一个不可分割的特点”。（注23）

土耳其。在20世纪20年代和30年代经过精心筹划的一系列改革中，穆斯塔法·基马尔（又译凯末尔）·阿塔蒂尔克试图使他的人民摆脱奥斯曼和穆斯林的过去，基马尔主义的基本原则或“六个标志”是：民粹主义、共和主义、民族主义、世俗主义、国家主义和改良主义。基马尔抛弃了多民族帝国的思想，目的是建立一个同质的民族国家，在这一过程中亚美尼亚族和希腊族遭到了驱逐和屠杀。然后，他废黜了苏丹，建立了西方式的政治权威的共和体制。他还废除了哈里发的职位（哈里发是宗教权威的主要来源），撤销了传统的教育部和宗教部，废除了独立的宗教学校及学院，建立了统一的世俗公共教育制度，中止了采用伊斯兰法律的宗教法庭，代之以建立在瑞士民法基础上的新的法律制度。他还用格里高利历法（公历）代替了传统的历法，并正式废止伊斯兰教的国教地位。他仿效彼得大帝禁止人们戴土耳其帽，因为它是宗教的传统象征，并鼓励人们戴有边的帽子（土耳其帽子没有边——译者注）。他还明文规定，土耳其文要用罗马字母而不是阿拉伯字母书写。后一项改革至关重要，“它使在罗马书写方式下受教育的新一代人实际上不可能使用大量的传统文献；它鼓励人们学习欧洲语言；它大大缓解了越来越突出的扫盲问题”。（注24）20世纪30年代，基马尔在重新确立了土耳其人民的民族的、政治的、宗教的和文化的认同之后，积极促进土耳其的经济发展。西方化与现代化携手并进，并预定将成为实现现代化的工具。

在西方1939—1945年的内战中，土耳其仍然保持中立。然而战后，迅速地认同了西方。为了明确表示追随西方模式，它从一党制转变为具有竞争性的多党制。它通过游说最终于1952年成为北约的成员国，由此进一步证明它是自由世界的一个成员。它接受了西方几十亿

美元的经济援助和安全援助，它的军队由西方来训练和装备，并被纳入了北约的指挥系统，它还在本土设有美国的军事基地。土耳其开始被西方看作是遏制、阻止苏联向地中海、中东和波斯湾扩张的东方堡垒。土耳其与西方的这种联系与它对西方的认同，在1955年召开的万隆会议上遭到了非西方国家和不结盟国家的谴责，并被伊斯兰国家攻击为亵渎神明。（注25）

冷战结束后，土耳其的精英仍然大都支持土耳其成为西方和欧洲的一员，对于他们来说，继续保持北约成员国的地位是必不可少的，因为它提供了与西方的一种密切的组织联系，对于平衡希腊的力量也是必要的。然而，土耳其与西方结盟，体现在其北约成员国的地位上，它是冷战的产物。冷战的结束消除了两者结盟的基本理由，并导致这种联系的减弱和被重新界定。对西方来说，土耳其不再是一个阻止北方主要威胁的有用的堡垒，而是一个对付南方次一级威胁的可能的伙伴，就像在海湾战争中一样。在那场战争中，土耳其关闭伊拉克石油到达地中海必经的土耳其境内的输油管，以及允许攻击伊拉克的美国飞机从土耳其的军事基地起飞，从而为反萨达姆·侯赛因的联盟提供了关键的帮助。然而，由奥扎尔总统作出的这些决定在土耳其国内激起了轩然大波，并导致土耳其外交部长、国防部长和总参谋长的辞职，以及抗议奥扎尔与美国的密切合作的大规模示威游行。随后，德米雷尔总统和奇莱尔总理敦促尽快结束联合国对伊拉克的制裁，这种制裁同时给土耳其造成了相当大的经济负担。（注26）土耳其与西方合作对付来自南方的伊斯兰威胁的意愿，跟它与西方一起抵抗苏联的威胁的意愿相比，不那么肯定。在海湾危机中，土耳其的一个传统盟友德国反对将伊拉克对土耳其的导弹攻击视为对北约的攻击，此事也表明，土耳其在对付来自南方的威胁时不能指望西方的支持。冷战中与苏联对抗没有引起土耳其的文明认同问题，而冷战后与阿拉伯国家的关系却引出了这个问题。

20世纪80年代开始，倾向西方的土耳其精英在外交政策上的一个

主要目标，可能也是唯一的主要目标，就是获得欧洲联盟的成员国资格。1987年4月，土耳其正式提出申请，1989年12月土耳其被告知，它的申请在1993年以前不会被考虑。1994年欧洲联盟批准了奥地利、芬兰、瑞典和挪威的申请。人们广泛预测，在未来几年中，欧盟可能会接纳波兰、匈牙利、捷克共和国，然后可能是斯洛文尼亚、斯洛伐克和波罗的海诸共和国。尤其令土耳其人失望的是，欧洲联盟最有影响的成员国德国再一次不积极支持土耳其加入欧洲联盟，反而把促成中欧国家成为欧盟的成员国作为优先考虑。（注27）在美国的压力下，欧洲联盟确实与土耳其一起协商了建立关税同盟的事宜，然而，完全的成员国资格看来仍遥遥无期，其可能性还值得怀疑。

土耳其为什么被忽略？而且为什么它似乎总是排在最后？在公开场合，欧洲官员提出这是因为土耳其的经济发展的水平低，而且不如斯堪的纳维亚国家尊重人权。私下里，欧洲人和土耳其人都承认，真正的理由是由于希腊人的强烈反对，更重要的是，土耳其是一个穆斯林国家。欧洲国家不想面对自己开放边境后可能从一个拥有6000万穆斯林和大量失业入口的国家涌入移民的景象。尤其重要的是，他们感到在文化上，土耳其不属于欧洲。正如奥扎尔总统在1992年所说的，“土耳其的人权记录是土耳其无法加入欧洲联盟的虚构的理由，真正的理由是，我们是穆斯林，他们是基督徒”，但他补充说，“他们并不这么说”。欧洲官员也赞同欧洲联盟是一个“基督徒的俱乐部”，“土耳其太贫穷，人口太多，太穆斯林化，太强硬，文化上太不相同，一切都太格格不入”。一个观察家评论道，欧洲人的一个“隐秘的梦魇”是对“撒拉逊人（即阿拉伯人）入侵西欧和土耳其人直叩维也纳城门”的历史记忆。反过来，这种态度导致了“土耳其人的一个共识”，即：“西方没有在欧洲为穆斯林的土耳其留下一席之地。”（注28）

在抛弃麦加又被布鲁塞尔抛弃后，土耳其抓住了苏联解体的机会，转向塔什干。奥扎尔总统和其他土耳其领导人提出建立讲突厥语

的各民族共同体的设想，并作了极大的努力发展土耳其与从“亚得里亚海到中国边界”的“近邻”的“外部土耳其人”的联系，并特别注意与阿塞拜疆及四个讲突厥语的中亚共和国——乌兹别克斯坦、土库曼斯坦、哈萨克斯坦和吉尔吉斯斯坦的关系。1991年和1992年，土耳其开展了一系列的广泛活动旨在加强它与这些新共和国的关系及维持它在这些国家中的影响，其中包括15亿美元的长期低息贷款、7900万美元的直接紧急援助、卫星电视（以取代俄语频道）、电话通信、航空服务，以及为数千名来土耳其学习的学生提供奖学金，在土耳其为中亚和阿塞拜疆的银行家、商人、外交官及几百名军官提供训练。土耳其的教师被派往那些新共和国教授土耳其语，并开办了大约2000家合资企业。文化的共性促进了这些经济关系。正如一位土耳其商人所评论的：“在阿塞拜疆或土库曼斯坦，成功的关键是找到合适的伙伴，对土耳其人来说这并非难事，我们拥有相同的文化，或多或少相同的语言，饮食习惯也相同。”（注29）

土耳其重新倾向高加索和中亚，不仅是被充当突厥语族各国共同体的领袖的梦想所激发，也是出于抗衡伊朗和沙特阿拉伯在这些区域扩大的影响、防止鼓动伊斯兰原教旨主义的需要。土耳其人认为自己为其他国家提供了一种“土耳其模式”或“土耳其思想”作为另一种选择，即一个世俗的、民主的、市场经济的穆斯林国家。此外，土耳其人希望遏制俄罗斯影响的抬头。土耳其也可能通过提供俄罗斯和伊斯兰之外的另一种选择，从欧洲联盟那里得到对其要求的支持并最终成为欧洲联盟的成员国。

土耳其与突厥语族各共和国的活动的最初浪潮在1993年受到了较大的抑制，原因在于土耳其的资源有限，苏莱曼·德米雷尔在奥扎尔去世后继任总统，以及俄罗斯在它认为是其“近邻”的国家重新确立了影响。苏联的突厥语共和国刚刚独立时，它们的领导人曾涌向安卡拉，向土耳其献殷勤。随后，在俄罗斯的软硬兼施下，它们又转变过来，普遍强调需要“平衡”它们与文化亲缘国家和与前帝国主人的关系。然

而，土耳其人继续努力用文化亲缘关系来扩大他们之间的经济和政治联系，他们最重要的活动是与有关政府和石油公司达成了协议，修建一条把中亚和阿塞拜疆的石油通过土耳其境内运到地中海的输油管道。（注30）

当土耳其致力于发展其与苏联突厥语共和国的联系时，其世俗的基马尔主义认同在国内受到了挑战。首先，对土耳其来说，正如对许多国家一样，冷战的结束和社会经济发展导致的混乱引发了“民族认同和种族认同”的重大问题，（注31）对此，宗教提供了现成的答案。三分之二个世纪之久的阿塔蒂尔克和土耳其精英的世俗遗产越来越受到猛烈攻击，海外土耳其人的遭遇倾向于刺激国内的伊斯兰情绪。从西德回来的土耳其人“求助于他们所熟悉的东西，来回击西德对土耳其人的敌意，那就是伊斯兰教”。主流舆论和实践越来越伊斯兰化。据报道，1993年，在土耳其，“留伊斯兰式胡须的男人和戴面纱的妇女激增，清真寺吸引了更多的人，一些书店里充斥着颂扬伊斯兰历史、戒律和生活方式以及吹捧奥斯曼帝国在维护穆罕默德先知的价值观中所起的作用的书刊、磁带、光盘和录像带”。据说，有“290多家出版社和印刷厂，包括4种日报在内的300多种出版物，大约100个未经注册的广播电台和大约30个同样未经注册的电视频道，全都在宣传伊斯兰教思想”。（注32）

面对伊斯兰情绪的增长，土耳其统治者试图采纳原教旨主义的做法并接受原教旨主义者的支持。20世纪80年代和90年代，土耳其的号称世俗的政府维持着一个预算大于其他某些部门的宗教事务署，它还资助修建清真寺，要求所有公立学校进行宗教教育，并为伊斯兰学校提供资金。20世纪80年代，伊斯兰教学校的数量增长了4倍，注册就读的学生占中学生的15%，这些学校讲授伊斯兰教教义并且有数千名毕业生，他们中的许多人进入政府部门工作。与法国禁止穆斯林女学生戴面纱一事形成象征性的也是鲜明的对比的是，在阿塔蒂尔克禁止戴土耳其帽70年后，土耳其政府实际上允许女生戴传统的伊斯兰头

巾。（注33）政府的这些行为在很大程度上是想要在与伊斯兰主义者的斗争中占上风，它证实了20世纪80年代和90年代初伊斯兰主义者掀起的旋风是多么强劲。

其次，伊斯兰教的复兴改变了土耳其政治。政治领导人，最引人注目的是奥扎尔，公开认同穆斯林的象征和政策。在土耳其，如同在其他地方一样，民主加强了本土化和向宗教的回归，“由于急切地想讨好民众并赢得选票，政治家，甚至军人——世俗主义的堡垒和卫士——不得不考虑民众的宗教热望：他们作出的许多让步都带有蛊惑人心的味道。”民众运动具有宗教倾向。尽管精英和官僚集团，特别是军人，倾向于世俗化，伊斯兰情绪也在军队内部表现出来。1987年军事院校的几百名学员因被怀疑有伊斯兰主义情绪而受到清洗。主要政党越来越感到在选举时需要寻求某些复兴的穆斯林团体的支持，这些团体在过去曾被阿塔蒂尔克所禁止。（注34）在1994年3月的地方选举中，在5个主要政党中，只有原教旨主义的繁荣党获得选票的份额有所增加，它获得了大约19%的选票，而相比之下奇莱尔总理的正确道路党只得到了21%的选票，已故的奥扎尔的祖国党得到了20%。繁荣党控制了土耳其的两个主要城市——伊斯坦布尔和安卡拉，并在土耳其南部地区日益壮大。在1995年12月的选举中，繁荣党赢得了超过其他任何一个政党的选票和议席，并在6个月后与一个世俗党联合接管了政府。像在其他国家一样，对原教旨主义者的支持来自年轻人、从国外归来的移民、“被压制和被剥夺者”以及“新的城市移民和大城市中的无套裤人”。（注35）

第三，伊斯兰教的复兴影响了土耳其的外交政策。在奥扎尔的领导下，土耳其在海湾战争中坚定地与西方站在一边，期望这一行动能促进欧洲共同体接纳其为成员国。然而，这一愿望并未实现。而北约在一旦土耳其在战争期间受到伊拉克攻击时北约应作何反应的问题上却犹豫不决，这使得土耳其人无法确信，当他们的国家受到并非来自俄罗斯的威胁时，北约将会作何反应。（注36）土耳其领导人试图扩

大土耳其与以色列的军事联系，但遭到本国伊斯兰教徒的激烈批评。更重要的是，20世纪80年代，土耳其扩大了它与阿拉伯国家和其他穆斯林国家的联系，90年代它向阿塞拜疆和波斯尼亚的穆斯林提供重大支持来积极促进伊斯兰的利益。在巴尔干、中亚和中东方面，土耳其的外交政策越来越伊斯兰化。

多年来，土耳其具备了一个无所适从的国家转变文明认同的三个最起码条件中的两个，即土耳其的精英大都支持这一行动，公众也默认了这一行动。然而，西方文明的精英们却不接纳土耳其。当这一问题悬而未决时，土耳其的伊斯兰复兴运动在公众中激起了反西方的情绪，并开始损害土耳其精英的世俗的、亲西方的倾向。土耳其在完全成为欧洲国家的道路上所遇到的障碍，它在苏联突厥语共和国中起支配作用的能力受到的限制，以及侵蚀阿塔蒂尔克遗产的伊斯兰倾向的兴起，所有这些都使人确信土耳其似乎仍将是一个无所适从的国家。

土耳其领导人通常把他们的国家描述为不同文化之间的一座“桥梁”，这反映了这些互相矛盾的拉力。土耳其总理奇莱尔在1993年争辩说，土耳其既是“西方民主”国家，又是“中东的一部分”，并“在物质上和思想上成为两种文明的桥梁”。奇莱尔在国内公开场合中常常以一个穆斯林的形象出现，也反映了这种矛盾；然而她在北约讲话时坚持说，“地理和政治的事实是，土耳其是一个欧洲国家。”苏莱曼·德米雷尔总统同样将土耳其称为“一个从西方延伸到东方，即从欧洲延伸到中国的地区中的一座非常重要的桥梁”。（注37）然而，联结两个牢固实体的桥梁只是一种人工的架设，而不是两者中任何一个的一部分。当土耳其的领导人把他们的国家说成是一座桥梁时，亦委婉地证实了它是无所适从的。

墨西哥。土耳其20世纪20年代就成为一个无所适从的国家，墨西哥则直到20世纪80年代才成为这样的国家。然而，它们与西方的历史关系有着某种类似之处。与土耳其一样，墨西哥具有一种独特的非西方的文化，正如奥克塔维奥·帕斯所指出的，“墨西哥的核心还是印第

安文化，它是非欧洲的。”（注38）像奥斯曼帝国一样，墨西哥在19世纪也被西方列强瓜分。也像土耳其一样，墨西哥在20世纪二三十年代通过革命建立了民族认同的新基础和新的一党政治制度。然而，在土耳其，革命既包含了抛弃传统的伊斯兰文化和奥斯曼帝国文化，也包含了努力引进西方文化和加入西方；而在墨西哥，像在俄罗斯一样，革命包含了融合和采纳西方文化的一些要素，这造成了一种反对西方资本主义和民主体制的新民族主义。因此，60年中，土耳其试图把自己确定为欧洲国家，而墨西哥则试图把自己确定为与美国对立的国家。从20世纪30年代到80年代，墨西哥领导人一直执行向美国利益挑战的经济和外交政策。

20世纪80年代，一切都发生了变化。米格尔·德拉马德里总统和他的继任者卡洛斯·萨利纳斯总统对墨西哥的目标、实践和认同重新进行了全面的界定，这是1910年革命以来最广泛的变革努力。萨利纳斯事实上成为墨西哥的穆斯塔法·基马尔·阿塔蒂尔克。阿塔蒂尔克促进了世俗主义和民族主义，它们在他那个时代是西方占主导地位的主题；萨利纳斯则促进了经济自由主义，这是他那个时代西方的两个主题之一（另一个是政治民主，他没有接受）。像阿塔蒂尔克所处的状况一样，这些观点为政治和经济精英所赞同，他们中的许多人和萨利纳斯及德拉马德里一样曾在美国接受教育。萨利纳斯大幅度地降低了通货膨胀，使大量公有企业私有化，他促进外国投资，降低关税，削减补贴，调整了外债，向工会势力挑战，提高了生产率，并使墨西哥与美国、加拿大一起缔结了北美自由贸易协定。正如阿塔蒂尔克的改革旨在把土耳其从一个中东的穆斯林国家转变为一个世俗的欧洲国家一样，萨利纳斯的改革旨在将墨西哥从一个拉丁美洲国家变为一个北美国家。

对于墨西哥来说，这并非是不可避免的选择。可以设想，墨西哥的精英们本来可以继续沿着先辈们在20世纪大部分时间里所遵循的反美的第三世界民族主义和保护主义的路线前进。另一种选择是，正如

某些墨西哥人所极力主张的，墨西哥可以努力与西班牙、葡萄牙及南美洲国家建立一个伊比利亚国家联盟。

墨西哥成为北美国家的追求能否成功？政治、经济、知识界的绝大多数精英都赞成这条道路。同样与土耳其的情况不同的是，北美的政治、经济和知识界的绝大多数人都赞成墨西哥的文化重组。文明之间的关键问题——移民问题，突出了这一差别。对土耳其大规模移民的恐惧使得欧洲精英和公众反对接纳土耳其；对比之下，美国拥有大量合法和非法的墨西哥移民的事实，是萨利纳斯为北美自由贸易协定辩护的一部分："你们要么接受我们的商品，要么接受我们的人民"。此外，墨西哥与美国之间的文化差距远远小于土耳其与欧洲之间的差距。墨西哥的宗教是天主教，它的语言是西班牙语，它的精英历史上倾向于欧洲（他们把子女送到欧洲上学），最近则倾向美国（现在，他们把子女送到美国受教育）；盎格鲁—美国的北美与西班牙—印第安的墨西哥相互适应，应当比基督教的欧洲与穆斯林的土耳其相互适应容易得多。尽管有这些共同点，在批准北美自由贸易协定后，美国出现了反对更密切地与墨西哥发展关系的呼声，并要求限制移民，抱怨工厂南移，对墨西哥遵守北美自由概念和法治概念的能力也提出了质疑。（注39）

一个无所适从的国家成功地改变其认同的第三个前提条件是公众普遍的默认，尽管不一定要得到普遍的支持。在某种程度上，这一因素的重要性取决于，公众的观点在那个国家的决策过程中有多大的分量。至1995年，墨西哥亲西方的立场还没有受到民主化的考验。这年元旦几千名组织良好的、并得到外部支持的游击队在恰帕斯发动了起义，这一行动本身并不表明有很多人反对北美化。然而，它在墨西哥知识分子、记者及其他制造舆论者中引起了同情的反应，这种反应暗示着，一般来说北美化，尤其是北美自由贸易协定，可能遭到墨西哥精英和公众越来越强烈的反对。萨利纳斯总统非常有意识地把经济改革和西方化置于政治改革和民主化之先。然而，经济的发展以及与美

国越来越多的联系，将加强要求墨西哥政治真正民主化的力量。墨西哥未来的关键问题是，现代化和民主化将会在多大程度上刺激非西方化，使它退出或急剧地削弱北美自由贸易协定，并使20世纪80年代和90年代倾向西方的精英强加给墨西哥的政策发生相应的变化？墨西哥的北美化是否与其民主化相适应？

澳大利亚。与俄罗斯、土耳其、墨西哥相比，澳大利亚本来就是西方社会。在20世纪中，它先是与英国，而后与美国结成了紧密的联盟。在冷战期间，它不仅是西方的成员，而且也是西方的美国—英国—加拿大—澳大利亚军事和情报核心的成员。然而，20世纪90年代初，澳大利亚的领导人实际上决定，澳大利亚应当脱离西方，把自己重新确定为亚洲社会，并与它的地缘上的邻国建立紧密的联系。保罗·基廷总理宣布，澳大利亚不再是“帝国的一个分部”，它必须成为一个共和国，其目标必须是“融入”亚洲，他认为，为确立作为一个独立国家的认同，这是必要的。“澳大利亚不能既作为一个多文化社会出现在世界上，与亚洲交往，建立与亚洲的联系，使这种联系有说服力，而同时又依然作为一个派生的社会，至少在宪法上如此。”基廷宣称，多年来澳大利亚遭受了“亲英症和麻痹症”的折磨，继续与英国保持联系将“使我们的民族文化、经济前途以及在亚洲和太平洋的命运受到不良影响。”外交部长加雷思·埃文斯也有同感。（注40）

把澳大利亚重新确定为亚洲国家是基于这样一种假设：在塑造民族命运的过程中，经济压倒了文化。其主要的动力是亚洲经济的蓬勃发展，它反过来促进了澳大利亚与亚洲之间贸易的迅速扩大。1971年，澳大利亚对东亚与东南亚的出口占其总出口的39%，从这些地区的进口占其进口的21%；至1994年，澳大利亚对东亚与东南亚的出口占其总出口的62%，从这些地区的进口占其进口的41%。与此形成对照的是，1991年，澳大利亚对欧洲的出口只占11.8%，对美国的出口只占10.1%。与亚洲经济联系的日益加深使澳大利亚人更加坚信，世界正在向形成三大经济集团的方向发展，而澳大利亚的位置是在东

亚集团中。

尽管有这些经济联系，澳大利亚的亚洲策略看来不可能满足一个无所适从的国家成功地改变其文明的任何条件。首先，20世纪90年代中期，澳大利亚精英还不是非常热衷于这条道路。在某种程度上它还是一个党派争论的问题，自由党对此态度暧昧或者反对；工党政府也遭到了各类知识分子和记者的大量批评。在选择亚洲的问题上，不存在明显的精英共识。其次，舆论也模棱两可，从1987年至1993年，支持结束君主制的澳大利亚公众的比率从21%增至46%，然而，在达到这一点之后，支持开始动摇和减退，支持把英国国旗图案从澳大利亚国旗上去掉的公众从1992年5月的42%下降到1993年8月的35%。正如一位澳大利亚官员1992年所说，“公众很难接受它。我时常说，澳大利亚应当成为亚洲的一部分，但我无法告诉你，为此我收到了多少表示憎恨的信。”（注41）

第三，也是最重要的，亚洲国家的精英对澳大利亚友好表示的接受程度甚至不及欧洲国家的精英对土耳其的接受程度。他们说得很清楚，如果澳大利亚想成为亚洲的一部分，那它必须真正成为亚洲的，而在他们看来，即便有这种可能，可能性也不大。一位印度尼西亚官员说：“澳大利亚能否成功地与亚洲成为一体，取决于一件事——亚洲国家在多大程度上欢迎澳大利亚的意图，而澳大利亚在亚洲的被接受程度取决于其政府和人民在多大程度上了解亚洲文化和社会。”亚洲人看到了澳大利亚关于亚洲的言论与它相反的西方现实之间的差距，据澳大利亚的一位外交官说，泰国人以一种亚洲人的“茫然的宽容”对待澳大利亚坚持它是亚洲国家的态度。（注42）马来西亚总理马哈蒂尔于1994年10月宣布：“在文化上澳大利亚仍然是个欧洲国家……我们认为它是欧洲国家，因此，澳大利亚不应当是东亚经济核心论坛的成员。我们亚洲人不惯于直言不讳地批评其他国家或对它们评头论足，而澳大利亚由于文化上属于欧洲，便感到有权告诉别国该做什么或不做什么，什么是对的，什么是错的。这样，它当然与我们

这个集团格格不入。这就是我反对（它成为东亚经济核心论坛成员）的理由。这不是由于肤色，而是由于文化。”（注43）简而言之，亚洲人决心以欧洲人把土耳其排除在外的同样理由把澳大利亚排除在他们的俱乐部之外：他们与我们不同。基廷总理喜欢说，他要把澳大利亚从一个亚洲的“古怪的局外人变成古怪的局内人”，然而，这是一种矛盾的说法，因为古怪者不能入内。

恰如马哈蒂尔所说，文化和价值观是澳大利亚加入亚洲的根本障碍，冲突经常发生在下述问题上：澳大利亚信奉民主、人权、新闻自由，并且还抗议实际上它所有的邻国政府对那些权利的侵犯。澳大利亚的一位资深外交官评论道：“澳大利亚在这个地区的真正问题，不是我们的旗帜，而是我们根本的社会价值观。我怀疑是否能找到一个为了被那个地区接受而放弃这些价值观的澳大利亚人。”（注44）人们指出的差异还有特性、作风和行为举止。正如马哈蒂尔所暗示的，亚洲人一般是以微妙的、间接的、调解的、迂回曲折的、非评判的、非道德的、非对抗的方式与其他人一起来追求他们的目标。而澳大利亚人是英语世界中最直截了当、开门见山、毫不隐讳的民族，有人可能会说他们是一个不敏感的民族。这种文化冲突在保罗·基廷本人与亚洲人的交往中表露无遗。基廷把澳大利亚人的民族性体现得淋漓尽致，人们把他描绘成一个“本质上具有挑衅和好斗”风格的“强有力政治家”，他毫不犹豫地把政敌谴责为“渣滓袋”“涂着香水的舞男”“脑袋坏了的大傻瓜”。（注45）当论证澳大利亚必须成为亚洲国家时，基廷常常以其惊人的坦率使亚洲领导人愤怒和震惊，并与他们发生对抗。文化的鸿沟是如此之大，它使赞成文化趋同的人一叶障目，以致他自己的行为举止使那些他称之为文化兄弟的人感到反感。

基廷—埃文斯的选择可以看作是过分强调经济因素，忽视而不是更新这个国家文化的短视的结果，亦可视为一种转移对澳大利亚经济问题注意力的政治手段。或许也可以说，这是一种旨在使澳大利亚融入和认同东亚正在崛起的经济、政治，最终是军事力量中心的富有远

见的倡议。在这方面，澳大利亚是试图背离西方，追随正在崛起的非西方文明的许多可能的西方国家中的第一个。到22世纪初，当历史学家回首往事时，可能会把基廷—埃文斯的选择看作是西方衰落的一个重要标志。然而，假如实现了这一选择，它将不会消除澳大利亚人的西方遗产，并且这个“幸运的国家”将永远是一个无所适从的国家，既是基廷谴责的“帝国的一个分部”，又是李光耀轻蔑地提到的“亚洲的新的白色垃圾”。（注46）

这过去不是，现在也不是澳大利亚不可避免的命运。澳大利亚领导人在实现脱离英国的愿望的同时，可以把澳大利亚确定为一个太平洋国家，而不是一个亚洲国家，正如基廷的前任罗伯特·霍克总理曾试图做的那样。如果澳大利亚愿脱离英国王冠而成为共和国，它可以与世界上第一个这样做的国家结盟，这个国家像澳大利亚一样，也具有英国的本源，是一个移民国家，并且也拥有大陆规模，也讲英语，曾是三次战争中的盟国，其人口中也是欧洲人占绝大多数，而且像澳大利亚一样，亚洲人越来越多；文化上，在1776年7月4日的《独立宣言》中确立的价值观比任何一个亚洲国家的价值观更符合澳大利亚。经济上，澳大利亚不应竭力挤入一个文化上相异的集团，并因这一差异而遭到后者的排斥，它的领导人可以建议把北美自由贸易协定扩大成北美—南太平洋联盟，包括美国、加拿大、澳大利亚和新西兰。这样一个集团可以协调文化和经济，并为澳大利亚提供一个坚定而持久的认同，这种认同从它旨在融入亚洲的徒劳无功的努力中是得不到的。

西方病毒和文化精神分裂症。当澳大利亚踏上追随亚洲的征途时，其他无所适从的国家——土耳其、墨西哥和俄罗斯——正试图把西方融入它们的社会，并把它们的社会融入西方。然而，它们的经历强烈地昭示了本土文化的力量、复原力和凝聚力，以及它们自我更新和抵制、遏制、适应西方输入的能力。尽管对西方的拒绝主义回应是不可行的，但基马尔主义的回应并不成功。如果非西方社会要想实现

现代化，它们必须走自己的道路，而不是西方的道路，并仿效日本，充分利用自己的传统、体制和价值观，在此基础上实现现代化。

政治领导人傲慢地认为，他们可以从根本上重构他们社会的文化，这是注定要失败的。尽管他们能够引入西方文化的要素，他们却不能永远压制或消除本国文化的核心要素。反之，西方的病毒一旦植入另一个社会，便很难根除。病毒会继续存在但并不致命，病人能活下去，但永远不会是个完好的人。政治领导人能够创造历史，但他们不能逃避历史。他们造就了无所适从的国家，但却不能创造出西方社会。他们使国家染上了一种文化精神分裂症，这成为那个国家持久和确定的特征。

第七章 核心国家、同心圆和文明秩序

文明和秩序

在正在形成的全球政治中，主要文明的核心国家正取代冷战期间的两个超级大国，成为吸引和排斥其他国家的几个基本的极。这些变化在西方文明、东正教文明和中华文明方面表现得最为清晰可见。在这些情况下，文明的集团正在形成，它包括核心国家、成员国、毗邻国家中文化上相似的少数民族人口，以及较有争议的核心国因安全考虑而希望控制的邻国中其他文化的民族。这些文明集团中的国家往往围绕着一个核心国家或几个核心国家分散在同心圆中，反映了与那种文明的认同程度以及融入那种文明集团的程度。伊斯兰世界没有一个公认的核心国家，它正在强化共同意识，但迄今为止只形成了一个初级的共同政治结构。

国家都倾向于追随文化相似的国家，抵制与它们没有文化共性的国家。就核心国家而言，尤其是如此。它们的力量吸引了文化上相似的国家，并排斥文化上与它们不同的国家。由于安全的缘故，核心国家可能企图融合或支配其他文明的某些民族（中国对藏族、维吾尔族，俄罗斯对鞑靼族、车臣和中亚穆斯林就是这样）。历史关系及均势的考虑也使一些国家抵制其核心国家的影响，格鲁吉亚和俄罗斯都是东正教国家，但格鲁吉亚历史上反对俄罗斯的控制，却又与俄罗斯有密切联系。越南和中国都是儒教国家，但它们之间历史上也相互为敌。然而，随着时间的推移，文化的共性以及一种更广泛、更强大的文明意识的形成可能把这些国家维系在一起，像西欧国家已经走到一起一样。

在冷战期间，任何秩序都是超级大国支配两大阵营和影响第三世界的产物。在正在形成的世界中，全球性大国已经过时，全球共同体只不过是一个遥远的梦想。没有一个国家，包括美国在内，有重大的全球安全利益。在今天更为复杂和异质的世界中，秩序的组成部分存在于文明内部和文明之间。世界秩序要么将建立在文明的基础上，要

么将成为空中楼阁。在这个世界上，文明的核心国家是文明内部秩序的源泉，而核心国家之间的谈判则是文明之间秩序的源泉。

核心国家起领导作用或支配作用的世界是一个势力范围的世界，但它同时也是一个核心国家发挥的影响被与之拥有共同文化的文明成员国减轻或缓和的世界。文化的共性使核心国家对成员国及外部国家和机构的领导和强加秩序的作用合法化。但是，联合国秘书长加利1994年颁布了一条“维持势力范围”的规则，即：占主导地位的区域性大国向联合国提供的维和部队人数应不超过总数的三分之一。这样一项要求无视地缘政治的现实，因为在任何一个存在着占主导地位的大国的地区，只有通过该国的领导才能获得和平与维持和平。联合国不能代替区域性权力；当核心国家在与本文明其他的成员国的关系中行使区域性权力时，这种权力就成为可靠的和合法的了。

核心国家能够行使维持秩序功能，是因为成员国把它看作文化亲族。文明就像是一个扩大了的家庭，而核心国家就像是家庭里一个年长的成员，为其他亲属提供支持和制定纪律。如果没有那种亲缘关系，一个更为强大的国家解决其区域冲突和把秩序强加到该区域的能力就会受到限制。巴基斯坦、孟加拉国甚至斯里兰卡都不接受印度作为南亚秩序的维护者，没有任何一个东亚国家会接受日本发挥那方面的作用。

当文明缺少核心国家时，在文明内部建立秩序或者在文明之间通过谈判建立秩序的问题就变得更加棘手。由于缺乏一个可以合法地、权威地同波斯尼亚发生联系的伊斯兰核心国家，不能像是俄罗斯之于塞尔维亚人、德国之于克罗地亚人一样，美国便迫不得已地尝试充当这一角色。由于美国在那个区域没有战略利益，该区域的国家边界是在南斯拉夫时期划定的，美国又与波斯尼亚没有任何文化联系，而欧洲国家又反对在欧洲建立一个穆斯林国家，因此美国这样做效果不大。非洲和阿拉伯世界没有核心国家，已使正在苏丹进行的解决内战的努力极大地复杂化。另一方面，凡是有核心国家存在的地方，它们

就成为在文明基础上建立新的国际秩序的主要因素。

西方边界的形成

在冷战期间，美国是一个巨大的、分散的、多文明国家集团的中心，这些国家有阻止苏联进一步扩张的共同目标。这个集团有多种称呼："自由世界"、"西方"或"盟国"，它包括了许多国家，但并非全是西方社会，如土耳其、希腊、日本、韩国、菲律宾、以色列，以及在更宽泛的意义上，也包括其他国家和区域，如中国台湾、泰国、巴基斯坦。与之相对的是一个异质性略小的国家集团，它包括所有的东正教国家（希腊除外），几个历史上属于西方的国家，越南和古巴，在更小程度上还有印度，有时还有一个或多个非洲国家。随着冷战的结束，这两个多文明的、跨文化的集团四分五裂了。苏联体系的瓦解，特别是华沙条约的解体是急剧的。冷战期间多文明的"自由世界"正在较缓慢地但与此类似地重组为一个新的或多或少与西方文明范围相一致的集团。一个边界形成的过程正在进行之中，它涉及如何定义西方国际组织成员的问题。

欧洲联盟的核心国家法国和德国首先被一个由比利时、荷兰和卢森堡组成的内部集团所环绕。这些国家全都同意取消货物和人员往来的一切障碍；然后是其他成员国，如意大利、西班牙、葡萄牙、丹麦、英国、爱尔兰和希腊；1995年成为其成员国的奥地利、芬兰和瑞典；以及当时的联系国波兰、匈牙利、捷克共和国、斯洛伐克、保加利亚和罗马尼亚。为反映这一现实，1994年秋天，德国的执政党和法国的高级官员各自提出了建立一个有区别的联盟的建议。德国的计划是，由最初的成员国减去意大利组成"硬核心"，由"德国和法国组成硬核心之中的核心"。硬核心国家将努力迅速建立一个货币联盟，并使它们的外交政策和防务政策一体化。几乎与此同时，法国总理爱德华·巴拉迪尔提出建立一个三重联盟：五个赞同一体化的国家形成核心，其余的成员国形成第二环，而正在通往成员国路上的新国家构成外环。随后，法国外交部长阿兰·朱佩详细阐述了这个概念，提出"'伙

伴’国家的外环由东欧和中欧国家组成；中环由同意接受某些领域的共同规则（单一市场、关税同盟等）的成员国组成；内环由那些愿意并能够在防务、货币一体化、外交政策等方面比其他成员国走得更快的国家结合而成”。（注1）其他政治领导人也提出其他类型的安排，然而，所有这些安排都涉及一个由联系更紧密的国家组成的内部集团，由与核心国家一体化程度较低的国家组成的外部集团，直到达到把成员国与非成员国分离开来的界线。

在欧洲划定那样一条界线是在冷战后的世界里西方面临的主要挑战之一。冷战期间，作为一个整体的欧洲并不存在。然而随着共产主义的崩溃，人们必须面对和需要回答这样的问题：欧洲是什么？欧洲的北部、西部和南部的边界都被大片水域所确定，南部的边界与文化上的明显差异相一致。但是，欧洲东部的边界在哪里呢？谁应当被视为欧洲国家，并因此成为欧洲联盟、北约和类似组织的潜在成员？

几个世纪以来，将西方基督教各民族同穆斯林和东正教各民族分开的这条伟大的历史界线，为这些问题提供了最有说服力的和最有普遍性的回答。这条界线可以追溯到4世纪罗马帝国分裂和10世纪神圣罗马帝国的建立，至少500年来它一直基本上处于它现在的这个位置。它由北开始，沿着现在芬兰与俄罗斯的边界以及波罗的海各国（爱沙尼亚、拉脱维亚、立陶宛）与俄罗斯的边界，穿过西白俄罗斯，再穿过乌克兰，把东仪天主教的西部与东正教的东部分离开来，接着穿过罗马尼亚的特兰西瓦尼亚把它的天主教匈牙利族人同该国的其他部分分离开来，再沿着把斯洛文尼亚和克罗地亚同其他共和国分离开来的边界穿过南斯拉夫。当然，在巴尔干地区，这条界线与奥匈帝国和奥斯曼帝国的历史分界线重合。这是欧洲文化的边界，在冷战后的世界中，它也是欧洲和西方政治经济的边界。

因此文明的范式为西欧国家面临的欧洲的范围在哪里结束的问题提供了一个清晰的、不容置疑的答案：欧洲的范围结束于基督教的范围终止、伊斯兰教和东正教的范围开始的地方。这是西欧人想听到的

答案，他们私下里大都支持这个答案，各种知识分子和政治领导人也明确赞同这个答案。正如迈克尔·霍华德指出的，承认中欧与严格意义上的东欧之间的区别是必要的，这一区别在苏联存在的年代曾经变得模糊不清。中欧包括“那些曾经是西方基督教世界一部分的国家；曾属于哈布斯堡帝国的奥地利、匈牙利和捷克斯洛伐克以及波兰和德国的东部边境地区。‘东欧’这个词应当指在东正教庇护下的那些地区：在19世纪奥斯曼统治结束时才出现的保加利亚和罗马尼亚的黑海社区，以及苏联的‘欧洲’部分”。他论证说，西欧的首要任务就是，“重新把中欧各国人民吸收到他们本应属于的我们的文化和经济共同体中来，在伦敦、巴黎、罗马、慕尼黑和莱比锡、华沙、布拉格和布达佩斯之间重新编织起纽带”。两年后，皮埃尔·贝阿尔评论道：“一条新的断层线”正在出现，它基本上是一个文化的分界，以西方基督教（罗马天主教或新教）为标志的欧洲为一方，以东方的基督教和伊斯兰传统为标志的欧洲为另一方。类似的，一位重要的芬兰人把在欧洲取代铁幕的关键分界线看作是“东方和西方之间古老的文化分界线”，它位于西方欧洲内的波兰、波罗的海诸国、前奥匈帝国的土地和西欧之外的其他东欧和巴尔干国家之间。一位著名的英国人同意，这是“东方教会与西方教会之间……一个巨大的宗教分界线：广义上说，这是那些从罗马直接接受或通过凯尔特人或日耳曼人的中介接受基督教的民族，与那些东方或东南方的从君士坦丁堡（拜占庭）接受基督教的民族之间的一个巨大的宗教分界线”。（注2）

中欧人也强调这条分界线的意义。这些国家在摆脱共产主义遗产、走向民主政治和市场经济方面取得了重大进步，它们不同于那些没有按照天主教和新教为一方、东正教为另一方的分界线划分开来的国家。立陶宛总统认为，几个世纪前，立陶宛人不得不在“两种文明”之间作出选择，并“选择了拉丁世界，皈依了罗马天主教，选择了建立在法律基础上的国家组织形式”。波兰人用类似的话声称，自从10世纪，他们在拉丁基督教对拜占庭的斗争中选择了前者后，他们就一直是西方的一部分。（注3）相比之下，东欧东正教国家的人民则以

矛盾的心情来看待人们现今对这条文化界线的重新强调。保加利亚人和罗马尼亚人看到了作为西方一部分并融入它的体制的巨大的好处，但他们同时也认同于自己的东正教传统，就保加利亚人而言，他们历史上与俄罗斯和拜占庭有着紧密的联系。

欧洲对西方基督教世界的认同，为接纳西欧组织新成员国提供了明确的标准。欧洲联盟是西方在欧洲的基本实体，1994年，随着文化上属于西方的奥地利、芬兰和瑞典的加入，欧洲联盟成员国再次扩大了。1994年春，欧洲联盟明文规定，除波罗的海诸国以外，排除所有苏联共和国加入欧洲联盟的可能性。同时它与四个中欧国家（波兰、匈牙利、捷克共和国和斯洛伐克）、两个东欧国家（罗马尼亚和保加利亚）签署了“联系协定”。然而，这些国家中没有一个有可能在21世纪之前成为欧洲联盟的正式成员国，而中欧国家毫无疑问要比罗马尼亚和保加利亚先获得那种资格，假如后者确实能加入的话。与此同时，波罗的海诸国和斯洛文尼亚最终成为成员国看来大有希望，而穆斯林国家土耳其、小国马耳他以及东正教的塞浦路斯的申请在1995年还悬而未决。在欧洲联盟扩大成员国的过程中，优先考虑的是文化上属于西方的国家和经济上也往往较发达的国家。如果采用这条标准，那么，维谢格拉德国家（波兰、匈牙利、捷克共和国和斯洛伐克）以及波罗的海国家、斯洛文尼亚、克罗地亚和马耳他最终将成为欧洲联盟的成员国，欧盟将与西方文明范围相重合，正如在欧洲历史上曾发生过的那样。

文明的逻辑可以就北约的扩大推出类似的后果。冷战开始于苏联把其政治和军事控制扩大到中欧，美国与西方国家建立了北约以遏制，如果必要的话，击败苏联的进一步侵略。在冷战后的世界中，北约是西方文明的一个安全组织。随着冷战的结束，北约有一个中心的、必须遵循的目标：通过阻止俄罗斯重新把政治和军事统治强加给中欧来确保冷战不再出现。作为西方的安全组织，北约适当地向那些愿意加入北约的、在军事能力、政治民主和由文职人员控制军队等方

面符合基本条件的西方国家开放，吸收它们为成员国。

美国冷战后的欧洲安全政策最初体现了一个更普遍化的方针，它体现在“和平伙伴”关系中，它对欧洲国家，实际上对欧亚国家普遍开放。这一方针也强调欧洲安全与合作组织的作用，它反映在克林顿总统1994年1月访问欧洲的讲话中：“现在自由世界的边界应当根据新的行为而不是根据老皇历来确定。我要对所有想在欧洲划定一条新界线的人说，我们不应当排除欧洲拥有最美好前途的可能性——到处都是民主，到处都是市场经济，到处都是为相互的安全而进行合作的国家。我们必须阻止较差的结果出现。”然而，一年后美国政府开始认识到根据“老皇历”来确定边界的重要性，并开始接受反映文明差别现实的“较差的结果”。该政府积极行动为北约成员的扩大提出标准和日程，首批是波兰、匈牙利、捷克共和国和斯洛伐克，然后是斯洛文尼亚，以后有可能是波罗的海三国。

俄罗斯激烈地反对北约东扩的任何行动，那些被认为是较开明和较倾向西方的俄罗斯人争辩说，东扩将大大加强俄罗斯国内民族主义和反西方的政治力量。然而，北约东扩仅限于历史上是西方基督教世界的一部分的国家，就会向俄罗斯作出保证，它将不包括塞尔维亚、保加利亚、罗马尼亚、摩尔多瓦、白俄罗斯和乌克兰（只要乌克兰继续保持统一）。北约东扩只限于西方国家，也强调了俄罗斯作为一个独立的、东正教文明的核心国家的作用，以及因此它应对东正教边界内和沿边界的秩序负责。

根据文明来区分国家，这一点的有用性在波罗的海诸共和国方面表现得很明显。它们是根据历史、文化、宗教来判断明显属于西方的仅有的三个苏联共和国，它们的命运始终受到西方的重大关注。美国从未正式承认它们与苏联的合并，苏联解体时，美国支持它们的独立，并坚持俄罗斯人应当遵守它所同意从这些共和国撤军的时间表。对俄罗斯人来说，这个信息的含义是，他们必须承认，波罗的海诸国不在他们可能想在其他苏联共和国建立的势力范围之内。正如瑞典首

相所说：克林顿政府的这一成就是“对欧洲安全和稳定所作的最重要的贡献之一”，它证实了，由于西方对波罗的海诸国明确负有的责任，俄罗斯极端民族主义者的任何复仇企图都无望实现，以此帮助了俄罗斯的民主人士。（注4）

当人们普遍关注欧洲联盟和北约的扩大时，这两个组织的文化重构亦引起了它们可能引起的缩小问题。一个非西方国家希腊，是这两个组织的成员国；另一个非西方国家土耳其是北约的成员国，它正在申请加入欧洲联盟。这些关系是冷战的产物，它们在冷战后的文明世界里还站得住脚吗？

土耳其很难在欧洲联盟获得正式成员资格，问题很大，并且它在北约的成员资格已受到本国繁荣党的攻击；然而土耳其可能仍留在北约，除非繁荣党在选举中大获全胜，或者土耳其有意识地摒弃阿塔蒂尔克的遗产，重新把自己确定为伊斯兰国家的一个领袖。对于土耳其来说，这是可以设想的，也可能是可取的，但在最近的将来却不大可能实现。无论土耳其在北约中的作用如何，土耳其在关于巴尔干地区、阿拉伯世界和中亚的问题上，将越来越追求自己的独特利益。

希腊不是西方文明的一部分，但它是古典文明的家园，这是西方文明的一个重要源泉。历史上，希腊人在反对土耳其人时，把自己看作基督教的先锋；与塞尔维亚人、罗马尼亚人或保加利亚人不同，希腊的历史与西方的历史紧密交织在一起。然而希腊也是一个异常的国家，是西方组织中的东正教局外者。它从来不是欧洲联盟和北约的一个轻松成员，它在使自己适应这两个组织的原则和道德观念时遇到了很大困难。20世纪60年代中期到70年代中期，希腊处于军政府统治之下，直到它转变为民主制以后才得以参加欧洲共同体。它的领导人似乎常常故意背离西方的原则，并与西方政府作对。希腊较之其他共同体和北约的成员国要贫穷，还常常执行一些轻视布鲁塞尔通行标准的经济政策。它1994年担任欧洲联盟理事会主席时的行为激怒了其他成员国，西欧官员私下称让它加盟是一个错误。

在冷战后的世界里，希腊的政策越来越背离西方的政策。它对马其顿的封锁遭到西方政府的强烈抨击，结果导致欧洲委员会向欧洲法院寻求反对希腊的禁令。在南斯拉夫的冲突中，希腊采取的政策与西方主要大国不同，它积极支持塞尔维亚人，并公然违反联合国对他们的制裁决议。随着苏联的终结和共产主义威胁的消失，希腊和俄罗斯在反对它们共同的敌人土耳其这一点上有了共同的利益，它允许俄罗斯在希腊族人控制的南塞浦路斯建立重要的军事存在，由于“他们共同信奉东正教”，希腊族人既欢迎俄罗斯人又欢迎塞尔维亚人到他们的岛上来。[（注5）]1995年，俄罗斯人在塞浦路斯大约开设了2000家公司；在那里出版俄语和塞尔维亚语—克罗地亚语的报纸；而且塞浦路斯的希腊族政府主要从俄罗斯购买军火物资。希腊也在与俄罗斯探索把高加索和中亚的石油绕开土耳其和其他穆斯林国家，而通过保加利亚—希腊输油管道运到地中海的可能性。希腊的整个外交政策都带有浓厚的东正教倾向。毫无疑问，希腊将仍然是欧洲联盟和北约的一个正式成员。然而，随着文化重构过程的加强，它的这些成员资格无疑将变得更加脆弱，意义更小，给有关方面带来更大的困难。冷战时期苏联的敌对者正在演变成为冷战后俄罗斯的盟国。

俄罗斯及其近邻

沙皇帝国和共产党帝国的继承者是一个文明集团，它在许多方面与欧洲的西方相类似。俄罗斯处于核心地位，相当于西方的法国和德国；它与一个内环密切相连，这个内环包括两个主要是信奉东正教的斯拉夫共和国——白俄罗斯和摩尔多瓦，还包括哈萨克斯坦（其人口中有40%是俄罗斯人）和亚美尼亚（历史上它是俄罗斯的亲密盟国）。20世纪90年代中期，所有这些国家的政府一般都是通过选举而掌权的亲俄政府。俄罗斯与格鲁吉亚（其绝大多数人口信奉东正教）和乌克兰（其大部分人口信奉东正教）之间存在着密切的但较为脆弱的联系；这两个国家都有强烈的自我民族认同感和以往独立的经历。在东正教的巴尔干地区，俄罗斯与保加利亚、希腊、塞尔维亚和塞浦路斯保持着密切的关系，与罗马尼亚的关系在某种程度上不太密切。苏联的穆斯林共和国在经济和安全领域仍然极大地依赖俄罗斯。相比之下，波罗的海诸共和国对欧洲吸引力的回应实际上已使它们脱离了俄罗斯的势力范围。

总体上，俄罗斯正在建立一个在它领导下的以东正教为核心的集团，以及一个环绕它的相对软弱的由伊斯兰国家组成的缓冲带，它将在不同程度上支配这些国家，并试图把其他国家的影响排除在外。俄罗斯亦希望世界接受和支持这个体系。正如叶利钦在1993年2月所说，外国政府和国际组织有必要“给予俄罗斯在苏联领土上确保和平和稳定的特殊权力”。苏联是一个有全球利益的超级大国，而俄罗斯则是一个有区域利益和文明利益的主要大国。

苏联的东正教国家对于建立一个在欧亚事务和世界事务中具有凝聚力的俄罗斯集团来说至关重要。在苏联解体期间，所有这五个国家最初都向高度民族主义的方向前进，强调它们新的独立并与莫斯科拉开距离。随后，对经济、地缘政治和文化现实的认识使这些国家中的四个国家的选民选出亲俄政府，并支持亲俄政策。这些国家指望从俄

罗斯得到支持和保护。在第五个国家——格鲁吉亚，俄罗斯的军事干涉迫使政府的立场发生了类似的转变。

亚美尼亚历史上把它的利益认同于俄罗斯的利益，而俄罗斯也以保护亚美尼亚免受穆斯林邻国的骚扰而感到骄傲。在苏联解体后的时代，这一关系恢复了生机，亚美尼亚人一直依赖俄罗斯的经济和军事支持，并在有关苏联各共和国之间的关系问题上支持俄罗斯。这两个国家具有共同的战略利益。

与亚美尼亚不同，白俄罗斯几乎没有自我民族认同感，它也更依赖于俄罗斯的支持。该国的许多居民对俄罗斯的认同不亚于对自己国家的认同。1994年1月，立法机关用一个保守的亲俄分子取代了掌权的中间派和温和民族主义者。1994年7月，80%的选民选出了一位极亲俄的总统，他是弗拉基米尔·日里诺夫斯基的盟友。白俄罗斯早就加入了独联体，并且与俄罗斯和乌克兰一起是1993年成立的经济联盟的创始成员国，它还同意与俄罗斯建立货币联盟，把它的核武器交给俄罗斯，允许俄罗斯军队在20世纪的剩余时间里驻扎在它的领土上。除国名外，到1995年，白俄罗斯事实上已经成为俄罗斯的一部分。

随着苏联的解体，摩尔多瓦成为一个独立国家，许多人预料它最终将与罗马尼亚融为一体。对发生这一情况的担忧，在俄罗斯化的东部地区激起了分离主义运动。这一运动得到了莫斯科的暗中支持，俄罗斯第十四集团军的支持导致了“德涅斯特河沿岸共和国”的成立。然而，摩尔多瓦要求与罗马尼亚统一的情绪由于两国经济问题和来自俄罗斯的经济压力而减弱。摩尔多瓦加入了独联体，扩大了与俄罗斯的贸易。1994年2月，亲俄的各政党在议会选举中大获全胜。

在这三个国家中，倡议将战略和经济利益结合起来的舆论导致政府赞同与俄罗斯紧密结盟。在乌克兰最终也发生了某种类似的变化。在格鲁吉亚，这一过程要艰难得多。格鲁吉亚在1801年以前曾是一个独立的国家，那年其统治者国王乔治十三请求俄罗斯人保护，以防范

土耳其人。1918—1921年在俄国革命的三年里，格鲁吉亚又获得了独立，但布尔什维克强行把它并入了苏联。当苏联完结时，格鲁吉亚再一次宣布独立。一个民族主义的联盟赢得了选举，但它的领导人实施自我毁灭的镇压并被暴力所推翻。曾任苏联外交部长的谢瓦尔德纳泽回来领导这个国家，并在1992年和1995年两次总统选举中巩固了权力。然而他面临着得到俄罗斯大量支持的阿布哈兹的分离主义运动以及被驱逐的加姆萨胡尔季阿领导的起义。他模仿乔治国王得出结论说，"我们没有更大的选择"，然后转向莫斯科寻求帮助。俄罗斯军队进行了干涉来支持他，代价是格鲁吉亚加入独联体。1994年，格鲁吉亚同意无限期保留其领土上的三个俄罗斯军事基地。俄军的干涉首先削弱了格鲁吉亚政府，然后又支持它，从而把一心想独立的格鲁吉亚纳入了俄罗斯阵营。

除了俄罗斯外，人口最多和最重要的苏联共和国是乌克兰。在历史上的不同时期里，乌克兰都曾经独立过，然而在近代大部分时间里，它是莫斯科统治的政治实体的一部分。决定性的事件发生在1654年，当时反抗波兰统治的哥萨克起义领袖博赫丹·赫麦尔尼茨基同意向沙皇效忠以换取俄罗斯帮助哥萨克反对波兰人。从那时到1991年，除1917年至1920年的短暂独立外，乌克兰在政治上一直受莫斯科控制。然而乌克兰是一个具有两种文化的分裂的国家，西方与东正教之间的文明断层线贯穿了它的中心地带，几个世纪以来一直如此。过去，西乌克兰有时是波兰、立陶宛和奥匈帝国的一部分。它的绝大部分人口是东仪教的信徒，他们实行东正教礼拜式，但承认罗马教皇的权威。历史上，西乌克兰人讲乌克兰语，他们的观念中有强烈的民族主义色彩。另一方面，东乌克兰人绝大多数信奉东正教，而且很大一部分人讲俄语。20世纪初，俄罗斯人在乌克兰全部人口中占22%，土生土长的讲俄语的乌克兰人占31%。大部分小学和中学都用俄语授课。（注6）克里米亚人口的绝大多数是俄罗斯人，直到1954年克里米亚一直是俄罗斯联邦的一部分，那一年，赫鲁晓夫把它并入乌克兰，其借口是承认300年前赫麦尔尼茨基的决定。

东乌克兰和西乌克兰的区别明显地反映在这两部分人所持的态度上。例如，1992年底，西乌克兰三分之一的俄罗斯人说，他们深受那些反俄罗斯的人的敌意之苦。（注7）而持这种态度的人在基辅只占10%。东西两部分的分裂在1994年7月的总统选举中非常引人注目，在职总统列昂尼德·克拉夫丘克尽管与俄罗斯领导人有密切的工作关系，但他认为自己是一个民族主义者，他获得了西乌克兰13个省的多数选票，最高的超过90%。他的对手列昂尼德·库奇马在竞选中吸取了用乌克兰语演说的教训，以类似的多数赢得了东部13个省。结果库奇马以52%的选票获胜。事实上，1994年乌克兰公众以微弱多数确认了1654年赫麦尔尼茨基的选择。正如一个美国专家所说，这次选举“反映、甚至集中体现了西乌克兰欧洲化的斯拉夫人与俄罗斯—斯拉夫人之间在乌克兰应当成为什么样的国家这个问题上的分歧。这与其说是种族的分化，不如说是不同文化的分化”。（注8）

由于这一分裂，乌克兰和俄罗斯的关系可能沿着三条道路中的一条发展。20世纪90年代初期，在有关核武器、克里米亚、乌克兰境内的俄罗斯人的权利、黑海舰队和经济关系方面，两国之间存在着重大的争议。许多人认为可能会发生军事冲突，因而一些西方的分析家论证说，西方应当支持乌克兰拥有核武器以威慑俄罗斯的侵略（注9）。然而，如果文明起作用的话，乌克兰和俄罗斯发生冲突的可能就很小。这两个国家都是斯拉夫国家，它们的人民主要信仰东正教，几个世纪以来两国人民之间有亲密的联系，相互通婚非常普遍。尽管存在着极大争议以及双方都受到来自极端民族主义的压力，两国领导人还是作了很大的努力，并在很大程度上缓和了这些争端。1994年中期，乌克兰选出了明显倾向俄罗斯的总统，减少了两国之间爆发严重冲突的可能性。尽管苏联其他地方发生了穆斯林和基督教徒的严重冲突，俄罗斯人和波罗的海诸国人民之间的关系非常紧张并有一些战斗，但是至1995年俄罗斯与乌克兰之间实际上没有发生任何暴力事件。

第二种可能性，在某种程度上也许更为可能的是，乌克兰沿着文

明断层线分裂成两个相互独立的实体，其东部可能与俄罗斯融合。分离问题首先始于克里米亚。克里米亚人口中的70%是俄罗斯人，在1991年12月的全民公决中，相当多的克里米亚公众支持乌克兰从苏联独立。1992年5月，克里米亚议会经投票宣布克里米亚从乌克兰独立，但其后又在乌克兰的压力下取消了投票结果。然而俄罗斯议会通过投票取消了1954年把克里米亚割让给乌克兰的决议。1994年1月，克里米亚人选举以“与俄罗斯统一”为竞选纲领的人作为总统，这使得一些人提出疑问：“克里米亚是否将是下一个纳戈尔诺—卡拉巴赫或阿布哈兹？”（注10）当克里米亚新任总统从就独立问题举行全民公决的承诺后退，代之以与基辅政府谈判时，上述问题的答案是响亮的“不”。1994年5月，当克里米亚议会投票恢复1992年宪法（该宪法实际上使它独立于乌克兰）时，局势又一次白热化。然而俄罗斯和乌克兰的领导人又一次采取了克制态度，从而避免了这场争论引发暴力，两个月后，亲俄罗斯的库奇马当选为乌克兰总统，减弱了克里米亚向分离方向的推进。

然而，那次大选展示了乌克兰的西部与越来越向俄罗斯靠拢的乌克兰部分分离的可能性。一些俄罗斯人可能会对此表示欢迎，正如一位俄罗斯将军指出的，“乌克兰或东乌克兰在未来5年、10年或15年将会回归，让西乌克兰见鬼去吧！”（注11）然而，这样一个残余的信仰东仪教和倾向西方的乌克兰只有得到西方强大和有效的支持才能生存，而这种支持只有在西方与俄罗斯的关系严重恶化，变成像冷战时的那种关系时，才有可能出现。

第三种、也更有可能出现的局面是，乌克兰仍将是一个统一的、充满裂痕的、独立的国家，并且总体上与俄罗斯密切合作。一旦有关核武器和军事力量的过渡问题得到解决，最严重的较长期的问题将是经济问题，这个问题部分地要靠共同的文化和密切的私人关系来解决。约翰·莫里森指出，俄罗斯与乌克兰的关系之于东欧，犹如法德关系之于西欧。（注12）正如后者构成了欧洲联盟的核心一样，前者对

东正教世界的统一来说也是必不可少的核心。

大中华及其共荣圈

历史上，中国自认为是兼容并蓄的：一个“中华圈”包括朝鲜、越南、琉球群岛，有时还包括日本；一个非汉人的“亚洲内陆地带”包括满族、蒙古族、维吾尔族、突厥人和藏族，出于安全的原因，他们必须受到控制；此外还有一个蛮夷的“外层地带”，“他们只需要朝贡，并承认中国的优越地位”。（注13）当代的中华文明正以类似的方式来建构：以汉族中国为核心，包括中国所属的但享有相当自治权的边远省份；法律上属于中国但很大一部分人口是由其他文明的非汉族人所构成的省份（西藏、新疆）；在一定条件下将要成为或者可能成为以北京为中心的中国之一部分的华人社会（香港、台湾）；一个由华人占人口多数、越来越倾向于北京的国家（新加坡）；在泰国、越南、马来西亚、印度尼西亚和菲律宾有重大影响的华人居民；以及受中国儒教文化颇大影响的非华人社会（韩国、越南）。

20世纪50年代，中国将自己确定为苏联的一个盟友。然后，在中苏分裂后，它把自己看作反对两个超级大国的第三世界的领袖，这使它付出了高昂代价，而获利却甚少。在尼克松政府作出政策调整后，中国开始寻求在两个超级大国的均势游戏中充当第三方，70年代当美国似乎虚弱之时，它与美国结成了联盟，然后在80年代当美国军事力量增强，而苏联经济上衰弱并陷入阿富汗战争时，它转向与美苏保持等距离。然而，随着超级大国竞争的结束，“中国牌”变得毫无价值，中国又一次被迫重新确定自己在世界事务中的作用。它确立了两个目标：成为中华文化的倡导者，即吸引其他所有华人社会的文明的核心国家；以及恢复它在19世纪丧失的作为东亚霸权国家的历史地位。

中国正在发挥的作用可以从以下方面看出：首先，中国描述它在世界事务中的立场的方式；其次，海外华人在经济上介入中国的程度；第三，其他三个主要的华人实体中国香港、中国台湾、新加坡与中国大陆的经济、政治、外交联系的不断发展，以及华人有着重要政

治影响的东南亚国家更加倾向于中国。

中国政府把中国大陆看作是中华文明的核心国家，所有其他华人社会都应倾向于它。自从放弃通过国外的共产党来促进它的海外利益后很长时间以来，中国政府一直寻求“自己定位为世界华人的代表”。（注14）对中国政府来说，所有的炎黄子孙，即便是另一个国家的公民，都是中华共同体的成员，因此在某种程度上应服从中国政府的权威。中国人的认同开始根据种族来确定，正如中华人民共和国的一位学者所提出的，中国人是具有同样“种族、血液和文化”的人。20世纪90年代中期，这一论调在官方和民间越来越流行。对于中国人和那些生活在非中国社会的华裔来说，“镜子检验”就成了对他们是谁的检验，“去照照镜子”是倾向于北京的中国人对那些试图与外国社会同化的华裔的告诫。散居在各地的华人，即具有中国血统的人（以此区别于“中国人”即生活在中国的人），越来越明确地使用“文化中国”这一概念来表明他们的共识。20世纪曾是西方众矢之的的中国认同，现在正根据中国文化这一持续要素来被重新阐述。（注15）

历史上，这种认同与华人国家同中国国家的中央权威的关系之变化是一致的，这种文化认同感既有助于几个华人国家之间的经济关系的扩展，又为这种关系的扩展所加强；这些华人国家反过来又成为促进中国大陆和其他地方的经济迅速增长的一个主要因素；其结果又为中国文化认同的增强提供了物质和心理上的动力。

因此，“大中华”不仅仅是一个抽象的概念。它是一个迅速发展的文化和经济的现实，并开始变为一个政治的现实。对20世纪80年代和90年代的大陆、“小老虎”（4只小老虎中有3只是华人社会）和经济上为华人控制的东南亚引人注目的经济增长，华人功不可没。东亚的经济越来越以中国为中心，以华人为主导。90年代，中国香港、中国台湾和新加坡的华人为中国大陆的经济增长提供了大量资金。东南亚其他地方的海外华人主导了所在国的经济。90年代初，占菲律宾人口1%的华人却占了国内公司销售总额的35%。80年代中期，华人占印

度尼西亚总人口的2%—3%，但大约拥有国内私人资本的70%。在印度尼西亚最大的25家企业中华人控制了17家，据报道，一家华人联合大企业的产值占印度尼西亚国民生产总值的5%。90年代初，华人占泰国总人口的10%，但拥有10家最大商业集团中的9家，并且创造了该国国民生产总值的一半。华人大约占马来西亚人口的三分之一，但几乎完全主宰了该国的经济。（注16）除了日本和韩国外，东亚经济基本上是华人经济。

家庭和个人关系所形成的“竹网”（即关系网）和共同的文化，大大有助于大中华共荣圈的形成。海外华人在中国做生意比西方人和日本人都能干。在中国，信任和承诺取决于私交，而不是契约或法律和其他法律文件。西方商人发现在印度做生意比在中国做生意要容易，因为在中国协议的可靠性依赖双方的私人关系。一位著名的日本人在1993年妒忌地说，中国得益于“香港地区、台湾地区和东南亚没有边界的华人商人网”。（注17）一位美国商人同意这种说法：海外华人“有商业技巧，懂语言，他们把来源于家庭关系的关系网带到了契约中，相对于那些必须向阿克伦或费城的董事会请示的人，这就是一个巨大优势”。李光耀也精辟地指出了非大陆华人在与大陆打交道时的优势：“我们都是华人，我们共有某些由共同的祖先和文化而产生的特性……人们自然地移情于那些与自己有共同生理特征的人。当人们又拥有相同的文化和语言基础时，这种亲密感得到了加强。这使得他们很容易建立起亲密的关系和信任，而这是一切商业关系的基础。”（注18）20世纪80年代末和90年代，海外华人能够“向持怀疑态度的世界显示，由同一种语言和文化产生的关系可以弥补法治的缺乏以及规则和法规缺少透明度”。经济发展所依赖的共同文化根基突出地显示在1993年11月于香港举行的“第二届世界华人企业家大会”上，这次大会被描述为“来自世界各地的华商为华人必胜信念举行的一次庆典”。（注19）像在其他地方一样，华人世界的文化共性促进了经济参与。

中国经济迅速增长10年后，西方对中国的经济参与曾由于天安门

事件而减少，这为海外华人创造了一个利用共同文化和私人交往在中国大量投资的机会和动力，结果是各华人群体之间的整个经济联系明显扩大。1992年，在中国的外商直接投资（113亿美元）中有80%来自海外华人，主要是来自香港地区（占68.3%），还有台湾地区（占9.3%）、新加坡、澳门地区及其他地方。相比之下，日本提供的资本只占总额的6.6%，美国占4.6%。在累计为500亿美元的外资总额中，67%的资本来源于华人。贸易的增长同样引人注目。台湾地区对中国大陆的出口从1986年的几近于零提高到1992年占台湾地区出口总额的8%，仅1992年就比上一年增长了35%。1992年新加坡对中国的出口增长了22%，与其全部出口的增长还不到2%形成了鲜明对比。正如默里·魏登鲍姆1993年所评论的，“尽管当前日本主导了这一地区，但以华人为基础的亚洲经济正迅速成为一个新的工业、商业和金融中心，这个战略地区包括相当大的技术和制造能力（台湾地区）；杰出的企业、营销和服务人才（香港地区）；一个优良的通信网络（新加坡）；大量金融资本的聚集地（以上三个地区）；大量的土地、资源和劳力供应地（中国大陆）”。（注20）当然，此外，中国大陆还是所有正在扩大的市场中最大的潜在市场，截至20世纪90年代中期，在中国的投资越来越以在当地市场销售和出口为导向。

东南亚国家的华人已在不同程度上与当地人同化，而后者常常持有反华情绪，这种情况有时还会酿成暴力事件，如1994年4月在印度尼西亚的棉兰发生的暴乱。一些马来西亚人和印度尼西亚人将华人资本流向大陆批评为“资本外逃”，为此以苏哈托总统为首的政治领导人不得不向他们的公众再三保证，这不会损害他们的经济。东南亚的华人则坚持认为，他们始终不渝地忠于他们的出生国而不是祖先的国家。20世纪90年代初，东南亚的华人资本向大陆的外流被台湾地区向菲律宾、马来西亚和越南的大量投资所抵消。

经济力量的增长和共同的中国文化的结合导致了中国香港、中国台湾和新加坡与华人的“祖国”中国关系越来越密切。为使他们适应即

将到来的权力转移，香港的华人开始适应北京的统治而不是伦敦的统治，商人和其他领袖不愿意批评中国政府或做可能会触怒中国的事。当他们确实触怒了中国时，中国政府便毫不犹豫地立即进行报复。到1994年，几百个商人已与北京合作，成为“港事顾问”，实际上组成了影子政府。20世纪90年代初，内地在香港地区的经济影响也急剧扩大，据报道，至1993年，内地对香港的投资超过了日本和美国在香港投资的总和。（注21）至90年代中期，由于香港与内地的政治一体化将于1997年完成，香港与内地的经济一体化实际上已经完成。

台湾地区与大陆联系的扩大落后于香港地区。然而，20世纪80年代开始发生了重要变化。在1949年后的30年里，双方曾拒绝承认彼此的存在和合法性，彼此之间没有任何往来，而且处于实际的战争状态，这表现在它们不时向沿海岛屿开炮。然而，在邓小平稳固了权力并开始经济改革进程以后，大陆政府采取了一系列和解行动，1981年，台湾“政府”作出了回应，并开始调整以前与大陆的“三不政策”（不接触、不谈判、不妥协）。1986年5月，双方代表第一次接触，就归还台湾地区的一架被劫持到大陆的飞机进行了谈判，翌年，台湾地区撤销了到大陆旅游的禁令。（注22）

“同是中国人”以及由此产生的相互信赖极大地促进了随后台湾地区与大陆的经济关系的迅速扩大。正如台湾的一位谈判代表所说，台湾人和大陆人有“血浓于水的亲情”，并为彼此的成就而感到自豪。到1993年底，台湾地区赴大陆旅游者超过420万人次，大陆赴台访问者为4万人次；双方每天的往来信函有4万件，电话有13000次。据报道，1993年，大陆与台湾之间的贸易额达到了144亿美元，2万家台湾企业在大陆的投资约在150亿—300亿美元之间。台湾越来越把注意力集中于大陆，其成功也日益依赖于大陆。一位当地官员于1993年说：“1980年以前，台湾最重要的市场是美国，但到90年代，我们认识到，台湾经济成功的最关键因素是大陆。”大陆的廉价劳动力对面临着岛内劳动力短缺的台湾投资者来说是一个主要的吸引力。1994

年，旨在调整大陆和台湾之间资本和劳动力不平衡的一个反向过程开始出现，台湾的一些渔业公司雇用了1万名大陆人。（注23）

经济关系的发展导致了两个“政府”之间的谈判。1991年，台湾成立了“海峡交流基金会”，大陆成立了“台湾海峡两岸关系协会”，以便相互进行交流。1993年4月，双方的第一次会谈在新加坡举行，随后在大陆和台湾又进行了一些会谈。1994年8月，双方在许多关键问题上达成了“突破”性协议，人们开始推测双方政府高层领导人之间举行会谈的可能性。

20世纪90年代中期，在北京和台北之间仍存在一些重大问题，包括主权问题、台湾参加国际组织以及台湾把自己确定为一个独立国家的可能性问题。后者发生的可能性越来越小，因为倡导独立的主要政党民进党发现，台湾选民并不想破坏与大陆的现存关系，在这个问题上过分努力会损害它的选举前景。民进党领导人因此强调，如果他们赢得了权力，独立将不被列入他们的近期日程。双方政府在坚持中国对南中国海的南沙群岛和其他岛屿的主权，以及确保美国给予中国最惠国待遇方面，有着共同利益。90年代初，北京和台北在缓慢地、可察觉地并且不可避免地互相靠拢，并在扩大经济关系和共同的文化认同中发展着共同利益。

双方走向和解的行动在1995年戛然而止，因为台湾“政府”积极谋求外交承认及获得国际组织的准入券。李登辉“总统”对美国进行了“私人”访问，台湾于1995年12月进行了“立法”机构选举，随后于1996年3月举行了总统选举。中国政府作出的反应是，在台湾主要港口附近的水域进行导弹试验，并在台湾控制的滨海岛屿附近进行军事演习。这些事态的发展引出了两个关键问题：目前台湾在不正式独立的情况下，能否保持民主？未来台湾如果不保持事实上的独立，能否保持民主？

事实上，台湾与大陆的关系已经经历了两个阶段，并可能进入第

三个阶段。几十年来，国民党政府宣称自己是整个中国的政府；这个说法显然意味着与事实上除台湾外的整个中国的政府相冲突。20世纪80年代，台湾“政府”放弃了这一主张，并把自己确定为台湾的政府，这就提供了与大陆“一国两制”概念相适应的基础。然而，台湾形形色色的人和集团越来越强调台湾独立的文化认同，强调它处于中国人统治下的时间相对短暂，它的方言不被讲普通话的人所理解。事实上，他们正试图把台湾界定为一个非中国的社会，从而合法地独立于中国。此外，当台湾“政府”在国际上越来越积极地活动时，它似乎也是在暗示它是一个独立的国家而不是中国的一部分。简而言之，台湾“政府”的自我界定看来经历了一个演变：从整个中国的政府到中国的一部分的政府，再到不是中国的政府。这后一个使其事实上的独立正式化的立场是北京政府完全不能接受的，北京政府反复强调它不惜使用武力来阻止台湾独立。中国政府领导人还声明，在1997年收回香港和1999年收回澳门后，他们将着手进行大陆与台湾的重新统一工作。此事将如何进行大概取决于以下几个因素：台湾支持正式独立的力量的增长程度；北京的继承斗争能否有结果，会不会促使政治和军事领导人变成强烈的民族主义者；使封锁台湾和入侵台湾成为可能的大陆军事能力的发展如何。21世纪初，通过强迫和调解或双管齐下，台湾似乎将会与大陆更紧密地结合在一起。

直至20世纪70年代末，顽固反共的新加坡与中华人民共和国之间的关系还是冷淡的，李光耀和其他新加坡领导人对中国的落后满怀蔑视。然而当中国经济在80年代开始起飞时，新加坡依照传统的搭车模式开始倾向于大陆。至1992年，新加坡在中国的投资为19亿美元，次年它宣布要在上海附近建立一个“新加坡第二”的工业园区的计划，这将涉及几十亿美元的投资。李光耀成为一位看好中国经济前景的热情支持者及其力量的钦佩者。他于1993年说，“中国就是行动的地方”。（注24）1993年新加坡政府的海外援助项目有一半是放在中国的。以前新加坡的对外投资大量集中于马来西亚和印度尼西亚，现在已开始转向中国。据说，70年代当李光耀第一次访问北京时，他坚持

与中国领导人谈话时讲英语而不是汉语。20年后，他不可能再那样做了。

伊斯兰：没有凝聚力的意识

在阿拉伯人和穆斯林中，政治忠诚的结构一般与现代西方正好相反。对于后者来说，民族国家是政治忠诚的顶点，较狭义的忠诚从属于它并被归于对民族国家的忠诚。超越了民族国家的群体——语言或宗教社会群体，或者文明，对忠诚和义务的要求则不那么强烈。沿着从范围较窄到范围较大的实体的连续曲线，西方忠诚往往是在中间达到最高点，忠诚强度的曲线在某种程度上呈倒U字形。在伊斯兰世界中，忠诚的结构差不多恰恰相反，在伊斯兰的忠诚曲线中，中段是个空缺。恰如艾拉·拉皮德斯所说，有“两种基本的、原始的、持久的忠诚结构”，一方面是对家庭、部族和部落的忠诚，另一方面是对“在更大规模上的文化、宗教和帝国的统一体”的忠诚。（注25）一位利比亚的学者亦持类似观点：“在阿拉伯社会和政治体制的社会、经济、文化、政治的发展中，部落主义和宗教（伊斯兰教）曾起过并仍然起着重要的和决定性的作用。确实。它们如此交织在一起，以致它们被看作是形成和决定阿拉伯政治文化和阿拉伯政治思想的最重要的因素。”部落一直是阿拉伯国家的政治中心，正如塔赫辛·贝希尔所指出的，许多国家不过是“有旗帜的部落”。沙特阿拉伯的奠基者的成功主要是由于他巧妙地通过联姻和其他手段建立了一个部落联盟，沙特的政治在很大程度上仍然是部落政治，它使苏德里斯反对沙马斯和其他部落。在利比亚的发展中，至少有18个部落起着重要的作用，据说在苏丹生活着大约500个部落，最大的部落占全国人口的12%。（注26）

在中亚，历史上国家认同并不存在。“忠诚是对部落、部族和扩大的家庭而言，而不是对国家”。在另一个极端，人们确实有共同的“语言、宗教、文化和生活方式”，“伊斯兰教是人们中间最强大的统一力量，比埃米尔（酋长）的权力还要大”。在车臣人和相关的北高加索人中间，存在着100个“山区”部族和70个“平原”部族，它们如此紧密地控制着政治和经济，以至于与苏联的计划经济形成对照的是，

据说车臣有“部族”经济。（注27）

在整个伊斯兰世界，小集团和大信仰，即部落和伊斯兰信仰，一直是忠诚和义务的中心，而民族国家则一直不太重要。在阿拉伯世界中，现存国家的合法性颇成问题，因为它们大多数是欧洲帝国主义任意（即便不是反复无常地）制成的，它们的边界甚至常常与种族集团的界线不一致，如柏柏尔人和库尔德人就被分隔在不同的国境内。这些国家把阿拉伯民族分隔开来，而另一方面；一个泛阿拉伯国家从未实现过。此外，民族国家的主权思想与安拉具有最高权力和伊斯兰信仰至上的思想不相容。作为一种革命运动，伊斯兰原教旨主义摒弃了民族国家，而赞成伊斯兰的团结，正像马克思主义摒弃了民族国家，而赞成国际无产者的团结一样。伊斯兰民族国家的虚弱也反映在这样一个事实中，在第二次世界大战后的岁月中，尽管穆斯林集团之间发生了无数的冲突，但穆斯林国家之间的重大战争却很罕见，其中两场重要的战争就是伊拉克对邻国的侵略了。

20世纪70年代和80年代，在各国造成伊斯兰复兴的同样因素也加强了对伊斯兰信仰或整个伊斯兰文明的认同。一位学者在80年代中期评论道：

> 非殖民化、人口增长、工业化、城市化，以及与穆斯林国家地下的石油财富和其他因素相关联的正在变化的国际经济秩序，进一步刺激了对穆斯林认同和团结的严重关注……现代通信加强并发展了穆斯林各族人民之间的关系。到麦加朝圣的人数急剧增长，在远至中国、塞内加尔、也门和孟加拉国的穆斯林中产生了更强烈的共同认同感。在中东的大学读书的来自印度尼西亚、马来西亚、菲律宾南部的和非洲的学生逐渐增多，他们传播思想，建立跨国界的个人关系。在诸如德黑兰、麦加和吉隆坡这样的中心，穆斯林知识分子和乌理玛经常性地越来越频繁地举行会议和磋商……磁带（录音带和现在的录像带）把清真寺的阿訇布道跨国界传播开来。因此，有影响的布道者现在的听众远远超越自己

的本地社区。（注28）

穆斯林的团结意识也反映在国家和国际组织的行动中，并受到这些行动的鼓励。1969年，沙特阿拉伯领导人和巴基斯坦、摩洛哥、伊朗、突尼斯、土耳其领导人一起，在（摩洛哥的）拉巴特举行了第一次伊斯兰首脑会议，这次会议的成果是产生了“伊斯兰会议组织”，它于1972年正式成立，总部设在吉达。实际上，所有拥有大量穆斯林人口的国家现在都属于该组织，它是唯一的这类国家间组织。基督教、东正教、佛教和印度教的各国政府都没有基于宗教的国家间组织，而穆斯林各国政府却有。此外，沙特阿拉伯、巴基斯坦、伊朗和利比亚政府发起并支持了一些非政府组织，如世界穆斯林大会（巴基斯坦成立的）和世界穆斯林联盟（沙特成立的），以及“被认为具有同它们相同的意识形态取向的、大量的常常是相距很远的政权、政党、运动和事业”，这些组织又“增进了信息和资源在穆斯林之间的流动”。（注29）

然而，伊斯兰意识能否发展为伊斯兰凝聚力涉及两个矛盾。首先，伊斯兰世界因几个权力中心的相互竞争而发生了分裂，它们之中的每一个都试图利用对穆斯林伊斯兰信仰的认同来促进其领导下的伊斯兰世界的凝聚力。这种竞争在现政权及其组织与伊斯兰主义政权及其组织两者之间展开。沙特阿拉伯领头创建了伊斯兰会议组织，部分是为了与阿拉伯联盟相抗衡，后者当时受（埃及的）纳赛尔的控制。1991年，在海湾战争后，苏丹领导人哈桑·图拉比成立了“阿拉伯和伊斯兰人民会议”，以便与沙特阿拉伯控制的伊斯兰会议组织相抗衡。“阿拉伯和伊斯兰人民会议”第三次会议于1995年初在喀土穆召开，来自80个国家的伊斯兰组织和伊斯兰运动的几百名代表出席了会议。（注30）除了这些正式组织以外，阿富汗战争还产生了一个老战士的非正式的、地下集团的广泛网络，这些老战士为穆斯林或伊斯兰主义事业，曾经在阿尔及利亚、车臣、埃及、突尼斯、波斯尼亚、巴勒斯坦、菲律宾和其他地方久经沙场。战争后，由于又有一些战士在

白沙瓦外的达瓦圣战大学，以及阿富汗各种派别和外国支持者主办的军营里受到训练，他们的队伍得到了更新。激进派政权和运动的共同利益偶尔也会克服较传统的对抗，在伊朗的支持下，逊尼派和什叶派的原教旨主义组织之间建立了联系。苏丹和伊朗之间存在着密切的军事合作，伊朗的空军和海军使用苏丹的设施，而且两国政府联合支持阿尔及利亚和其他地方的原教旨主义组织。据说，哈桑·图拉比与萨达姆·侯赛因于1994年建立了亲密的关系，伊朗和伊拉克也走向和解。（注31）

其次，伊斯兰世界这个概念预先假定了民族国家的非法性，然而伊斯兰世界只能通过一个或几个强大的核心国家来统一，而当前正缺少这样的国家。作为一个统一的政治—宗教共同体，伊斯兰这个概念一直意味着，过去，核心国家通常只有当宗教和政治领导人——哈里发和苏丹——在一个单一的统治机构中合二为一时才能形成。7世纪阿拉伯人对北非和中东的迅速征服，在倭马亚王朝的哈里发定都大马士革时达到了顶峰。随后是8世纪以巴格达为基础的、受波斯人影响的阿拔斯王朝的哈里发。10世纪在开罗和科尔多瓦还出现了次一级的哈里发。400年后，奥斯曼土耳其人横扫中东，于1453年侵占了君士坦丁堡，并于1517年确立了新的哈里发。大约与此同时，另一些突厥人侵入印度，并建立了莫卧儿帝国。奥斯曼帝国的灭亡使伊斯兰世界失去了核心国家。它的领土在相当大的程度上被西方列强瓜分，列强撤退时，在这些领土上留下了一些脆弱的国家，它们建立在不同于伊斯兰传统的西方模式之上。因此，在20世纪的大部分时间里，没有一个穆斯林国家有足够的力量和足够的宗教、文化的合法性来担当这个角色，并被其他伊斯兰国家和非伊斯兰国家接受为伊斯兰世界的领导。

缺少核心国家是伊斯兰内部和外部普遍发生冲突的一个主要原因，也是它的一个特征。没有凝聚力的意识是伊斯兰虚弱的一个根源，也是它对其他文明构成威胁的根源。这种状况可能持续下去吗？

一个伊斯兰核心国家必须拥有经济资源、军事实力、组织能力和伊斯兰认同，还必须承担充当伊斯兰世界政治领导和宗教领导的伊斯兰义务。人们时而提到的可能成为伊斯兰领导的国家有六个，然而，目前它们当中没有一个具备成为有效的核心国家的全部条件。印度尼西亚是最大的穆斯林国家，经济发展迅速，然而它处于伊斯兰世界的外围，远离阿拉伯中心；它的伊斯兰教具有宽松的东南亚的特点，是伊斯兰教的东南亚变种；它的人民和文化是本土的、穆斯林的、印度教的、中国的和基督教的影响的混合体。埃及是一个阿拉伯国家，人口众多，地理上处于中东中心的战略位置，拥有讲授伊斯兰学问的最高学府——爱资哈尔大学。然而它又是一个穷国，经济上依赖于美国、由西方控制的国际组织和石油丰富的阿拉伯国家。

伊朗、巴基斯坦和沙特阿拉伯全都明确地把自己确定为穆斯林国家，并且一直积极努力在伊斯兰世界中发挥影响并充当其领导。为此，它们在创立组织、资助伊斯兰团体、向阿富汗战争提供支持、向中亚穆斯林献殷勤等方面，相互竞争。伊朗的面积、中心位置、人口、历史传统、石油资源和中等的经济发展水平，使得它有资格成为核心国家。然而穆斯林中90%是逊尼派，而伊朗是什叶派；作为伊斯兰的语言，波斯语的地位远逊于阿拉伯语；况且，波斯人和阿拉伯人历史上一直势不两立。

巴基斯坦具有面积、人口和军事技术的条件，它的领导人不断试图扮演伊斯兰国家合作促进者的角色，并充当伊斯兰世界对世界其他国家的发言人。然而，巴基斯坦相对贫穷，深受内部严重的种族和宗教分裂的困扰，有政治不稳定的记录，关注与印度的安全问题。这最后一点在很大程度上说明，巴基斯坦为什么要发展与其他伊斯兰国家和非穆斯林国家，如中国和美国的关系。

沙特阿拉伯是伊斯兰教最初的家园，伊斯兰教最神圣的圣地都在那儿，它的语言是伊斯兰的语言；它有世界上最大的石油储量和随之而来的金融影响；它的政府严格按伊斯兰原则塑造了沙特社会。20世

纪70和80年代期间，沙特阿拉伯是伊斯兰世界最有影响的国家，它花费了数十亿美元来支持全世界的穆斯林事业，从清真寺、教科书到政党、伊斯兰组织和恐怖主义运动，它这样做时相对来说是一视同仁的。但另一方面，由于它的人口相对较少，地理位置易受攻击，因而在安全上依赖于西方。

最后，土耳其拥有成为核心国家的历史、人口、中等水平的经济发展、民族凝聚力、军事传统和军事技术等条件。然而，它明确地把自己界定为一个世俗社会。阿塔蒂尔克阻止土耳其共和国继承奥斯曼帝国所扮演的那种角色。土耳其甚至不能成为伊斯兰会议组织的创始成员国，因为它在宪法中规定信奉世俗主义。只要土耳其继续把自己界定为世俗社会，伊斯兰世界的领导地位就与它无缘。

那么，假如土耳其重新给自己定位呢？在未来的某一时刻，土耳其可能乐于放弃它像乞丐一样恳求加入西方的令人沮丧和羞辱的角色，恢复它作为伊斯兰世界与西方主要对话者和对抗者的令人印象深刻的、更高雅的历史角色。原教旨主义已在土耳其兴起；在奥扎尔的领导下，土耳其作了广泛的努力来认同阿拉伯世界；它利用种族和语言的联系在中亚扮演了温和的角色；它对波斯尼亚的穆斯林给予了鼓励和支持。在穆斯林国家中，土耳其与巴尔干、中东、北非和中亚的广泛历史联系是独一无二的。可以设想，土耳其实际上可以“充当（伊斯兰世界的）南非”：放弃与其现状相悖的世俗主义，就像南非放弃种族隔离制度一样，从而把自己从一个伊斯兰文明的贱民变为该文明的首要国家。南非在体验了西方基督教和种族隔离制度中好的和坏的东西之后，特别有资格领导非洲；在体验了西方的世俗主义和民主制中好的和坏的东西之后，土耳其可能同样有资格领导伊斯兰。但是，要这样做，它就必须摒弃阿塔蒂尔克的传统，甚至要比俄罗斯摒弃列宁的传统还要彻底。它还需要一位具有阿塔蒂尔克的能力的领导人，以及这样一位领导人：他将把宗教的和政治的合法性结合起来，把土耳其从一个无所适从的国家重新塑造为一个核心国家。

第四部分 文明的冲突

第八章 西方和非西方：文明间的问题

西方的普世主义

在正在显现的世界中，属于不同文明的国家和集团之间的关系不仅不会是紧密的，反而常常会是对抗性的。但是，某些文明之间的关系比其他文明更具有产生冲突的倾向。在微观层面上，最强烈的断层线是在伊斯兰国家与东正教、印度、非洲和西方基督教邻国之间。在宏观层面上，最主要的分裂是在西方和非西方之间；在以穆斯林和亚洲社会为一方，以西方为另一方之间，存在着最为严重的冲突。未来的危险冲突可能会在西方的傲慢、伊斯兰国家的不宽容和中国的武断的相互作用下发生。

在所有的文明之中，唯独西方文明对其他文明产生过重大的、有时是压倒一切的影响。因此，西方的力量和文化与所有其他文明的力量和文化之间的关系就成为文明世界最为普遍的特征。当其他文明的力量相对增强、西方文化的感召力消退之时，非西方国家的人民对其本土文化的自信心和责任感也随之增强。因此，西方与非西方关系的中心问题是：西方，特别是美国，在全球范围内推广西方文化的努力与其推广能力的下降这两者之间的不协调。

共产主义的崩溃使西方人更加相信其民主自由主义思想取得了全球性胜利，因而它是普遍适用的，并因此加剧了这种不协调。西方，特别是一贯富有使命感的美国，认为非西方国家的人民应当认同西方的民主、自由市场、权力有限的政府、人权、个人主义和法治的价值观念，并将这些价值观念纳入他们的体制。然而，在其他文明中，赞同和提倡这些价值观的人只是少数，大部分非西方国家的人民对于它们的占主导地位的态度或是普遍怀疑，或是强烈反对。西方人眼中的普世主义，对非西方来说就是帝国主义。

西方正在、并将继续试图通过将自己的利益确定为“世界共同体”的利益来保持其主导地位和维护自己的利益。这个词已成为一个

委婉的集合名词（代替了“自由世界”），它赋予美国和其他西方国家为维护其利益而采取的行动以全球合法性。例如，西方正试图把非西方国家的经济纳入一个由自己主导的全球经济体系。西方通过国际货币基金组织和其他国际经济机构来扩大自己的经济利益，并且将自认为恰当的经济政策强加给其他国家。然而，任何非西方国家的民意测验都显示出，尽管国际货币基金组织无疑会得到财政部长们和少数其他人的支持，但除此之外几乎所有人对它的评价都是不利的。他们会赞同谢尔盖·阿尔巴托夫对国际货币基金组织官员的描述：“一群热衷于夺取他人钱财、将不民主和相异的经济政治行动规则强加于人、压制经济自由的新型布尔什维克。”（注1）

非西方人还会毫不犹豫地指出西方的原则及其行为之间的差距。坚持普世主义的代价，就是被指责为伪善、实行双重标准和“例外”原则。民主要提倡，但如果这将使伊斯兰原教旨主义者上台执政，就该另当别论；防止核扩散的说教是针对伊朗和伊拉克的，而不是针对以色列的；自由贸易是促进经济增长的灵丹妙药，但不适用于农业；人权对中国是个问题，对沙特阿拉伯则不然；对石油拥有国科威特的入侵被大规模地粉碎，但对没有石油的波斯尼亚的入侵则不予理睬。实践中的双重标准是推行原则的普遍标准所无法避免的代价。

取得政治独立之后，非西方国家便希望摆脱西方对其经济、军事和文化的控制。东亚社会在争取与西方经济平等的道路上进展顺利，亚洲和伊斯兰国家正在寻求与西方取得军事平衡的捷径。西方文明在全球的传播、西方实力的相对削弱和其他文明对自身文化的日益伸张这几个因素一道，决定了西方与非西方之间的关系总体说来是一种困难的关系。然而，这些关系的性质及其对抗的程度却有着相当大的差别，它们可以归为三类。西方与属于挑战者文明的伊斯兰国家和中国的关系可能会持续紧张，并经常出现严重的对抗；与属于较弱文明（部分地依赖于西方）的拉丁美洲和非洲国家的冲突程度则要轻得多，特别是与拉丁美洲国家的关系。俄罗斯、日本和印度与西方的关

系可能介乎于上述两类之间，同时具有合作和冲突的因素，因为这三个核心国家时而与挑战者文明站在一起，时而又与西方站在一边，“摇摆”于以西方为一方、以伊斯兰和中华文明为另一方的两者之间。

伊斯兰国家和中国拥有与西方极为不同的伟大的文化传统，并自认其传统远较西方的优越。在与西方的关系中，随着其实力和自我伸张性的增强，它们与西方在价值观念和利益方面的冲突日益增多和加剧。由于伊斯兰世界缺少一个核心国家，因而其各个国家与西方的关系有着极大的差异。然而自20世纪70年代以来出现了一个持续的反西方浪潮，其标志就是原教旨主义的兴起，穆斯林国家的政权从亲西方向反西方的人手中的转移，一些伊斯兰集团和西方之间的准战争，以及冷战期间一些穆斯林国家与美国之间存在过的安全纽带的削弱。造成一些特定问题上差异的，是这样一个根本的问题，即：在塑造世界的未来之时，相对于西方而言，这些文明将起什么样的作用？21世纪的全球体制、权力分配以及各国的政治和经济，将主要反映西方的价值观和利益，还是这一切将主要由伊斯兰国家和中国的价值观和利益来决定？

国际关系的现实主义理论预测，非西方文明的核心国家将携起手来抵制西方的支配权。在一些地区，这一现象确已发生。然而在最近的将来，反西方的全面联盟似乎还不会形成。伊斯兰文明和中华文明在宗教、文化、社会结构、传统、政治和植根于其生活方式的基本观念上，存在着根本的不同。从根本上来说，这两者之间具有的共性可能还不及它们各自与西方文明之间的共性。但是在政治上，共同的敌人将产生共同的利益。伊斯兰社会和华人社会都视西方为对手，因此它们有理由彼此合作来反对西方，甚至会像同盟国和斯大林联手对付希特勒一般行事。它们可能在一些不同的问题上进行合作，包括人权和经济问题，但最值得注意的还是从属于这两个文明的国家携手发展其军事能力，特别是大规模杀伤性武器及其运载火箭，以此来抗衡西

方在常规武器方面的优势。到20世纪90年代初，出现了以中国和朝鲜为一方，在不同程度上以巴基斯坦、伊朗、伊拉克、叙利亚、利比亚和阿尔及利亚为另一方的“儒教—伊斯兰教联系”，它们在上述问题上联合起来对抗西方。

这些使西方和上述其他社会产生分歧的问题在国际日程上变得日益重要，其中有三个问题关系到西方的努力：1.通过不扩散和反对核武器、生物武器、化学武器及其运载手段扩散的政策保持其军事优势；2.施加压力要其他社会像西方一样尊重人权并实行民主制度，以此来推广西方的政治价值观和体制；3.限制非西方国家移民或难民的入境人数，以保护西方社会的文化、社会和种族的完整。在所有这三个领域里，西方在反对非西方社会以保护自身利益时已经并很可能继续遇到困难。

武器扩散

军事能力的扩散是全球经济和社会发展的结果。当日本、中国和其他亚洲国家的经济更为富裕之时，其军事实力也变得更加强大，伊斯兰国家最终也将出现这种情况。如果俄罗斯经济改革获得成功，它也会是如此。在20世纪的最后几十年中，许多非西方国家从西方各国、俄罗斯、以色列和中国得到了先进的武器，并建立了自己的精密武器生产设施。21世纪初期，这些进程还将继续下去并可能加速。然而，在进入21世纪后相当一段时期之内，将唯有西方——主要是指得到英国和法国帮助的美国——具备在世界几乎所有地区进行军事干预的能力，也只有美国具备有效地轰炸世界任何地区的空中力量。这些是决定作为世界强国的美国的军事地位的主要因素，也是决定西方作为世界主导文明的主要因素。在近期内，西方与非西方常规军事力量的对比将是西方占压倒优势。

发展一流的常规军事能力需要时间、努力和资金，这就强有力地促使非西方国家寻求以其他方式来对抗西方的常规军事力量。它们认为捷径就是获得大规模杀伤性武器及其运载工具。各文明的核心国家，以及已经成为或渴望成为在区域中起支配作用的国家，特别强烈地希望得到这些武器。这些武器首先可以使它们在本文明内和地区内控制其他国家，其次可以使它们具有威慑美国或其他外部国家对本文明或区域干涉的手段。如果萨达姆·侯赛因对科威特的入侵推迟两三年，直至伊拉克拥有了核武器，那么他就很可能占有了科威特，并极有可能占领沙特的油田。非西方国家从海湾战争中汲取了明显的教训。对朝鲜的军人来说，这教训即是：“不要让美国人集结他们的军队，不要让他们动用空军，不要让他们获得主动权，不要让他们打一场伤亡极小的战争。”对一位印度高级将领来说，这个教训甚至更为明确：“不要和美国人打仗，除非你拥有核武器。”（注2）整个非西方世界的政治领袖和军事将领们都牢牢地记住了这一教训，因为他们有

一个似乎合理的推论：“如果你拥有核武器，美国就不会对你开战。”

劳伦斯·弗里德曼指出：“与通常的强权政治不同，核武器事实上加强了国际体系四分五裂的趋势。在这个体系中，以往的大国所起的作用正在减弱。”因此，对于西方来说，核武器在冷战后的世界所起的作用与冷战期间的作用正相反。正如美国国防部长莱斯·阿斯平所指出的，核武器在当年弥补了西方与苏联相比在常规武器方面所处的劣势。它们是“平衡器”。然而，在冷战后的世界，美国拥有“无与匹敌的常规军事力量，我们的潜在对手则可能拥有核武器。结果被平衡的是我们自己”。（注3）

因此，俄罗斯在其防务计划中强调核武器的作用，并于1995年计划从乌克兰购买洲际导弹和轰炸机，便不值得大惊小怪了。美国的一位武器专家评论道：“现在我们听到的正是自己在20世纪50年代指责俄罗斯人的那些话。现在是俄罗斯人在说‘我们需要核武器来弥补我们在常规武器方面的劣势’。”另一个反过来的相关事例是，冷战期间美国出于威慑目的而拒绝宣布放弃首先使用核武器。为了使核武器在冷战后的世界具有新的威慑作用，1993年俄罗斯宣布放弃苏联不首先使用核武器的承诺。与此同时，冷战后的中国在发展其有限核威慑战略时，对它于1964年宣布的不首先使用核武器的承诺提出了疑问，并开始降调。（注4）当其他核心国家和地区强国获得核武器和其他大规模杀伤性武器时，也可能效仿它们的举动，尽量扩大其武器对西方常规军事行动的威慑效果。

核武器还可能更直接地威胁西方。中国和俄罗斯都拥有可达到欧洲和北美的装有核弹头的弹道导弹。朝鲜、巴基斯坦和印度也在扩大其导弹的射程，在将来的某一时刻，也可能拥有直接打击西方的能力。此外，核武器还可以用其他方式运载。军事分析家对诸如恐怖主义、零星游击战这类强度很低的战争，到有限战争、动用大规模常规武器的更大的战争，直至核战争的暴力范围作了界定。历史上，恐怖主义是弱者的武器，即那些不拥有常规军事力量者的武器。第二次世

界大战以来，核武器也成了弱者弥补常规力量劣势的手段。过去，恐怖主义者所能进行的只是有限的暴力活动，在这里杀几个人，在那里摧毁一个设施。进行大规模的暴力活动需具备大规模的军事力量。然而，在未来的某一时刻，少数恐怖主义者将可能进行大规模的暴力活动并造成大规模的破坏。恐怖主义和核武器分别是非西方的弱国手中的武器。一旦这两者结合在一起，非西方的弱国就会变得强大起来。

在冷战后的世界，发展大规模杀伤性武器及其运载工具的努力主要集中在伊斯兰教和儒教国家。巴基斯坦，也许还有朝鲜，拥有少量的核武器，或者至少是快速装配核武器的能力，它们还在研制或购置能够运载核武器的射程更远的导弹。伊拉克曾具有不可忽视的进行化学战的能力，并为获得生物武器和核武器作过巨大的努力。伊朗制订了一个研制核武器的庞大计划，并一直在扩大其运载核武器的能力。1988年，伊朗总统拉夫桑贾尼宣称：伊朗“必须用进攻性和防御性的化学武器、细菌武器和放射性武器全面武装自己”。三年后，伊朗副总统在一次伊斯兰会议上说：“既然以色列继续拥有核武器，我们穆斯林就必须合作生产原子弹，而不顾联合国防止核扩散的努力。”1992年和1993年，美国高级情报官员说，伊朗正在寻求获得核武器；1995年美国国务卿沃伦·克里斯托弗明确地指出：“今天伊朗正在不顾一切地研制核武器。”其他穆斯林国家据说对研制核武器也有兴趣，其中包括利比亚、阿尔及利亚和沙特阿拉伯。依照阿里·马兹瑞伊富有诗意的说法，“新月悬挂在蘑菇云之上”，除西方之外它还会威胁到其他国家。伊斯兰最终会“与其他两个文明——南亚的印度教文明和中东的犹太复国主义及政治化了的犹太教文明——一起玩核轮盘赌”。（注5）

武器扩散一直是儒教—伊斯兰教联系的最为密切和具体之处。中国在向伊斯兰国家转让常规武器和非常规武器方面起了主要作用，这些转让包括：在阿尔及利亚沙漠中建造一座防备严密的秘密核反应堆，表面上它是用于研究的，但西方专家们普遍认为它具备生产钚的

能力；向利比亚出售化学武器原料；向沙特阿拉伯提供CSS—2中程导弹；向伊拉克、利比亚、叙利亚和朝鲜提供核技术或原料；向伊拉克提供大量的常规武器。除此之外，朝鲜在20世纪90年代初经由伊朗向叙利亚提供了“飞毛腿C导弹”，此后又提供了这些导弹的机动发射器。（注6）

儒教—伊斯兰教军事联系的中心环节是以中国和在较小程度上还有朝鲜为一方，以巴基斯坦和伊朗为另一方之间的关系。1980—1991年，中国武器的两个主要接受国是伊朗和巴基斯坦，其次是伊拉克。自20世纪70年代起，中国和巴基斯坦之间发展了异常密切的军事关系。1989年，两国签署了在“购买、联合研制和开发、共同生产、技术转让以及通过双边协议向第三国出口方面进行合作”的10年谅解备忘录。1993年又签署了一个由中国为巴基斯坦购买武器提供信贷的补充协议。结果中国成为“巴基斯坦最可靠的和最大的武器供应者，为巴基斯坦提供了几乎所有种类和用于各军种的武器”。中国还帮助巴基斯坦建造了生产喷气式飞机、坦克、火炮和导弹的设施。更为重要的是，中国为巴基斯坦研制自己的核武器提供了必不可少的帮助：据说向巴基斯坦提供了供浓缩用的铀，为设计导弹提供咨询，还可能允许巴基斯坦在中国的试验场上爆炸核装置。中国此后又向巴基斯坦提供了能够运载核武器的射程为300公里的M—11弹道导弹，从而违背了对美国作出的承诺。作为回报，中国从巴基斯坦得到了空中加油技术和毒刺式导弹。（注7）

到20世纪90年代，中国和伊朗之间的武器联系也变得紧密起来。在80年代的两伊战争中，中国向伊朗提供了其武器的22%，并在1989年成为伊朗最大的武器供应者。中国还对伊朗公开声明的获取核武器的努力给予了积极的合作。“中国—伊朗合作协议草案”签署之后，两国于1990年1月达成了一个关于科学合作和军事技术转让的10年谅解协议。1992年9月，拉夫桑贾尼总统在伊朗核专家的陪同下访问了巴基斯坦，然后去中国签署了另一个核合作协议。1993年2月，

中国同意在伊朗建设两座300兆瓦的核反应堆。在执行这些协议时，中国向伊朗提供了核技术和核情报，帮助伊朗培训科学家和工程师，并向伊朗提供卡留管（ca—lutron）浓缩装置。1995年，在美国的持续压力下，中国同意“终止”（根据美国的说法），或“中止”（根据中国的说法）出售这两座300兆瓦反应堆。中国还是伊朗导弹和导弹技术的主要供应国，包括80年代后期通过朝鲜提供的蚕式导弹，1994—1995年提供的“几十或者几百个导弹制导系统和电脑化机械装置”。中国还许可伊朗生产中国式的地对地导弹。朝鲜也协助援助，向伊朗运送了飞毛腿导弹，帮助伊朗发展自己的生产设施，1993年又同意向伊朗提供射程为600英里的劳动I型导弹。作为这个三角关系的第三个边，伊朗和巴基斯坦在核领域中也进行了广泛的合作。巴基斯坦为伊朗培训科学家，巴基斯坦、伊朗和中国于1992年11月达成了联合进行核项目的协议。（注8）中国为巴基斯坦和伊朗发展大规模杀伤性武器提供了广泛援助，这证明这些国家相互承担的义务和合作达到了异乎寻常的水平。

表8.1 中国在1980—1991年间的部分武器转让

	伊朗	巴基斯坦	伊拉克
主战坦克	540	1100	1300
装甲运兵车	300	—	650
反坦克导弹	7500	100	—
火炮/火箭发射器	1200*	50	720
战斗机	140	212	—
反舰导弹	332	32	—
地对空导弹	788*	222*	—

*数字未全部核实。

资料来源：卡尔·艾肯伯里：《解释与影响中国的武器转让》（华盛顿：国防大学国家战略研究所，麦克尼尔文件第36期，1995年2月），第12页。

这些事态发展和它们对西方利益构成的潜在威胁，使得大规模杀伤性武器的扩散问题成为西方安全议程的首要问题。例如，1990年，59%的美国公众认为防止核武器扩散是外交政策的一个重要目标。1994年，82%的公众和90%的对外政策制定者持上述看法。1993年9

月，克林顿总统强调了核不扩散的首要性；1994年秋天又宣布了“全国紧急动员”，来对付“核武器、生物武器和化学武器及其运载手段扩散”对“美国国家安全、对外政策和经济造成的异常巨大的威胁”。1991年，美国中央情报局成立了拥有100名工作人员的核不扩散中心；1993年12月，美国国防部长阿斯平宣布了一个新的国防部反扩散动议，并新设了一个负责核安全和核不扩散事务的助理部长职位。（注9）

冷战期间，美国和苏联进行了一场古典式的军备竞赛，研制了技术上越来越先进的核武器及其运载工具，这是以增强军事能力对抗增强军事能力。在冷战后的世界，主要的军备竞赛却是另一种类型。西方的对手试图获得大规模杀伤性武器，西方则试图阻止它们。这不是增强军事能力对抗增强军事能力，而是增强军事能力对抗抑制增强军事能力。除了口头上的争辩以外，西方核武库的规模和能力并非是竞争的一部分。增强军事能力对抗增强军事能力的武器竞赛的结果取决于双方在资源、义务和技术上的竞争，它不是预先注定的。但增强军事能力对抗抑制增强军事能力的竞赛结果却较容易预测。西方的抑制努力可以减缓其他社会增强军事能力，却不能阻止它们。非西方社会的经济和社会发展，所有西方社会和非西方社会通过出售武器、技术和专业知识获取利润的商业刺激，以及核心国家和区域强国保护其地区霸权的政治企图，都削弱了美国为抑制所作的努力。

西方提倡核不扩散符合世界所有国家维护国际秩序和国际稳定的利益。然而，其他国家却认为，核不扩散是为了维护西方的霸权利益。这一情况反映了西方，特别是美国，与安全利益可能受到核扩散影响的地区强国之间在核扩散问题上的分歧。朝鲜的情况明显是如此。1993年和1994年，美国在朝鲜核武器发展问题上使自己陷入了一场心理危机。1993年11月，克林顿总统明确声明：“不能允许朝鲜发展核弹，在这个问题上我们的态度必须非常坚决。”参议员、众议员和前布什政府的官员们讨论了对朝鲜核设施发动先发制人袭击的可

能必要性。美国对朝鲜核计划的关注，在相当大的程度上是出于它对全球核扩散的考虑。朝鲜的核力量不仅会使美国在东亚可能采取的行动受到遏制和复杂化，而且，如果朝鲜出售核技术和武器，还会影响美国在南亚和中东的行动。

另一方面，韩国却将核弹与其地区利益联系在一起。许多韩国人将朝鲜的核弹视为“朝鲜的”核弹，也就是说它永远不会被用来攻击其他的朝鲜人，而可能用来保卫朝鲜的独立和利益以对抗日本和其他的潜在威胁。韩国的文武官员们明确地希望组成一个具备核能力的统一的朝鲜。这样，韩国的利益将万无一失，因为朝鲜花费了资金并为发展核弹而遭到国际谴责，而韩国最终会继承它；朝鲜的核武器和韩国的工业力量结合在一起，可以使一个统一的朝鲜在东亚舞台上作为一个重要角色而发挥与其身份相称的作用。结果，美国和韩国之间的明显重大分歧达到了这一程度：1994年，华盛顿认为朝鲜半岛出现了严重危机。但汉城却没有任何严重危机感，这造成了两个首都之间的“惊人差异”。一位记者在1994年6月“危机”达到高潮时评论说：“始于几年前的朝鲜核武器怪现象之一，是危机感加剧了来自朝鲜的更大的危机”。美国的安全利益和南亚国家的利益之间也存在着同样的差距，美国对那里核武器扩散的关切更甚于该地区的居民。印度和巴基斯坦更容易接受彼此的核威胁，而难以接受美国遏制、减轻或消除来自这两个国家核威胁的建议。（注10）

美国和其他西方国家防止大规模杀伤性武器这一“平衡器”扩散的努力成效甚微，并且可能继续是如此。就在美国总统克林顿宣布不能允许朝鲜拥有核武器一个月之后，美国的情报机构向他报告说，朝鲜可能已拥有了一、两件核武器。（注11）美国随之转而对朝鲜采取胡萝卜政策，引诱它不要扩大核武库。同样，美国无法扭转或阻止印度和巴基斯坦发展核武器，亦无法使伊朗停止发展。

1995年4月召开的关于核不扩散条约会议的中心议题，就是该条约的期限是否应续定为无限期或者定为25年。以美国为首的一些国家

赞成无限期地延长，但其他许多国家反对作这样的延长，除非五个公认的核大国更大幅度地削减核武器。此外，埃及反对延长，除非以色列签署该条约并接受安全核查。最后，美国非常成功地通过耍手腕、贿赂和威胁并用，在无限期延长的问题上赢得了压倒多数国家的同意。例如，埃及和墨西哥都曾反对无限期地延长该条约，但由于它们在经济上依赖美国，因而无法坚持自己的立场。尽管该条约的延长得到了一致的赞同，但七个穆斯林国家（叙利亚、约旦、伊朗、伊拉克、利比亚、埃及、马来西亚）和一个非洲国家（尼日利亚）在最后辩论时仍提出了反对意见。（注12）

1993年，西方的主要目标正如美国的政策所表现出的那样，从核不扩散转向了反核扩散。这种转变是对现实的承认，即某些核扩散已无法避免。在适当的时候，美国的政策将会从反对扩散转向接受扩散，如果美国政府能够跳出冷战思维定式，转而去促进扩散、使其服务于美国和西方利益的话。然而，美国和西方至1995年止仍然坚持奉行抑制政策，而这一政策最终注定要失败。在一个多文明的世界中，核武器和其他大规模杀伤性武器的扩散，是实力缓慢地但不可避免地分散的一个主要表现。

人权和民主

在20世纪70和80年代，有三十多个国家和地区的政治制度从独裁转向了民主。一些原因造成了这种转变浪潮，经济发展无疑是促成这些政治变化的主要根本因素。此外，美国、西欧主要国家和国际机构的政策和行动，也对西班牙、葡萄牙、许多拉丁美洲国家、菲律宾、韩国和东欧民主制度的建立起了帮助作用。民主化在基督教和西方影响强大的国家最为成功。新的民主政权在主要信奉天主教和新教的南欧和中欧最可能保持稳定，在拉丁美洲稳定性较差。在东亚，信奉天主教和受到美国极大影响的菲律宾于80年代回到了民主国家的行列。同时，韩国和中国台湾的基督教领袖们也在推动民主化运动的发展。正如前面已经指出的，稳定的民主制度在苏联、波罗的海诸共和国取得了成功；在东正教诸共和国中，民主制度的稳定程度彼此有相当大的差别，并且难以预测；穆斯林国家的民主前景则很暗淡。至20世纪90年代，除了古巴，其他大多数信奉西方基督教和基督教影响强大的国家都开始了向民主制的转变，但非洲是例外。

这些转变和苏联的崩溃使西方人，特别是美国人，相信全世界正在进行着一场民主革命，用不了多长时间，西方的人权观念和政治民主形式将在全球盛行，因此，促进民主的传播便成为西方人首要的目标。布什政府也赞同这一看法。1990年4月，国务卿詹姆斯·贝克说："在遏制之后等待着的是民主制。"谈到冷战后的世界，他说："布什总统指出，我们的新任务是促进和巩固民主制度。"在1992年大选中，比尔·克林顿反复强调推进民主是该政府的首要考虑，在一次重要的竞选演说中谈到对外政策时，他用整个篇幅谈论民主化问题。克林顿上台之后，他建议将拨给全国民主基金会的资金增加三分之二；他的国家安全助理将克林顿对外政策的主题表述为"扩大民主"；他的国防部长确认促进民主是该部的四个主要目标之一，并试图在国防部设立一个高级职位来促进这一目标的实现。促进人权和民主在较小的程

度上、以较不明显的方式，也在欧洲国家的对外政策中占据了突出的地位，由西方控制的国际经济机构也将此作为给予发展中国家贷款和援助的标准。

到1995年，欧洲和美国为达到上述目标所作的努力只取得有限的成就。几乎所有的非西方文明都对来自西方的压力采取了抵制态度，包括印度教、东正教和非洲国家，在某种程度上甚至还包括拉丁美洲国家。但是对西方民主化努力抵制得最强烈的还是伊斯兰和亚洲。这种抵制植根于伸张自身文化的更广泛的运动之中，具体表现为伊斯兰复兴运动和亚洲的自我肯定。

美国在亚洲的失败，主要源于亚洲经济财富日增和亚洲国家政府自信心的增长。亚洲的国际法专家反复地提醒西方，亚洲依赖和从属于西方的旧时代已经过去，20世纪40年代西方占世界经济总量的一半、控制联合国、起草世界人权宣言的局面已经成为历史。一位新加坡官员说："在亚洲促进人权的努力，必须考虑到冷战后世界实力分配的变化……西方对东亚和东南亚的影响已经极大地减弱。"（注13）

他言之有理。美国和朝鲜就核问题达成的协议可被恰当地称为"有条件的投降"，而美国在人权问题上向中国和其他亚洲国家屈服，则是无条件的投降。美国曾威胁说，如果中国不在人权问题上采取更积极的态度，便不给予它最惠国待遇，但结果是克林顿政府的国务卿在北京受到了甚至不给面子的冷遇。美国对此事作出的反应是放弃原先的政策，将最惠国待遇和人权问题脱钩。中国对美国软弱表现的回应是继续并强化克林顿政府所反对的做法。美国政府在与新加坡就一位美国公民遭鞭笞、与印度尼西亚就其在东帝汶施行暴力镇压的问题打交道时，也采取了退缩的态度。

亚洲国家政权抵抗西方在人权问题上施压的能力，还由于其他一些因素而增强。美国和欧洲国家的企业急切地想要与亚洲国家发展贸易、到经济迅速增长的国家投资，因而对政府施加了极大的压力，要

求政府不干扰它们与这些国家的经济关系。此外，亚洲国家将西方的压力视为对其主权的侵犯，当出现这些问题时便会团结在一起相互支持。中国是否获得美国的最惠国待遇，关系到在中国大陆投资的台湾、日本和香港商人的重大利益。日本政府通常与美国的人权政策保持距离。在天安门事件发生后不久，日本首相宫泽喜一说：我们不会让“抽象的人权观念”影响日本与中国的关系。东盟国家不愿意对缅甸施加压力，而且于1994年欢迎它的军人政府参加会议；而欧洲联盟，正如其发言人所说的，不得不承认它的政策“一直不很成功”，因为它不得不与东盟对缅甸的态度保持一致。此外，经济实力的增强使得诸如马来西亚和印度尼西亚这样的国家，能够对批评它们或者参与它们认为令人不愉快行动的国家和公司实行“反条件限制”。（注14）

亚洲国家总体经济实力的增强，使得它们对西方在人权和民主问题上施加的压力越来越可以采取置之不理的态度。理查德·尼克松于1994年说：“今天，中国的经济实力使美国关于人权的说教显得轻率；10年之内，会显得不着边际；20年之内，会显得可笑。”（注15）然而，到那时中国的经济发展将使西方没有必要再作任何说教。经济增长会加强亚洲国家政府相对于西方国家政府的权力；从长远看，它又会加强亚洲社会相对于亚洲国家政府的权力。民主制会由于日益强大的资产阶级和中产阶级希望它到来而在更多的亚洲国家实现。

与无限期延长核不扩散条约相比较，西方在联合国机构中促进人权和民主的努力总的说来是一无所获。除个别例外，比如除了对伊拉克的谴责以外，有关人权的决议在联合国的投票中总是被否决。除了一些拉丁美洲国家，其他国家政府总是不情愿支持被许多人视为“人权帝国主义”的努力。比如，1990年瑞典代表20个西方国家提出谴责缅甸军人政府的提案，但由于亚洲和其他国家的反对而被否决。谴责伊朗践踏人权的决议亦被否决，而且20世纪90年代在连续5年的时间里，中国都能够动员亚洲国家的支持，否决由西方发起的对其侵犯人权表示关注的提案。1994年，巴基斯坦在联合国人权委员会提出议

案，谴责印度在克什米尔侵犯人权的行为，但遭到与印度友好的国家的联合反对，而巴基斯坦的两个最亲密的朋友，同样曾是攻击目标的中国和伊朗也表示反对，并且劝巴基斯坦撤销提案。《经济学家》杂志评论道：由于联合国人权委员会未能对印度在克什米尔的残暴行为进行谴责，它便“因失职而认可了印度的行为。其他国家也正在逍遥法外：土耳其、印度尼西亚、哥伦比亚和阿尔及利亚都逃脱了谴责。人权委员会就是这样支持了施行屠杀和酷刑的政府，这与它的创建者的初衷完全相反”。（注16）

西方和其他文明在人权观念上的差异，以及西方实现其目标的有限能力，在1993年6月的维也纳联合国世界人权大会上被明确地揭示出来。欧洲和北美国家形成一方，由大约50个非西方国家组成的集团形成另一方，后者中最活跃的15个成员国包括1个拉丁美洲国家（古巴），1个佛教国家（缅甸），4个政治意识形态、经济制度和发展水平差异极大的儒教国家（新加坡、越南、朝鲜和中国），9个穆斯林国家（马来西亚、印度尼西亚、巴基斯坦、伊朗、伊拉克、叙利亚、也门、苏丹和利比亚）的政府。这个亚洲—伊斯兰集团的领袖是中国、叙利亚和伊朗。处于这两个集团之间的是除古巴以外的拉丁美洲国家，它们经常支持西方；还有非洲和东正教国家，它们有时支持西方，但更经常的是持反对西方的立场。

使各国沿着文明线划分开来的问题包括：关于人权的普遍性与文化相对主义；是经济和社会权利，包括发展权利优先，还是政治权利和公民权利相对优先的争执；是否应对经济援助提出政治限制条件；是否应设立联合国人权专员；应在何等程度上允许同时在维也纳集会的非政府人权组织参加政府会议；应当得到大会认可的特殊权利；以及一些更为具体的问题，例如，是否允许达赖喇嘛在会上发言，是否明确谴责波斯尼亚践踏人权的行为。

西方国家和亚洲—伊斯兰集团在这些问题上存在着重大分歧。维也纳会议召开之前两个月，亚洲国家在曼谷聚会并通过了一份宣言。

宣言强调：人权必须“置于国家和地区特性，以及各种历史上形成的宗教和文化背景下”来考虑；人权状况监督侵犯了国家主权；将人权状况作为经济援助的条件有悖于发展权。在上述和其他问题上的分歧如此之大，以致维也纳大会最后预备会议（5月初于日内瓦召开）产生的几乎全部文件都不得不加上括号，以标明一个或更多国家不同意。

西方国家没有为维也纳会议的召开作好准备，它们在数量上处于劣势，而且在会议中比其对手作出了更大的让步。结果，除了对维护妇女权利表示强烈支持外，大会通过的宣言只是个最低限度文件。一位人权支持者评论道：这是一份充满“分歧和矛盾”的文件，代表了亚洲—伊斯兰联盟的胜利和西方的失败。（注17）维也纳宣言没有明确地表示对言论、新闻、集会和宗教自由的赞同。因而，它在许多方面的立场比1948年通过的联合国世界人权宣言软弱。这一变化反映了西方权力的衰落。一位美国人权支持者指出：“1945年的国际人权制度已不复存在。美国的霸权已经衰落。即使有1992年发生的一些事件，欧洲也不过是个半岛。现在的世界是阿拉伯人、亚洲人和非洲人的世界，正像它是西方人的世界一样。如今，世界人权宣言和国际人权公约对于世界已不像第二次世界大战刚刚结束时那样重要。”一位对西方持批判态度的亚洲评论家表达了类似的观点：“自1948年世界人权宣言通过以来，没有完全进入犹太—基督教和自然法传统的国家现在第一次跨入了一流国家的行列。这一前所未有的形势将决定新的国际人权政治，并将带来更多的冲突机会。”（注18）

另一位观察家评论道：维也纳会议的“大赢家显然是中国，至少如果以告诉他人不要管闲事为成功标准的话，就是如此。在整个会议期间，中国不断取得胜利，其方法就是到处显示它的重量”。（注19）然而，在维也纳会议上票数处于劣势和失去调动权的西方，却在几个月之后获得了反对中国的一个不小的胜利。争取在北京举办2000年夏季奥林匹克运动会是中国政府的一个重要目标，它为得到举办权投入

了巨大的资金。在中国，要求举办奥运会的呼声很高，公众的期望也很高；中国政府还游说其他国家政府对本国的奥林匹克委员会施加压力；台湾地区和香港地区也来助威。另一方面，美国国会、欧洲议会和人权组织都强烈地反对选择北京。尽管国际奥林匹克委员会的投票是秘密进行的，但各国的态度很明显是以文明划分的。在第一轮投票中，北京据说赢得了非洲国家的广泛支持，所得票数居首位，悉尼次之。在随后几轮的投票中，当伊斯坦布尔被排除之后，绝大多数儒教—伊斯兰教国家将其选票投给了北京；在柏林和曼彻斯特退出之后，这两个城市原先得到的绝大部分选票又转给了悉尼，使它在第四轮中获得了胜利，使中国遭到惨败。中国则把这笔账都记在了美国身上8.1。李光耀说："美国和英国成功地降低了中国的威望……它们反对中国的表面原因是'人权'，真正的原因却是政治，为的是显示西方的政治影响。"（注20）毫无疑问，世界上更多的人关心的是体育而不是人权。但是，鉴于西方在维也纳和其他地方在人权问题上遭到的失败，这一显示西方"影响"的孤立事件仍会令人想到西方的虚弱。

不仅西方的影响削弱了，而且西方在民主问题上的自相矛盾还减弱了它在冷战后的世界促进民主的愿望。冷战时期，西方，特别是美国面临着"友好的暴君"的问题：在那一时期，反共的军人政府和独裁者是冷战中的有用伙伴，与它们合作，成为难题。当这些政权粗暴地践踏人权时，这种合作会令人不安，有时会令人尴尬。然而，西方辩解说，这种合作是较少有害的，因为这些政府通常不像共产主义政权那样完全是压制性的，而且它们维持的时间可能不会长久，也较容易接受美国和其他的外部影响。为什么不接受一个较为不野蛮的友好的暴君，如果另一个选择是更野蛮的不友好的暴君？在冷战后的世界，在一个友好的暴君和一个不友好的民主制之间作选择可能更为困难。西方自然而然的假设是，民主选举的政府是可以合作的，但非西方社会的政府不一定亲西方，因为在那里，竞选可能导致反西方的民族主义者和原教旨主义者上台执政。1992年，阿尔及利亚军人干涉并取消了明显地将导致原教旨主义政党伊斯兰拯救阵线获胜的选举，令西方

人如释重负。1995年和1996年，土耳其的原教旨主义政党繁荣党、印度的民族主义政党印度人民党在选举失败后被赶下了台，亦令西方各国政府放下心来。另一方面，伊朗政府在其革命进程中，就某些方面而言是伊斯兰世界中较民主的政权之一；而在包括沙特阿拉伯和埃及在内的许多阿拉伯国家中，竞争几乎肯定会导致远不及其不民主的前任同情西方利益的政府上台。在中国，通过公民选举上台的政府，很可能会是一个高度民族主义的政府。西方国家的领导人认识到，非西方社会的民主化进程常常产生对西方不友好的政府，因此它们在试图影响这些选举的同时，丧失了在这些社会中促进民主的热情。

移民

如果人口分布是天定的，那么人口流动便是历史的发动机。在过去的那些世纪里，不同的增长率、经济状况和政府政策导致了希腊人、犹太人、日耳曼部落、斯堪的纳维亚人、土耳其人、俄罗斯人、华人等的大量外移。在一些情况下，这些迁移是相对平和的，在另一些情况下却充满了暴力。然而在19世纪，欧洲人是人口向外扩张的主要种族。1821至1924年间，大约有5500万欧洲人移居海外，其中3400万到了美国。西方人征服、有时甚至消灭了其他民族，开发了人口密度较低的土地并定居下来。人口输出可能是16—20世纪西方崛起的最重要的衡量标准。

20世纪末出现了一个不同以往但规模更大的移民浪潮。1990年，合法的国际移民有将近1亿人，难民约1900万，而非法移民至少达到了1000多万。这个新移民浪潮部分是非殖民化、新国家的建立，以及鼓励或强迫人民迁移的国家政策的产物，但同时它也是现代化和技术发展的结果。运输工具的改进使迁移更简便、省时和省钱；通信的改善则增强了寻求经济机会的刺激，并密切了移民与其留在祖国的家庭之间的联系。此外，正如西方的经济增长刺激了19世纪的向外移民一样，非西方社会的经济发展同样刺激了20世纪的向外移民。移民成了一个自我强化的进程。迈伦·韦纳认为："如果存在一个统一的移民'法则'的话，那便是移民潮一旦开始，它便会自我促进。移民们会为家乡的亲戚朋友提供信息和经费使他们能够移民，并帮助他们寻找工作和住房。"其结果，按照他的话说，就是一个"全球移民危机"。（注21）

西方人一贯和强烈地反对核扩散，支持民主和人权。与此相反。他们对移民问题的看法却是矛盾的，并随着20世纪最后20年均势的重大变化而改变。直至20世纪70年代，欧洲国家普遍赞同移民，有些国家，特别是德国和瑞士，还鼓励移民的流入以弥补劳动力的短缺。

1965年，美国取消了20年代制定的偏向于欧洲的移民限额，并彻底修改了法律，使得70和80年代移民流入的大量增加成为可能，并造成了新的移民来源。然而在80年代末，高失业率、移民人数的增长和移民占压倒优势的“非西方”特性，使得欧洲人的态度和政策发生了急剧的变化。几年之后，出于同样的考虑，美国人的态度也出现了类似的变化。

20世纪末，大多数移民和难民是从一个非西方国家迁往另一个非西方国家，但是进入西方国家的移民人数已接近了19世纪西方外移人口的绝对数字。1990年，估计有2000万第一代移民生活在美国，1550万人生活在欧洲，800万人生活在澳大利亚和加拿大。在欧洲主要国家中，移民人数占总人口的比例达到了7%—8%。1994年，进入美国的移民人数占其全部人口的8.7%，为1970年的两倍；占加利福尼亚州人口的25%，纽约州人口的16%。80年代，大约有830万人进入了美国，在90年代的前4年这一数字大约是450万。

新移民绝大部分来自非西方国家。在德国，1990年有土耳其移民167.5万人，其次最大的移民群来自南斯拉夫、意大利和希腊。在意大利，主要的移民来自摩洛哥、美国（据信大量的意大利裔美国人返回了家园）、突尼斯和菲律宾。90年代中期，大约有400万穆斯林居住在法国，在整个西欧，穆斯林人口达到了1300万。50年代，进入美国的移民有三分之二来自欧洲和加拿大；80年代，移民人数大量增加，其中大约35%来自亚洲、45%来自拉丁美洲，来自欧洲和加拿大的移民则不足15%。美国人口的自然增长率很低，欧洲的自然人口增长率实际上为零。由于移民的生殖率高，因而他们将占西方国家未来增长人口的大部分。结果是，西方人日益担心，“他们现在不是在遭到军队和坦克的入侵，而是遭到了讲着其他语言、信奉其他神和属于其他文化的移民的入侵。他们还担心，移民会抢走他们的工作，占据他们的土地，享受他们的福利制度，并且威胁他们的生活方式。”（注22）斯坦利·霍夫曼认为，这些因西方国家人口相对减少而造成的恐

惧，“是基于真正的文化冲突和对丧失民族特性的担忧”。（注23）

20世纪90年代初，在欧洲的移民中有三分之二是穆斯林。在移民问题中，欧洲人最为关切的是穆斯林移民。挑战来自人口——移民占西欧出生人口的10%，阿拉伯人占布鲁塞尔出生人口的50%——和文化。穆斯林社群，不论是德国的土耳其人还是法国的阿尔及利亚人，都没有融入所在国的文化，而且几乎没有迹象表明将来会如此。让—玛丽·多姆纳克1991年说：“在整个欧洲，人们越来越担忧横跨欧洲文化线的穆斯林会形成欧洲共同体的第十三个国家。”一位美国记者这样评论移民问题：

> 奇怪的是，欧洲人的敌意是有选择的。在法国，很少有人担心来自东方的入侵——波兰人毕竟是欧洲人和天主教徒。绝大部分人既不惧怕也不轻视非阿拉伯的非洲移民，敌意大部分是针对穆斯林的。“移民”事实上是伊斯兰的同义词，而伊斯兰教目前是法国的第二大宗教。这一现象反映了深深植根于法国历史的文化歧视和种族歧视。（注24）

然而，从任何严格意义上说，法国人更是文化主义者，而不是种族主义者。他们的立法接受了可以讲完美法语的黑非洲人，但是他们不能接受在校园里蒙着头盖的穆斯林姑娘。1990年，76%的法国公众认为在法国有太多的阿拉伯人，46%认为黑人太多，40%认为亚洲人太多，24%认为犹太人太多。1994年，47%的德国人不愿意有阿拉伯人生活在他们的街区，39%不愿意有波兰人，36%不愿意有土耳其人，20%不愿意有犹太人作他们的邻居。（注25）在西欧，指向阿拉伯人的排外主义，已在很大程度上取代了指向犹太人的反犹太主义。

公众反对移民和对移民的敌意表现在针对移民社区和个人的极端暴力行动上，20世纪90年代初它已成为德国的一个问题。更为重要的是，右翼、民族主义者和反移民政党的选票在增加，尽管为数不多。

德国共和党在1989年的欧洲议会选举中获得了超过7%的选票，但在1990年的全国大选中却只得到2.1%。在法国，国民阵线在1981年时仅获得微不足道的选票，而1988年选票升至9.6%，此后在地区和议会选举中的得票率稳定在12%和15%。1995年，两个民族主义的总统候选人获得了19.9%的选票，国民阵线赢得了几个城市的市长职位，包括土伦和尼斯。在意大利，社会运动一国民联盟的得票率同样从80年代的约5%升至90年代初的10%—15%。在比利时，佛兰芒集团国民阵线的选票在1994年的地方选举中增加到9%，该集团在安特卫普得到28%的选票。在奥地利的大选中，自由党的得票率从1986年的不足10%上升到1990年的15%以上，在1994年达到将近23%。（注26）

在很大程度上，欧洲反对穆斯林移民的政党正是穆斯林国家中伊斯兰政党的影像。它们都是在野党，都谴责权力机构和政党的腐败，都利用经济困境，特别是失业问题，向种族集团和宗教集团发出呼吁，都攻击外国人在其社会中的影响，而且两者的极端主义分子都参与了恐怖主义和暴力活动。在大多数情况下，伊斯兰政党和欧洲民族主义政党在地方选举中往往都取得比全国大选更好的结果。穆斯林国家和欧洲国家的权势集团对这些事态发展作出了类似的反应。在穆斯林国家，正如我们已经看到的，政府的取向、象征、政策和实践普遍变得更伊斯兰化。欧洲的主流政党则采用了右翼的、反移民政党的辞藻，并推行它们的措施。在民主政治有效发挥作用，而且存在着另外两个或两个以上的可供选择的政党的地方，伊斯兰主义政党或民族主义政党的选票可望达到大约20%。只有当不存在可能代替执政党或执政联盟的政党时，反对党才能打破这个比率，正如阿尔及利亚、奥地利，以及在相当程度上意大利的情况那样。

20世纪90年代初，欧洲的政治领袖竞相对反移民情绪作出反应。在法国，希拉克于1990年宣布“必须完全停止移民”；内政部长帕斯卡于1993年提出“零移民”；密特朗、克拉松和德斯坦，以及其他主流政

治家也都采取了反对移民的立场。移民是1993年议会选举中的一个主要问题，并明显地有助于保守政党的胜利。90年代初，法国政府改变了政策，使外国人子女入法国国籍、外国人家属移民、申请避难，以及阿尔及利亚人获得法国签证变得更为困难。非法移民被驱除出境，警察和其他负责移民问题的政府当局的权力得到了加强。

在德国，科尔和其他政治领导人也对移民问题表示了关切，政府最重要的举动是修订了德国宪法第16条（该条规定“为受到政治迫害的人”提供避难），并削减了寻求避难者的福利。1992年到德国避难的人数达43.8万人，而1994年只有12.7万人。1980年，英国大幅度地削减了允许移民入境的人数，每年控制在5万人左右，因而移民问题没有像在欧洲大陆那样引起严重的紧张情绪和反对。然而，1992—1994年，英国再次将批准避难人数从2万多人减至1万人以下。由于欧盟国家实现了边境开放，英国最为担心的就是非欧洲移民从大陆进入英国。在整个90年代中期，所有欧洲国家都愈益坚决地将移民人数减少到最低限度，如果不是完全禁止非欧洲移民的话。

在美国，移民问题成为一个紧要的问题稍晚于欧洲，且未引起那样紧张的情绪。美国从来就是一个移民的国家，并自认为如此，它在历史上曾发展了同化新移民的非常成功的手段。此外，在20世纪80和90年代，美国的失业问题远不及欧洲国家严重，害怕失业不是形成对待移民态度的一个决定因素。美国的移民来源也比欧洲更为多样化，所以担心被一个单一的外国群体所湮没的恐惧亦没有那样遍及全国，尽管在一些特定地区也存在着类似的情况。两个最大的移民群体与美国的文化差距也不似欧洲的那样大：墨西哥人信奉天主教，讲西班牙语；而菲律宾人信奉天主教，讲英语。

尽管存在着上述因素，在1965年允许大量增加亚洲和拉丁美洲移民的法案通过后的四分之一世纪里，美国的公众舆论发生了决定性的变化。1965年，希望减少移民的人只占美国人口的33％；1977年占42％；1986年占49％；在1990年和1993年占61％。90年代的民意测

验持续表明60%或以上的美国公众赞同减少移民人数。（注27）尽管对经济的关切和经济状况影响了公众对移民的态度，但不论经济状况好坏，反对移民的人数都在持续增长，这说明了文化、犯罪和生活方式是使公众改变观点的更为重要的原因。一位评论家在1994年说道："很多美国人，也许是大多数美国人，仍然将他们的国家视为欧洲人定居的国家，因为他们继承了英国的法律，语言是（并将继续是）英语，他们的体制和公共建筑从西方的古典形式中获得了启发，他们的宗教具有犹太教—基督教本源，他们的伟大源于新教的伦理原则。"在被抽样调查的人中，有55%的人认为移民是对美国文化的威胁，便反映了这些担忧。欧洲人认为移民威胁来自穆斯林或阿拉伯国家，美国人则认为他们的威胁来自拉丁美洲和亚洲，但主要还是来自墨西哥。在1990年的抽样调查中，当被问及美国来自哪个国家的移民太多时，认为是墨西哥的人常常是其他人的两倍，其次是古巴、东方（没有特指）、南美洲和拉丁美洲（没有特指）、日本、越南、中国和韩国。（注28）

20世纪90年代初，美国公众反对移民情绪的日益高涨引起了类似在欧洲发生的政治反应。鉴于美国政治制度的性质，右翼政党和反移民的政党虽未赢得选票，但反对移民的国际法专家和利益集团却越来越多，越来越活跃而且畅言无忌。人们的不满主要集中在350万—400万非法移民上，对此政治家们作出了反应。如同在欧洲一样，反应最强烈的是承担移民大部分费用的州和地方政府一级。结果，佛罗里达州1994年向联邦政府提出每年8.84亿美元的拨款要求，以支付由非法移民引起的教育、福利、执法以及其他开支，此后又有6个州提出同样的要求。加利福尼亚州的移民无论在绝对人数还是比例上都居首位。该州州长彼得·威尔逊极力主张不允许非法移民子女享受公共教育，拒绝给予非法移民在美国出生的子女公民权，停止由州为非法移民支付紧急医疗费用，从而赢得了广泛的支持。1994年10月，加利福尼亚州以压倒多数通过了187号公民提案，拒绝给予非法移民及其子女医疗、教育和福利待遇。

同样是在1994年，克林顿政府改变了其早期的立场，开始对移民实行严格控制：严格了政治避难管理制度，扩大了移民局，加强了边境巡逻，并沿墨西哥边界修筑了障碍物。1990年由国会授权的移民改革委员会于1995年建议将每年的合法移民人数从80万减至55万，给予现有公民和居民的幼年子女、配偶而不是其他亲属以优先权，这一规定“激怒了亚裔和拉美裔美国家庭”。（注29）1995年至1996年，包括许多委员会的建议和其他严格限制移民措施的立法进入了国会立法程序。至90年代中期，移民已成为美国的一个重大政治问题。1996年，帕特里克·布坎南在总统竞选中将反对移民作为其主要政纲。美国紧随欧洲之后大幅度地削减了非西方人的入境数量。

欧洲或美国能够制止移民潮吗？法国曾陷入人口悲观论的严重困境，从20世纪70年代让·拉斯帕伊枯燥的小说，90年代让·克洛德·谢耐所作的学术分析，至皮埃尔·勒鲁什在其评论中所作的总结：“历史、亲缘关系和贫困使法国和欧洲注定要挤满来自南方不成功国家的人民。欧洲过去是白人的和犹太教—基督教的欧洲，将来却不是。”8.2（注30）但是未来并非不可改变，任何事物都不是永久的。问题并不在于欧洲是否伊斯兰化，或者美国是否拉美化，而在于欧洲和美国是否会成为分裂的社会，拥有来自两种不同文明的两个截然不同的、在很大程度上相互分离的社会。这将取决于移民的数量和他们融入在欧洲和美国占优势的现有西方文化的程度。

总的说来，欧洲社会并不愿同化移民，这样做亦存在极大的困难，而且穆斯林移民和他们的子女愿意被同化的程度也不得而知。因此，持续的大量移民很可能使国家分裂成基督教和穆斯林两个群体。这个结果是可以避免的，只要欧洲国家的政府和人民愿意承受限制移民的代价，包括反移民措施的直接财政支出、使现存移民社区进一步疏远的社会代价，以及由于劳动力短缺和低出生率造成的潜在的长期经济代价。

然而，穆斯林人口入侵的问题可能会减轻，因为北非和中东社会

的人口增长率会达到顶峰并开始下降，正像在一些国家已经出现的那样。（注31）就刺激移民的人口压力而言，至2025年，穆斯林移民可能会大大减少。不过撒哈拉以南非洲的情况并非如此，如果其经济得到发展并促进了西非和中非的社会流动，那么对移民的刺激和进行移民的能力也将增强，于是欧洲“伊斯兰化”威胁就将为“非洲化”威胁所取代。这种威胁会在何等程度上实现，也将极大地取决于非洲人口因艾滋病和其他疾病而减少的程度，以及南非从非洲其他国家吸引移民的能力。

穆斯林给欧洲造成了直接的问题，墨西哥人则给美国造成了问题。假设当前的趋势和政策继续下去，美国的人口构成将如表8.2所显示的那样发生巨大的变化，在21世纪上半叶将拥有大约50％的白人和25％的拉美裔人。如同在欧洲一样，美国移民政策的变化和反移民措施的有效实施可能改变这些预测，但即便如此，中心问题将仍然是拉美裔人在多大程度上能像以前的移民群体一样被美国社会所同化。第二和第三代拉美裔移民面临着被同化的广泛刺激和压力。另一方面，墨西哥与其他移民有着潜在的重要不同。首先，来自欧洲或者亚洲的移民需要漂洋过海，墨西哥人却只需步行穿过边界或者渡过一条河。交通和通信的日益便利更使得他们能够与家乡保持紧密的联系并仍然认同于家乡的社会群体。第二，墨西哥移民集中在美国的西南部，构成了自尤卡坦至科罗拉多连成一片的墨西哥社会。第三，有证据显示，墨西哥移民对同化的抵制要比其他移民群体更为强烈，他们倾向于保持自己的墨西哥认同，正如1994年加利福尼亚州围绕着187号公民提案的斗争所明确显示的那样。第四，墨西哥移民定居的地区是19世纪中叶在美国打败墨西哥后为美国所吞并的。墨西哥的经济发展几乎必然地会激起墨西哥人的复仇主义情绪。到一定时候，美国19世纪军事扩张的结果可能会受到21世纪墨西哥人口扩张的威胁，并为它所改变。

文明之间均势的变化使得西方在武器扩散、人权、移民和其他问

题上实现其目标变得越来越困难。在这一形势下，西方若想尽量减少损失，就必须在与其他社会打交道时巧妙地将其经济资源作为胡萝卜和大棒来应用，同时促进西方联盟，协调其政策，以便使其他社会挑动一个西方国家反对另一个西方国家的手段难以实现，并促进和利用非西方国家之间的差别。西方推行这些战略的能力，一方面取决于它与挑战者文明之间冲突的性质和强度；另一方面，取决于它们认同于摇摆文明的程度和与之发展共同利益的程度。

表8.2 按种族和民族计算的美国人口（%）

	1995	2020（预测）	2050（预测）
非拉丁美洲白人	74	64	53
拉丁美洲裔人	10	16	25
黑人	12	13	14
亚洲人和太平洋岛屿人	3	6	8
美国印第安人和阿拉斯加土著人	<1	<1	1
总数（万）	26300	32300	39400

资料来源：美国人口调查局：《美国人口按年龄、性别、种族及拉丁美洲裔区分的预测：1995—2050年》（华盛顿：美国政府出版署，1996年），第12—13页。

第九章 多文明的全球政治

核心国家与断层线冲突

文明是终极的人类部落，文明的冲突则是世界范围内的部落冲突。在正在显现的世界中，属于两个不同文明的国家和集团为了对抗来自第三个文明的实体或者为了其他的共同目标，可能形成有限的、临时的、策略上的联系和联盟，以推进它们的利益。然而，不同文明集团之间的关系几乎从来就不是紧密的，它们通常是冷淡的并且常常是充满敌意的。不同文明国家之间从历史上继承的联系，例如冷战时期的军事联盟，可能减弱或消失。建立紧密的文明间“伙伴关系”的愿望，如俄罗斯和美国领导人曾经明确表达的那种愿望，是不会实现的。正在形成的文明间的关系通常有从淡漠疏远到暴力对抗之不同，大多数则可能是处于两者之间。在很多情况下。它们可能接近鲍里斯·叶利钦所警告的：俄罗斯和西方未来的关系可能出现“冷和平”。其他文明间的关系可能接近一种“冷战”状态。13世纪的西班牙人在形容他们与地中海区域穆斯林的“不安宁共处”状态时，创造出la guerra fria（即“冷战”）一词。20世纪90年代，许多人看到，在伊斯兰和西方之间又在形成一种“文明冷战”。（注1）在各种文明组成的世界里，这种关系并不是唯一的关系。冷和平、冷战、贸易战、准战争、不稳定的和平、困难的关系、紧张的，对抗、竞争共存、军备竞赛，所有这些说法，或许最恰当地描述了不同文明实体之间的关系。信任和友谊将是罕见的。

文明间的冲突有两种形式。在地区或微观层面上，断层线冲突发生在属于不同文明的邻近国家之间、一个国家中属于不同文明的集团之间，或者想在残骸之上建立起新国家的集团之间，如在苏联和南斯拉夫那样。断层线冲突在穆斯林和非穆斯林国家或集团之间特别普遍，本书第十章和第十一章中将探讨这些冲突的原因、性质和动力。在全球或宏观层面上，核心国家的冲突发生在不同文明的主要国家之间。这些冲突中的问题是国际政治的典型问题，包括：

1. 对全球发展的相对影响力，以及对诸如联合国、国际货币基金组织和世界银行等全球性国际组织行动的影响力。

2. 相对军事实力，体现在核不扩散、军备控制和军备竞赛中。

3. 经济实力和福利，体现在贸易、投资和其他争端中。

4. 人民，包括一个文明的国家为保护其生活在另一文明中的亲族所作的努力，歧视另一文明的人民，或者将属于另一文明的人民赶出自己的领土。

5. 价值观念和文化冲突，当一个国家试图推行自己的价值观或将其强加给另一文明的国家时展开的冲突。

6. 偶然还有领土问题，在断层线冲突中，核心国家成为第一层次的参与者。

当然，上述问题在整个历史中都是人类之间冲突的根源。在其中，当属于不同文明的国家卷入冲突时，文化差异就会加剧冲突。在相互竞争中，各核心国家会团结本文明的同伴，争取属于第三种文明的国家的支持，促进对立文明的国家的分裂和背叛，恰当地综合利用外交、政治、经济手段，以及秘密行动、宣传诱导和强制，来达到自己的目的。然而，核心国家不大可能相互直接使用武力，除非在诸如中东和南亚次大陆的情况下，各核心国家在文明断层线上相互毗邻。否则，核心国家之间的战争只可能在这两种情况下发生：第一，地区集团间的断层线冲突不断升级，包括核心国家在内的亲缘集团集结起来支持参战者。然而，这一可能性会强有力地促使对立文明的核心国家设法遏制和解决断层线冲突。

第二，文明间全球均势的变化可能导致核心国家的战争。正如修昔底德所指出的，在希腊文明中，雅典力量的增强导致了伯罗奔尼撒战争。同样，西方的文明史是一部兴起和衰落的国家之间的“霸权战

争”史。相同因素助长不同文明中正在兴起和衰落的核心国家间冲突的程度，部分地取决于属于该文明的国家是以均势还是以搭车的办法来适应一个新的力量的兴起。搭车可能更是亚洲文明的特点，但中国的崛起可能引起其他文明的国家，诸如美国、印度和俄罗斯，采取均势行动。在西方历史中，英国和美国之间没有发生过霸权战争，从英国强权下的世界和平到美国强权下的世界和平的和平转移大概归功于两个社会紧密的文化亲缘关系。在西方和中国之间缺少这种亲缘关系的权力转移中，武装冲突并非一定会发生，但可能性会较大。伊斯兰的推动力，是造成许多相对较小的断层线战争的原因；中国的崛起则是核心国家大规模文明间战争的潜在根源。

伊斯兰与西方

一些西方人，包括比尔·克林顿总统在内，认为西方只是与伊斯兰极端主义暴力分子之间存在问题，而不是与伊斯兰世界之间存在问题。但是1400年的历史却提出了相反的证明。伊斯兰教和基督教（不论是东正教，还是天主教和新教）的关系经常充满风暴，彼此将对方视为外人。自由民主主义和马克思列宁主义在20世纪的冲突，与伊斯兰教和基督教之间持续的、深刻的冲突关系相比较，不过是一种短暂和表面的历史现象。有时，和平共处占上风；但在更多情况下，它们的关系是一种激烈竞争的、发生不同程度热战的关系。约翰·埃斯波西托评论道：“历史的变化常常使这两个群体处于竞争之中，有时陷于争夺权力、土地和灵魂的殊死搏斗之中。”（注2）多少世纪来，两个宗教的命运在一波接一波时而停息、时而高涨、时而反冲过来的浪潮中沉浮。

从7世纪初到8世纪中叶，阿拉伯—伊斯兰教通过最初的向外扩张，在北非、伊比利亚半岛、中东、波斯和北印度建立了穆斯林的统治。伊斯兰教和基督教的分界线稳定了两个世纪左右。至11世纪末，基督教恢复了对地中海西部地区的控制，征服了西西里，占领了托莱多。1095年，基督教世界发起了十字军东征。在此后的一个半世纪里，基督教徒试图在圣地和近东的毗邻地区建立起基督教的统治，但后来却节节败退，并于1291年失去了他们在那里的最后落脚点阿卡城[9.1]。与此同时，奥斯曼土耳其人出现在历史舞台上。他们首先削弱了拜占庭，然后征服了巴尔干和北非的大部分地区，并于1453年占领了君士坦丁堡，1529年包围了维也纳。伯纳德·刘易斯说道：“在将近一千年的时间里，从摩尔人首次在西班牙登陆到土耳其人第二次围攻维也纳，欧洲不断处于伊斯兰威胁之中。”（注3）伊斯兰文明是唯一使西方的存在受到过威胁的文明，而且这种情况至少发生过两次。

然而到15世纪，潮流开始转向。基督教徒逐步地收复了伊比利

亚，于1492年在格拉纳达最后完成了这项使命。与此同时，欧洲航海技术的革新使得葡萄牙人和其他人先后绕过了穆斯林的中心地带，深入到印度洋和以远地区。也正是在这个时候，俄罗斯人结束了鞑靼人持续了两个世纪的统治。接着，奥斯曼人作出了最后的努力，于1683年再次包围了维也纳。他们在那里的失败标志着一个长时间退却的开端，包括巴尔干东正教徒摆脱奥斯曼统治的斗争、哈布斯堡帝国的扩张，以及俄罗斯人向黑海和高加索的急剧推进。在一个世纪左右的时间里，“带来灾难的基督教徒”变成了“欧洲病夫”。（注4）第一次世界大战结束之时，英国、法国和意大利发动了致命的攻击，在奥斯曼帝国残存的土地上建立起了直接和间接的统治，只有土耳其共和国除外。至1920年，只有四个穆斯林国家——土耳其、沙特阿拉伯、伊朗和阿富汗——保持了独立而未受到非穆斯林统治。

西方殖民主义的退却缓慢地始于20世纪20年代和30年代，在第二次世界大战之后急剧加速。苏联的瓦解使更多的穆斯林社会获得了独立。根据一项统计，在1757—1919年间，大约有92个穆斯林地区由非穆斯林政府统治；到1995年，在这些地区中有69个恢复了穆斯林的统治，穆斯林人口在其中45个独立国家中占绝对多数。1820—1929年间，50%涉及不同宗教的国家间战争是在穆斯林和基督教徒之间进行的，这一事实说明了这些变化中的关系的冲突性质。（注5）

造成这一发展中的冲突模式的原因，不在于诸如12世纪的基督教狂热和20世纪的穆斯林原教旨主义这些暂时的现象，而在于这两种宗教的本性和基于其上的文明。一方面，冲突是差异的产物，特别是穆斯林的伊斯兰教观念作为一种生活方式超越并结合了宗教和政治，而西方基督教则持有政教分离的观念。然而，冲突也产生于它们的相似性。这两种宗教都是一神教，与多神教不同，它们不容易接受其他的神；它们都用二元的、非我即彼的眼光看待世界；它们又都是普世主义的，声称自己是全人类都应追随的唯一真正信仰；它们都是负有使命感的宗教，认为其教徒有义务说服非教徒皈依这唯一的真正信仰。

自创始起，伊斯兰教就依靠征服进行扩张，只要有机会，基督教也是如此行事。“圣战”和“十字军东征”这两个类似的概念不仅令它们彼此相像，而且将这两种信仰与世界其他主要宗教区别开来。伊斯兰教、基督教和犹太教还持有一种目的论的历史观，与其他文明普遍持有的轮转或静态观完全不同。

伊斯兰教和基督教之间暴力冲突的程度在历史上受到了人口增减、经济发展、技术变化和宗教义务强度的影响。伴随着7世纪伊斯兰教的传播，阿拉伯人向拜占庭和萨桑帝国大规模迁移，其规模和速度是前所未有的。几个世纪后的十字军东征在很大程度上是11世纪欧洲经济增长、人口扩张和“克吕尼复兴”9.2的结果，这一切使得动员大批骑士和农民向圣地进军成为可能。当第一次东征的十字军到达君士坦丁堡时，一位拜占庭人写道：就好像“整个西方，包括生活在亚得里亚海以远直至海格力斯灯塔的所有野蛮人部落都开始了大规模迁移，他们踏上远征之路，带着所有的一切挺进到了亚洲”。（注6）19世纪的人口剧增再次使欧洲出现了人口爆炸，导致了历史上最大规模的人口迁移，移民涌入了穆斯林地区和世界其他地区。

一些类似的因素结合在一起加剧了20世纪末伊斯兰教和西方之间的冲突。首先，穆斯林人口的增长造成了大量的失业，使得新近投身伊斯兰事业的年轻人大为不满，给邻近的社会造成了压力，并导致了向西方的移民。其次，当伊斯兰复兴运动使穆斯林将其文明和价值观与西方相比较之时，对它们的独特性与重要性重新建立了信心。第三，西方同时向全世界推广其价值观和体制、维持军事和经济优势的努力，以及对穆斯林世界内部冲突进行的干预，引起了穆斯林强烈的不满。第四，共产主义的崩溃消除了西方人和穆斯林的共同敌人，使它们彼此将对方视为主要威胁。第五，穆斯林与西方人之间的接触和混居日益扩大，激发了他们各自的新的认同感，并认识到他们的认同有何不同，对各自的民族特性以及不同于他人之处有了新的认识。两者的相互作用和混居还加剧了在这一问题上的分歧，即：一个文明的

成员在由另一个文明成员所控制的国家中的权利问题。20世纪80年代和90年代，穆斯林和基督教社会的相互容忍程度都急剧下降。

伊斯兰和西方之间冲突再起的原因，在于权力和文化的根本的问题。谁统治谁？谁是统治者？谁被统治？列宁所界定的这一政治中心问题，是造成伊斯兰和西方较量的根源。然而，还存在着列宁或许会认为毫无意义的另一种冲突，即：由是与非的分歧而导致的孰是孰非的冲突。只要伊斯兰仍是伊斯兰（它肯定是），西方仍是西方（这一点存在较多的疑问），这两个伟大文明和生活方式之间的根本冲突在未来将继续决定它们之间的关系，甚至像在过去的1400年中一直决定着那样。

两者在大量实质性问题上的立场分歧或冲突，进一步激化了它们的关系。历史上的一个重大问题是对领土的控制，但是这个问题现在已相对不重要了。20世纪90年代中期，在穆斯林和非穆斯林之间发生的28次断层线冲突中，有19次发生在穆斯林与基督教徒之间；其中与东正教徒的冲突为11次，与非洲及东南亚国家的西方基督教信徒之间的冲突为7次。在这些暴力或者潜在的暴力冲突之中，只有一次是直接沿着西方和伊斯兰之间的断层线发生的，即克罗地亚和波斯尼亚之间的冲突。西方领土帝国主义的实际终结和穆斯林的领土扩张迄今为止尚未重新开始，这造成了一个地理上的隔离带，使西方和穆斯林群体仅在巴尔干的少数地区直接接壤。因此，西方和穆斯林之间的冲突将更多地集中于广泛的文明间问题，诸如武器扩散、人权和民主、石油控制、移民、伊斯兰恐怖主义和西方干涉等，而不是领土问题。

冷战之后，这两个群体的成员都广泛地认识到这一历史性对抗正在日益加剧。例如，1991年巴里·布赞看到了社会冷战正在“西方和伊斯兰之间”形成的众多原因，并指出，“在其中，欧洲可能处于前线”。

这一事态发展部分是由于延续了几个世纪的世俗价值观与宗教价值观的对抗，部分是由于基督教和伊斯兰教在历史上的敌

对；部分是由于对西方力量的嫉妒；部分是由于对西方主导后殖民主义时代中东政治建构的仇恨；还部分地由于，在把伊斯兰文明和西方文明过去二百年间取得的成就作令人反感的比较时，所感到的痛苦和屈辱。

此外，他还指出："在欧洲联合进程的关键时刻，与伊斯兰的社会冷战，有助于加强欧洲的全面认同。"因此，"西方应当拥有一个坚实的共同体，它不仅能够支持与伊斯兰的社会冷战，而且还能够对其采取鼓励政策。"1990年，西方有重要影响的伊斯兰学者伯纳德·刘易斯分析了"穆斯林愤怒的根源"，并作出了这样的结论：

现在应当清楚的是，我们正面临着一种情绪和一个运动，它们远远超出了问题和政策，以及推行它们的政府的层面。除了文明的冲突，它不会是别的——它或许是不理智的，然而却肯定是一个古老对手对我们的犹太教—基督教传统、我们世俗的现在，以及这两者在世界范围的扩张所作出的具有历史意义的反应。（注7）

在伊斯兰社会群体中也产生了类似的看法。一位很有影响的埃及记者穆罕默德·锡德—艾哈迈德1994年说道："明确无误的迹象表明，犹太教—基督教的西方伦理和伊斯兰复兴运动之间的冲突正在加剧，它正从西方的大西洋伸展到东方的中国。"一位杰出的印度穆斯林在1992年预言：西方"下一步面临的无疑是来自穆斯林世界的对抗。从马格里布到巴基斯坦，一场席卷伊斯兰国家的建立世界新秩序的斗争即将开始"。一位突尼斯著名律师则认为，这场斗争已经开始："殖民主义试图破坏伊斯兰的所有文化传统。我不是一个伊斯兰主义者。我认为不是在宗教之间，而是在文明之间存在着冲突。"（注8）

20世纪80年代和90年代，伊斯兰国家的总的趋势是反西方的。这部分地是伊斯兰复兴运动，以及对所谓的"gharbzadegi"即西方毒化穆斯林社会作出反应的自然结果。"无论其具体的宗派形式是什么，

再次确认伊斯兰教意味着摈弃欧洲和美国对当地社会、政治和道德的影响。”（注9）穆斯林领袖们过去的确告诉过他们的人民：“我们必须西方化。”然而，如果他们是在20世纪最后四分之一的时间内讲这番话，一定会受到孤立。确实，我们难以找到任何一个赞扬西方价值观和体制的穆斯林，不论是政治家、官员、学者、商人还是记者。相反，他们会强调其文明与西方文明之间的差异，其文化优越性，抵制西方的猛烈进攻以保持其文化完整的必要性。穆斯林害怕和憎恨西方的力量及其对他们的社会和信仰构成的威胁。他们认为西方文化是物质主义的、腐败的、颓废的和不道德的。他们也认为西方文化具有诱惑力，因而强调抵制西方文化对其生活方式的影响。穆斯林攻击西方的，不再是信仰有缺陷的、错误的宗教——至少还算是“书本上的宗教”，而是越来越激烈地攻击西方根本不信仰任何宗教。在穆斯林眼中，西方是世俗主义的和无宗教信仰的，因而也是不道德的，与产生这些现象的西方基督教相比这些是更大的罪恶。冷战期间，西方将其对手视为“不信神的共产主义”；在冷战后的文明冲突中，穆斯林则将对手视为“不信神的西方”。

认为西方骄傲自大、物质主义、压制他人、残忍、颓废的，不仅有原教旨主义的伊玛目们，还有被西方很多人视为天然盟友和支持者的人。穆斯林作者在20世纪90年代出版的著作中，没有哪部像法蒂玛·默尼斯所著的《伊斯兰教与民主》那样在西方受到过如此的赞扬。西方人普遍称赞该书是一个现代自由穆斯林女性的勇敢言论。（注10）然而，在这部书中，西方的形象并未得到恭维，她指出：西方是“军国主义的”和“帝国主义的”，而且通过“殖民恐怖”伤害了其他国家（第3、9页）。作为西方文化标志的个人主义是“万恶之源”（第8页）。西方的力量是可怕的。只有“西方才能够决定卫星是用来教育阿拉伯人，还是用来向他们投放炸弹……西方摧残我们的潜力，用它的产品和充斥所有频道的电视剧和电影干扰我们的生活……（它）是摧残我们，抢占我们的市场，控制我们的宝贵资源、首创性和潜力的力量。这是我们对形势的看法，海湾战争则证实了我们的感觉”（第146、

147页）。西方“通过军事科研构建自己的力量，然后把研究成果卖给不发达国家”，这些国家是“被动的消费者”。为了使自己摆脱这种依附地位，伊斯兰必须培养自己的工程和科技人员，生产自己的武器（她没有指明是核武器还是常规武器），“摆脱对西方的军事依赖”（第43、44页）。再重复一遍，这些并不是一个留着长胡子、穿着长袍的阿亚图拉的看法。

不论政治或宗教观点如何，穆斯林一致认为在他们的文化和西方文化之间存在着根本的差异。正如赛伊克·盖努希所说的：“根本问题在于我们的社会是建立在与西方不同的价值观念之上的。”一位埃及政府官员说：美国人“来到这里，希望我们变得与他们一样。他们对我们的价值观念和文化一无所知”。一个埃及记者也持这样的看法：“（我们）是不同的，我们有不同的背景、不同的历史。因此，我们有权利有不同的未来。”不论是流行刊物，还是严肃的穆斯林学术出版物都反复描述所谓的西方阴谋，以及西方支配、羞辱和颠覆伊斯兰体制和文化的企图。（注11）

反对西方的反应，不仅可从伊斯兰复兴运动智囊人物的攻击中，而且可从穆斯林国家政府对西方态度的变化中看出。后殖民时期初始，穆斯林国家政府的政治、经济思想体系和政策一般是西方式的，其对外政策是亲西方的，只有阿尔及利亚和印度尼西亚几个例外，因为它们的独立是民族主义革命的结果。然而，伊拉克、利比亚、也门、叙利亚、伊朗、苏丹、黎巴嫩和阿富汗的亲西方政府，一个接一个地被较少认同西方或者明确反对西方的政府所取代。其他国家的取向和结盟关系也在朝这一方向发展，但变化没有如此剧烈，这些国家包括突尼斯、印度尼西亚和马来西亚。美国在冷战中的两个最坚定的军事盟友——土耳其和巴基斯坦，在国内受到了来自伊斯兰主义的政治压力，它们与西方的关系经受着日益增大的压力。

在穆斯林国家中，1995年时比10年前明显地更亲西方的国家唯有科威特。西方在穆斯林世界的亲密朋友，不是像科威特、沙特阿拉

伯以及海湾酋长国那样在军事上依赖西方，便是像埃及和阿尔及利亚那样在经济上依赖西方。20世纪80年代末，当苏联很明显已不再可能或者不愿意向东欧提供经济和军事支持时，东欧的共产党政权纷纷垮台。如果西方明显地不再可能维持其穆斯林卫星国政权，那么它们很可能遭到同样的命运。

在穆斯林反西方情绪增长的同时，西方对“伊斯兰威胁”的关切也在增强，特别是担心穆斯林极端主义造成的威胁。伊斯兰被视为核扩散和恐怖主义的一个根源，而且在欧洲被视为不受欢迎的移民的来源。这些是公众和领导人共同的关切。例如，在1994年11月的一次抽样调查中，当被问到“伊斯兰复兴”是否对美国在中东的利益构成了威胁之时，在35000个对外交政策感兴趣的美国公众中，有60%的人回答“是”，只有28%的人回答“不是”。在一年以前的随意抽样调查中，当被问及哪个国家对美国来说最危险时，在答案中名列前三位的是伊朗、中国和伊拉克。同样，在1994年所作的一项调查中，当要求确认什么是对美国的“重大威胁”时，72%的公众和61%的对外政策领导人认为是核扩散，69%的公众和33%的领导人认为是国际恐怖主义——这两个问题与伊斯兰都有着广泛的联系。此外，33%的公众和39%的领导人认为是有可能扩张的伊斯兰原教旨主义。欧洲人的态度也大体如此。例如，在1991年春，51%的法国公众认为对法国的主要威胁来自南方，只有8%的公众认为来自东方。法国公众最担心的4个国家都是穆斯林国家：伊拉克52%；伊朗35%；利比亚26%；阿尔及利亚22%。（注12）西方的政治领袖，包括德国总理和法国总理也表示了同样的关切。北约秘书长于1995年宣称，伊斯兰原教旨主义对西方来说“至少像以前的共产主义一样危险”，克林顿政府的一位“资深官员”则指出，伊斯兰是西方在全球的对手。（注13）

在来自东方的军事威胁实际上消失之后，北约的计划便日益针对来自南方的潜在威胁。一位美国军事分析家1992年说：“南方的防线”正在取代中央防线，“而且很快会成为北约的新前线”。为了对付来

自南方的威胁，北约的南方成员国——意大利、法国、西班牙和葡萄牙——开始了联合军事计划和军事演习，同时向马格里布各国政府请教对付伊斯兰极端分子的办法。这些假想的威胁也为大量美军在欧洲的继续存在提供了理由。美国的一位前高级官员说："尽管美国在欧洲的部队不是解决原教旨主义的伊斯兰所造成问题的灵丹妙药，但是这些部队确实对这一整个地区的军事计划产生了巨大的影响。还记得1990年至1991年美国和来自欧洲的法、英部队在海湾战争中的成功部署吗？海湾地区的人都记得。"（注14）他或许还应加上一句，他们带着恐惧、愤怒和仇恨记得这一切。

鉴于穆斯林和西方相互的普遍看法，以及伊斯兰极端主义的兴起，伊斯兰和西方在1979年伊朗革命之后展开文明间的准战争便不足为怪了。称其为准战争有三个原因。首先，它不是整个伊斯兰与整个西方争斗，而是两个原教旨主义国家（伊朗、苏丹），三个非原教旨主义国家（伊拉克、利比亚、叙利亚）和各类伊斯兰主义组织，在沙特阿拉伯等其他穆斯林国家的财政支持下，与美国，有时还与英国、法国、其他西方国家和集团，以及与以色列和一般犹太人之间的争斗。第二，称其为准战争，是因为除1990—1991年的海湾战争外，它们之间的争斗是靠有限的手段进行的：一方采取恐怖主义，另一方采取空中打击、秘密行动和经济制裁。第三，暴力冲突虽在继续，但并非是连续不断的，它包括一方引起另一方反应的断断续续的行动。然而，准战争仍然是战争。即使不将1991年1—2月在西方轰炸中丧生的成千上万的士兵和平民计算在内，伤亡人数也达到了数千人，而且在1979年之后实际上每年都有伤亡。在准战争中死亡的西方人比在海湾的"真正"的战争中死亡的人数还要多。

此外，双方实际上都将这种冲突视为战争。霍梅尼早先曾非常准确地说过："伊朗实际上是在与美国打仗。"（注15）卡扎菲则定期宣布对西方进行圣战。其他极端主义组织和国家的穆斯林领袖也持同一腔调。在西方阵营，美国将7个国家列为"恐怖主义国家"，其中有5个是

穆斯林国家（伊朗、伊拉克、叙利亚、利比亚、苏丹），另外2个是古巴和朝鲜。这等于将它们视为敌人，因为这些国家正在用它们所能支配的最有效的武器攻击美国及其盟国，因而这也就是承认与这些国家处于战争状态。美国官员反复指责这些国家“违法”“反动”“无赖”——从而将其置于文明的国际秩序之外，使其成为多边或双边对抗措施的合法目标。美国政府指责世界贸易中心爆炸案的制造者企图“对美国发动一场城市恐怖主义战争”，指责计划在曼哈顿进一步制造爆炸案的密谋者是“卷入一场反对美国的战争”的“战士”。如果穆斯林宣称西方对伊斯兰开战，如果西方人宣称伊斯兰集团对西方开战，那么就似乎有理由认为某种非常类似于战争的活动正在进行。

在这场准战争中，双方都在利用自己的实力和对方的弱点。从军事角度看，它在很大程度上是一场恐怖主义对空军的战争。奋勇的伊斯兰斗士利用西方的开放社会，向所选择的目标放置汽车炸弹；西方的职业军人则利用伊斯兰国家的开放天空，向所选择的目标投放高精确度的炸弹。伊斯兰参战者阴谋暗杀杰出的西方领导人；美国则谋划推翻极端主义的伊斯兰政权。在1980—1995年的15年中，根据美国国防部的说法，美国在中东参与了17次军事行动，其目标全部是穆斯林。美国没有对任何属于其他文明的人采取过类似形式的军事行动。

除海湾战争外，双方迄今都将暴力程度控制在适当的低水平，以避免其暴力行动引起全面的战争。《经济学家》杂志评论说：“如果利比亚命令它的一艘潜艇炸沉美国的客船，美国将视其为政府的战争行动，而不会要求引渡潜艇指挥员。原则上说，利比亚特工人员爆炸客机的行动也是如此。”（注16）然而，这场战争的参与者相互使用的暴力手段，均超过了美国和苏联在冷战中相互直接使用的手段。除个别例外，冷战期间两个超级大国都不曾有目的地杀害对方的平民，甚至军事人员，但这种情况在准战争中屡屡发生。

美国领导人声称，卷入准战争的只是少数穆斯林，而且他们的暴力行动遭到了大多数持温和态度的穆斯林的反对。这可能是真实的，

但是缺乏证据。在穆斯林国家从未发生过对反西方暴力行动的抗议。穆斯林国家的政府，甚至与西方友好、依赖西方并陷入了困境的政府，在谴责反西方的恐怖行动时也作了令人惊讶的保留。另一方面，欧洲国家政府和公众大多支持而极少批评美国对其穆斯林对手采取的行动，这与冷战时期他们时常竭力反对美国针对苏联和共产主义采取的行动形成了鲜明的对照。在文明冲突中，与意识形态的冲突不同，亲缘关系决定立场。

西方面临的根本问题不是伊斯兰原教旨主义，而是一个不同的文明——伊斯兰，它的人民坚信自身文化的优越性，并担心自己的力量处于劣势。伊斯兰面临的问题不是美国中央情报局和国防部，而是一个不同的文明——西方，它的人民确信自身文化的普遍性，而且确信，尽管他们的优势正在下降，但这一优势仍然使他们有义务把他们的文化扩展到全世界。这些是造成伊斯兰和西方冲突的根本因素。

亚洲：中国和美国

多文明的大杂烩。亚洲，特别是东亚的经济变化是20世纪后半叶世界上最重要的事态发展之一。至20世纪90年代，东亚经济的发展令很多人感到欣喜，他们认为东亚和整个环太平洋地区在持续扩大的商业网络中已经联系在一起，它将确保国家间的和平与协调。这种乐观态度是基于一种非常可疑的假设，即：商业来往从来都是维持和平的力量。但情况并非如此。经济增长改变了国家和地区间的均势，造成了国家内部和国家间的政治不稳定。经济交往可以使人们相互接触，但不能使他们达成协议。在历史上，它往往使各国人民更深地认识到他们之间的不同，令他们彼此害怕。国家之间的贸易不仅带来了好处，而且也造成了冲突。如果过去的经验靠得住，那么亚洲的经济成就将为其带来政治阴影，即不稳定和冲突。

亚洲的经济发展和亚洲社会日益增长的自信，至少从三个方面扰乱了国际政治。首先，经济发展使得亚洲国家能够增强其军事能力，给这些国家未来的关系带来不稳定性，使冷战中被抑制的问题和矛盾显现出来，从而增加在这一地区出现冲突和不稳定局面的可能性。第二，经济发展加深了亚洲社会和西方之间，主要是与美国之间的冲突的强度，并增强了亚洲社会在斗争中取胜的能力。第三，中国这个亚洲最大国家的经济增长会扩大其在该地区的影响，以及恢复其在东亚传统霸权的可能性，迫使其他国家要么“搭车”和适应这一发展，要么“用均势来平衡”和试图遏制中国的影响。

在过去西方占支配地位的几个世纪中，能够称为国际关系的不过是在西方主要国家间进行的西方游戏，在某种程度上另一些国家也加入其中，首先是俄罗斯于18世纪加入进来，后来是日本于20世纪加入进来。欧洲是大国冲突和合作的主要场所，即使在冷战期间，超级大国对抗的主要战线也是在欧洲的中心地带。冷战后的所谓国际关系也会有一个主要区域，那便是亚洲，尤其是东亚。亚洲是多种文明的大

杂烩。仅东亚就包含属于六种文明的不同社会——日本文明、中华文明、东正教文明、佛教文明、穆斯林文明和西方文明——南亚还增加了印度教文明。四种文明的核心国家——日本、中国、俄罗斯和美国——是东亚舞台上的主角；南亚还要加上印度；印度尼西亚是一个正在兴起的穆斯林国家。此外，东亚还包括几个经济影响日益增强的中等国家和地区，如韩国、中国台湾、马来西亚和有巨大潜力的越南。上述因素造成了国际关系模式的高度复杂化，它在很多方面可与18—19世纪欧洲国家之间的关系相比，充满了标志着多极化形势的流动性和不确定性。

东亚多种力量、多种文明并存的特点使其不同于西欧，经济和政治差异又扩大了它们之间的差别。西欧所有的国家都有稳定的民主制，它们实行市场经济，经济发展处于高水平。20世纪90年代中期，东亚包含一个稳定的民主国家，几个新的不稳定的民主国家，以及世界上尚存的五个共产党国家中的四个，此外还有军人政府、个人专制和一党独裁制。东亚国家的经济发展水平，从日本和新加坡到越南和朝鲜各不相同。尽管东亚总的发展趋势是市场化和经济开放，但仍存在着各种各样的经济制度，既有朝鲜的指令性经济，有国家控制和私有企业并存的混合经济，也有香港地区的自由放任经济。

除了中国的霸权在历史上有时曾给该地区带来暂时的秩序外，在东亚从未存在过西欧有过的国际社会（按照英国人的概念）。（注17）20世纪末，欧洲被高度密集的国际机构复合体联系在了一起，这些机构有：欧洲联盟、北约、西欧联盟、欧洲理事会、欧洲安全与合作组织，等等。除了东南亚国家联盟外，东亚并没有类似的组织，而该联盟不包括任何主要国家，它一般避免涉及安全问题，而且刚刚开始向经济一体化的初始形式发展。20世纪90年代，出现了将大多数环太平洋国家纳入其中的、更为广泛的组织——亚洲太平洋经济合作组织，但它是一个比东盟更松散的论坛。此外便没有把亚洲主要国家联系在一起的其他重要多边机构了。

同样与西欧形成对照的是，在东亚国家中存在着许多孕育着冲突的种子。两个被广泛确认的危险点包括两个朝鲜和“两个中国”，它们均是冷战的遗产。然而，意识形态分歧的重要性正在下降，至1995年，“两个中国”之间的关系有了重大进展，两个朝鲜之间的关系也开始发展。朝鲜人打朝鲜人的可能性尽管存在，但是不大；中国人打中国人的可能性稍大，但也有限，除非台湾人放弃自己的中国身份，正式成立独立的“台湾共和国”。正如一份中国军方文件赞同地引用的一句俗语所说：“自家人不打自家人。”（注18）虽然在两个朝鲜或者“两个中国”之间发生暴力冲突仍然是可能的，但是它们之间的文化共性最终大概会消除这种可能性。

在东亚，反映了往日敌对关系和新经济关系的其他可能的冲突，补充和取代了冷战时期遗留下来的冲突。20世纪90年代初对东亚安全关系所作的分析，通常把东亚说成“危险的邻居”、“准备就绪的对手”、一个“进行着几场冷战”的地区，正“倒退着”走向充满战争和动荡的“未来”。（注19）与西欧不同，20世纪90年代的东亚有着未解决的领土争端，其中最重要的有俄罗斯和日本的北方岛屿争端；中国、越南和菲律宾，潜在的还有东南亚的其他国家，在南中国海问题上的争端。以中国为一方，以俄罗斯和印度为另一方的边境分歧在20世纪90年代中期有所缓解，但如果中国对蒙古提出主权要求，争端会再次出现。暴动和脱离主义运动在棉兰老岛、东帝汶、西藏、南泰国和缅甸都存在着，并且大多得到了外国的支持。此外，尽管20世纪90年代中期在东亚存在着国家间的和平，但是在此之前的50年间在朝鲜和越南发生了重大战争，而且亚洲的主要大国中国，曾经同美国人和它几乎所有的邻居，包括韩国人、越南人、国民党中国人和俄罗斯人打过仗。1993年，中国军方在一份分析报告中确认了八个威胁到中国军事安全的地区热点，中共中央军事委员会将东亚安全的形势总结为“非常严峻”。在经历了几个世纪的冲突之后，西欧获得了和平，战争已变得不可设想。但东亚的情况却不是如此，正如艾伦·弗里德伯格所指出的，欧洲的过去可能就是亚洲的未来。（注20）

经济的推动、领土争端、复活了的对抗以及政治动荡，促使东亚的军费预算和军事能力在20世纪80年代和90年代大幅度上升。利用新近获得的财富，以及在多数情况下受过良好教育的人口，东亚国家得以用规模较小但更专业化、技术更先进的军队取代了人数众多、装备落后的“农民”军队。由于对美国在东亚承担义务的范围日益担忧，各国的目标是在军事上依靠自己的力量。尽管东亚国家继续从欧洲、美国和苏联进口大量武器，但它们更倾向于进口技术以便使自己能够在国内生产先进飞机、导弹和电子设备。日本和中华文明范围内的一些国家及地区——中国大陆、中国台湾、新加坡和韩国——拥有日益先进的军事工业。鉴于东亚沿海的地理状况，它们将重点放在发展远距离投放兵力的能力和空军、海军能力上。结果是，以前不具备相互作战军事能力的国家，越来越能够这样做了。这些国家的军事建设透明度极低，因而造成了更多的猜疑和不确定性。（注21）在权力关系不断变化的形势下，各国政府都有必要并且有理由自问：“十年之后谁将是我的敌人，谁（如果有的话）将是我的朋友？”

亚洲—美国冷战。20世纪80年代末和90年代初，除越南外，美国和亚洲国家的关系越来越变为对抗性的，美国在这些争执中取胜的能力日益下降。这一倾向在东亚主要国家中体现得尤为明显，美国与中国、日本的关系都朝着这一方向发展。美国人为一方，中国人和日本人为另一方；都声称在他们之间进行着冷战。（注22）这些同时发展的趋势始于布什执政时期，在克林顿任内速度加快。至20世纪90年代中期，美国与亚洲两个主要国家的关系，在最好的情况下也只能表述为“紧张”，而且似乎看不到变得更好的前景9.3。

20世纪90年代初，日美关系由于在许多问题上的争议而变得日益紧张，这些问题包括：日本在海湾战争中的作用、美国在日本的驻军、日本对美国针对中国和其他国家的人权政策的态度、日本参与维和行动，以及最重要的经济关系，特别是贸易问题。贸易战已成为平常的话题。（注23）美国官员，特别是克林顿政府的官员，要求日本

作出越来越多的让步；日本官员则日益强硬地抵制这些要求。与以往的争端相比较，当前的每一个贸易争端都更尖锐，也更难以解决。如1994年3月，克林顿总统签署了一项使自己有权对日本实行更严厉的贸易制裁的命令，这一举动不仅遭到了日本的抗议，而且遭到了世界主要贸易组织关税及贸易总协定的负责人的反对。不久，日本作出了反应，对美国的政策进行了“恶毒的”攻击。此后，美国很快“正式谴责日本”在提供政府合同时歧视美国公司。1995年春，克林顿政府威胁要对日本的豪华轿车征收100%的关税，其后仅仅在制裁即将生效之前才达成了扭转这一局面的协议。在美日两国之间，显然发生了非常类似贸易战的行动。至90年代中期，相互的恶言恶语达到了顶点，致使日本政界要人开始对美国在日本的驻军提出质疑。

在这些年中，两国公众彼此都变得越来越不满。1985年，87%的美国公众表示他们对日本的态度总体上是友好的。1990年，这一数字下降到67%；至1993年，只有50%的美国人表示喜欢日本，几乎三分之二的人说他们尽可能少买日本产品。1985年，73%的日本人认为日美关系是友好的；1993年，64%的人认为日美关系是不友好的。1991年是公众舆论跳出冷战模式而变化的关键转折点。该年，两国在看待对方时都排除了苏联的因素。美国人第一次将日本排在苏联之前作为对美国安全构成威胁的国家，日本人也第一次将美国排在苏联之前作为对日本安全构成威胁的国家。（注24）

公众态度的变化与精英观念的变化是一致的。在美国，出现了一个由学术界、知识分子和政治修正主义者组成的重要集团，他们强调美日两国在文化和结构上存在着差异，美国在处理与日本的经济问题时需要采取更强硬的态度。日本在美国传播媒介、非小说文学出版物和流行小说中的形象变得越来越坏。在日本，情况也是如此。日本的新一代政治领导人，没有体验过美国在第二次世界大战中的力量和它在战后的善行，他们为日本的经济成就感到骄傲，非常愿意以前辈未曾使用过的方式来抵制美国的要求。日本的“抵制派”与美国的“修正

派”是对等的，两个国家的候选人都发现，在影响日美关系的问题上提倡强硬路线能够得到选民的支持。

20世纪80年代末和90年代初，美国与中国的关系变得越来越具对抗性。邓小平于1991年9月说，两个国家的冲突构成了“一场新的冷战”，这句话曾被中国新闻界反复引用。1995年8月，政府新闻机构宣称：中美关系处于1979年两国建交以来的最低点。中国官员经常谴责所谓的美国对中国事物的干涉。1992年，中国政府的一份内部文件说：“我们必须指出，美国自成为唯一的超级大国以来，为了建立新的霸权和强权政治，一直在到处插手，但是它的力量在相对削弱，因而力不从心。”江泽民主席于1995年8月说：“西方的敌对势力，一刻也没有放弃西化和‘分裂’我们国家的阴谋企图。”9.4至1995年，据说在中国领导人和学者之间存在着一种广泛的看法：美国正企图“在领土上分裂中国，在政治上颠覆中国，在战略上遏制中国，在经济上挫败中国”。（注25）

所有这些指控都是有证据的。美国允许台湾的李登辉“总统”访问美国，向台湾出售了150架F—16战斗机，称西藏为“被占领的主权领土”，谴责中国侵犯人权，否决北京举办2000年奥运会，与越南关系正常化，指责中国向伊朗出售化学武器部件，因中国向巴基斯坦出售导弹装置而对中国进行贸易制裁，威胁在经济问题上对中国实行进一步制裁，同时阻止中国加入世界贸易组织。双方都指责对方不守信用：在美国人看来，中国违反了就导弹出口、知识产权和使用劳改犯达成的协议；在中国看来，美国允许李登辉“总统”访问美国，向台湾出售先进战斗机，是违反了中美协议。

在中国，对美国持对抗观点的最重要的集团是军人。很明显，他们经常向政府施加压力，要求政府对美国采取强硬立场。1993年6月，据说有100位中国将军联名给邓小平写信，抱怨政府对美国采取“被动”的政策，未能抵制美国“讹诈”中国的行为。同年秋天，一份中国政府的绝密文件概括了军方对抗美国的理由：“由于存在中国和

美国长期以来因意识形态、社会制度和对外政策的不同而导致的冲突，根本改善中美关系是不可能的。”既然美国人认为，东亚将成为“世界经济的中心……美国就不可能容忍在东亚存在一个强有力的对手。”（注26）至90年代中期，中国的官员和各机构都照例把美国描述为敌对势力。

中美的日益对抗，部分是受两国国内政治的驱使。如同与日本的关系一样，美国国内的观点是有分歧的。很多重要人物认为，应当与中国发展建设性的接触，扩大经济往来，将中国纳入所谓的国际社会；另外一些人则强调中国对美国利益的潜在威胁，认为同中国的和解举动产生了负面后果，主张采取强硬的遏制政策。1993年，美国公众将中国列为仅次于伊朗的对美国构成最大威胁的国家。美国政界经常作出象征性的姿态，诸如允许李登辉访问康奈尔大学、克林顿会见达赖喇嘛。这些举动激怒了中国，并致使美国政府为了经济利益而牺牲对人权问题的考虑，比如在延长中国最惠国待遇问题上的做法。在中国方面，政府需要树立一个新的敌人，以提高它对国内民族主义的吸引力和使其政权合法化。

在10年里，美国与日本和中国的关系就这样“恶化”了。亚洲和美国关系的这一变化是如此广泛，包含了如此众多不同的问题领域，似乎不可能把其原因仅仅归结于个别的利益冲突。例如一方面的汽车零件、照相机销售或者军事基地问题，另一方面的关押持不同政见者、武器销售、知识产权问题。此外，美国如果任其与亚洲两个主要国家的关系同时变得更紧张，显然于其国家利益不利。按照外交和强权政治的基本原则，美国应当利用两者中的一方去反对另一方，或者至少在与一方的冲突加剧之时，设法改善与另一方的关系。但是美国并没有这样做。还有更多的因素在起作用，它们加剧了亚洲和美国之间的冲突，使得解决这些关系中的单个问题变得更为困难。造成这一普遍现象的是一些普遍的原因。

首先，亚洲社会和美国的相互作用在加强，其形式是扩大交流、

贸易、投资和相互了解，这增加了它们之间可能和已经发生的利益冲突的问题和项目。相互作用的增强使双方社会都感到对方的行为和信仰对自己构成了威胁，而以前由于距离遥远似乎是无害的。其次，20世纪50年代，为了应付来自苏联的威胁，美日签订了共同安全条约。70年代，苏联力量的增长导致美国和中国于1979年建立了外交关系，并为促进其共同利益建立了特殊的合作关系，以抵消来自苏联的威胁。冷战的结束消除了美国和亚洲国家之间压倒一切的共同利益，结果使得存在重大利益冲突的其他问题凸显出来。第三，东亚国家的经济发展全面改变了它们和美国之间的均势。正如我们所看到的，亚洲国家越来越坚信其价值观和体制的效力，并自认其文化比西方的文化优越。另一方面，美国人倾向于认为，特别是在他们取得冷战的胜利后认为，他们的价值观和体制是普遍适用的，他们仍有力量左右亚洲社会的内外政策。

国际环境的变化使亚洲文明和美国文明之间根本的文化差异显现出来。在最广泛的层面上，盛行于众多亚洲社会的儒家精神强调这样一些价值观：权威，等级制度，个人权利和利益居次要地位，一致的重要性，避免正面冲突，“保全面子”，以及总的说来，国家高于社会，社会高于个人。此外，亚洲人倾向于以百年和千年为单位来计算其社会的演进，把扩大长远利益放在首位。这些态度与美国人信念的首要内容形成了对照，即自由、平等、民主和个人主义，以及美国人倾向于不信任政府，反对权威，赞成制衡，鼓励竞争，崇尚人权，倾向于忘记过去，忽视未来，集中精力尽可能扩大眼前的利益。冲突的根源是社会和文化方面的根本差异。

这些差异给美国与亚洲主要国家的关系带来了特殊的后果。外交家们竭力解决美国和日本在经济问题上的冲突，尤其是日本的贸易顺差以及对美国产品和投资的抵制问题。美日贸易谈判具有冷战时期美苏武器控制谈判的许多特点。至1995年止，美日贸易谈判取得的结果比后者还要少，原因在于这些冲突是源于两国的根本差异，特别是日

本经济在主要工业化国家中的独特性。日本的制成品进口只占其国民生产总值的3.1%，而在其他主要工业化国家中平均占7.4%。外国直接投资占日本国内生产总值的不足0.7%，相比之下却占美国的28.6%，欧洲的38.5%。20世纪90年代初，在工业化大国中只有日本的预算出现盈余。（注27）

总体说来，日本经济并未按照西方经济学指示的普遍规律发展。20世纪80年代，西方经济学家简单地认为美元贬值能减少日本的贸易顺差，但此法并不灵验。1985年的广场饭店协议调整了美国对欧洲的贸易逆差，然而在解决对日本贸易逆差问题上却收效甚微。当日元增值到与美元的比率低于100：1时，日本贸易仍保持着高顺差，甚至还有所增长。因此，日本同时保持了货币坚挺和贸易顺差。西方经济思想假定在失业和通货膨胀之间存在着替代关系，当失业率大大低于5%时，就会导致通货膨胀的压力。然而，日本多年来的平均失业率不足3%，其平均通货膨胀率仅为1.5%。至90年代，美国和日本的经济学家都开始认识到两国经济制度的基本差异，并使之理论化。一份谨慎的研究报告总结道：日本制成品进口水平低的特有现象，“不能用标准的经济因素来解释”。另一位分析家说：“不论西方人作何预测，日本的经济发展没有遵循西方的逻辑，原因很简单，因为它不是西方自由市场经济。日本人……创造了一种经济类型，它的运行方式超出了西方观察家的预测能力。”（注28）

那么，怎样解释日本经济的独特性呢？在主要工业化国家中，日本经济是独一无二的，因为日本社会是独一无二的非西方社会。日本的社会和文化与西方的，特别是美国的社会和文化不同。这些差异在所有严肃的日美比较分析中都被突出出来。（注29）日美经济问题的解决，取决于一方或双方经济性质的根本变化，而这一变化又取决于一国或两国社会和文化的根本变化。这样的变化不是不可能的。社会和文化是会发生变化的。它可能是重大破坏性事件的结果：德国和日本在第二次世界大战中的彻底失败，使得世界上两个军国主义最严重

的国家变成了两个最提倡和平主义的国家。但是，不论美国还是日本似乎都不可能在经济上彻底打垮对方。经济发展也能深刻地改变一个国家的社会结构和文化，如同20世纪50年代初至70年代末在西班牙所发生的那样。经济上的富裕或许能够使日本变成一个更像美国的消费取向的社会。20世纪80年代末，日本和美国的人民都认为自己的国家应当更像对方。美日“结构性障碍协议”的签订就是为了以有限的方式促进这种趋同。这一尝试和类似的努力都失败了，这就证明经济上的差异是深深植根于两个社会的文化之中的。

美国和亚洲的冲突源于文化差异，冲突的结果则反映了美国和亚洲实力关系的变化。美国在这些争执中取得了一些胜利，但发展趋势是于亚洲有利的，同时力量的变化又进一步加剧了冲突。美国希望亚洲国家政府承认它是“国际社会”的领袖，并默许在其社会中采取西方的原则和价值观。而另一方面，正如美国助理国务卿温斯顿·洛德所言：“亚洲国家日益认识到其取得的成就并为之骄傲”，它们希望被平等对待，倾向于把美国看作“一个国际保姆，如果还算不上恶霸的话”。然而，美国文化的内在律令迫使它在国际事务中至少扮演一个保姆的角色，如果不是一个恶霸的话。结果是美国与亚洲的期望变得越来越不一致。在广泛的问题上。日本和其他亚洲领袖学会了对其美国对手说“不”，有时还会用彬彬有礼的亚洲方式说“走开”。亚美关系象征性的转折点，可能是一位日本高级官员所说的美日关系的“第一次大撞车”，即1994年2月，日本首相细川护熙坚决地拒绝了克林顿总统提出的规定日本进口美国制成品指标的要求。另一位日本官员评论说：“即使是在一年前，我们都不可能想象会发生这种事情。”一年之后，日本外相强调了这一变化，指出在国家和地区展开经济竞争的时代，日本的国家利益远比作为西方成员的“身份”重要。（注30）

美国20世纪90年代的亚洲政策，反映了美国对均势变化的逐渐适应。

首先，美国在事实上承认它缺乏对亚洲国家施加压力的意志或者

能力的情况下，将遇到冲突的问题领域和它可能具有影响力的其他领域分离开来。尽管克林顿曾宣称人权是美国对华外交政策中优先考虑的问题，但是1994年他在美国商界、台湾和来自其他方面的压力下，使人权问题和经济问题脱钩，放弃了把延长最惠国待遇作为手段来影响中国对持不同政见者做法的努力。同样，美国政府把它可能施加影响的对日安全政策，明确地同它与日本冲突最激烈的贸易和其他经济问题分离开来。就这样，美国放弃了它能够用来促进中国人权和促使日本作出贸易让步的武器。

第二，美国一贯追求与亚洲国家实行预期互惠的方针，它在作出让步时，期望这些让步能够导致亚洲国家作出类似让步，并经常以有必要同亚洲国家保持“建设性接触”或“对话”为由为此方针辩护。但是，亚洲国家往往将这种让步视为美国软弱的迹象，因此可能进一步拒绝美国的要求。这一模式在与中国的交往中尤为明显。由于美国人喜欢将“友好”关系等同于“好”关系，因而在与亚洲社会的竞争中处于相当的劣势，因为后者把“好”关系等同于能为它们带来胜利的关系。对于亚洲人来说，美国的让步不应给予回报，而应当加以利用。

第三，在反复出现的美日贸易冲突中形成了一种模式：美国在贸易问题上对日本提出要求，并威胁说，如果要求得不到满足就实行制裁。接着就是无休止的谈判，然后双方在制裁生效之前的最后一刻宣布达成协议。协议的措辞通常是模棱两可的，因而美国可以宣布在原则上取得了胜利，日本则可根据自己的意愿执行或者不执行协议。于是一切照旧进行。与中国的冲突也大体如此。中国勉强地同意了在人权、知识产权和核扩散问题上的广泛的原则声明，但是对声明的解释却与美国极为不同，并且继续执行它以往的政策。

这些文化上的差异，以及亚洲和美国之间力量对比的变化，促使各亚洲社会在与美国发生冲突时互相支持。例如，在1994年，“从澳大利亚、马来西亚到韩国”，实际上所有的亚洲国家都站在日本一边，抵制美国规定日本进口数额指标的要求。与此同时，在中国的最

惠国待遇问题上，也出现了亚洲国家团结起来支持中国的情况。日本首相细川护熙带头争辩说，西方的人权观念不能“盲目地”照搬到亚洲；新加坡的李光耀则警告道：如果美国对中国施加压力，“美国将发现自己在太平洋地区受到孤立”。（注31）团结的另一个表现是：亚洲、非洲和其他国家不顾西方的反对而站在日本一边，支持日本在任的世界卫生组织的领导人当选连任，而日本又反对美国提出的候选人——墨西哥前总统卡洛斯·萨利纳斯，而推举一位韩国人做世界贸易组织的领导。记录无可争议地表明，到20世纪90年代，在泛太平洋的问题上，所有东亚国家都认为，它们与其他东亚国家要比与美国有更多的共同点。

冷战的结束、亚洲和美国之间日益扩大的相互作用，以及美国实力的相对下降，使美国和日本及其他亚洲社会之间的文化冲突凸显出来，并使后者有能力抵制美国的压力。中国的崛起对美国形成了更根本的挑战。美国和中国之间的冲突较之美日冲突范围更广泛，包括经济、人权、西藏、台湾、南中国海和武器扩散问题。美国和中国几乎在所有重大政策问题上都没有共同的目标，两国的分歧是全面的。同美日冲突一样，美中冲突在很大程度上是基于两个社会的文化差异，但也涉及权力的根本问题。中国不愿接受美国在世界上的领导地位或霸权；美国也不愿接受中国在亚洲的领导地位或霸权。二百多年来，美国一直试图阻止在欧洲出现一个占绝对主导地位的大国。从美国对中国实行“门户开放”政策以来的将近一百年的时间里9.5，美国在东亚也试图这样做。为了达到以上目的，美国同德意志帝国、纳粹德国、日本帝国、苏联和共产党中国打了两次世界大战和一场冷战。美国的这一利益仍然存在，并得到里根和布什总统的重申。中国作为东亚占主导地位的地区大国的状况如果继续下去，将对美国的核心利益构成威胁。美国与中国冲突的潜在原因，是两国在东亚未来均势问题上的根本分歧。

中国霸权：均势还是搭车。由于东亚拥有6种文明，18个国家，

经济快速增长，各国在政治、经济和社会领域里存在着重大的差异，它可能在21世纪初出现几种类型的国际关系中的任何一种。可以设想，在该地区大多数主要和中等水平的国家中，可能出现一组非常复杂的合作和冲突关系；或者在中国、日本、美国和俄罗斯，可能还有印度之间形成相互平衡和竞争的一强多极的国际体系。另一种可能性是，东亚政治为中国和日本或中国和美国两极之间持久的对抗所主宰，其他国家或者与一方结盟，或者采取不结盟政策。还可以设想，东亚政治可能回到传统的单极模式，以中国为中心形成权力等级。如果中国在21世纪能保持高速的经济增长，在邓小平以后的时代保持统一，不因争夺继承权的斗争而瘫痪，那么它可能争取实现这最后一种可能。中国是否能够成功，将取决于其他国家在东亚权力政治斗争中的反应。

中国的历史、文化、传统、规模、经济活力和自我形象，都驱使它在东亚寻求一种霸权地位。这个目标是中国经济迅速发展的自然结果。所有其他大国英国、法国、德国、日本、美国和苏联，在经历高速工业化和经济增长的同时或在紧随其后的年代里，都进行了对外扩张、自我伸张和实行帝国主义。没有理由认为，中国在经济和军事实力增强后不会采取同样的做法。两千年来，中国曾一直是东亚的杰出大国。现在，中国人越来越明确地表示他们想恢复这个历史地位，结束屈辱与屈从于西方和日本的漫长世纪，这个世纪是以1842年英国强加给中国的南京条约为开端的。

20世纪80年代末，中国开始将其不断增长的经济资源转化为军事力量和政治影响。如果它的经济发展持续下去，这种转化将会具有很大的规模。根据官方数字，中国的军事开支在80年代的大部分时期都在下降。然而，在1988至1993年间，中国的军事开支按当前价格计算翻了一番，按不变价格计算实际增加了50%，并计划于1995年再增长21%。按官方汇率估算，中国1993年的军费开支约为220亿—370亿美元，按购买力平价计算则达到了900亿美元。80年代末，中

国重新设计了它的军事战略，从打防御苏联入侵的大仗转变为以远距离投放兵力为重点的区域性战略。与这种转变相适应，中国开始发展海军力量，购置现代化的远程作战飞机，发展空中加油能力，并决定购买一艘航空母舰。中国还与俄罗斯建立了互惠的武器购买关系。

中国正在成为东亚的支配国家。东亚的经济发展变得越来越面向中国，得到了大陆和其他三个华语国家和地区经济高速发展的支持，以及海外华人在泰国、马来西亚、印度尼西亚和菲律宾经济发展中所起的中心作用的支持。中国对南中国海提出越来越强烈的主权要求：在帕拉塞尔群岛（西沙群岛）建设军事基地，1988年与越南为争夺几个岛屿的归属权而开战，在菲律宾近旁的米斯奇夫礁（美济礁）驻军，对毗连印度尼西亚纳图纳岛的天然气田提出主权要求。中国还结束了对美国在东亚驻军的低调支持，开始积极地加以反对。同样，虽然冷战期间中国曾暗地里主张日本加强军事力量，但冷战后却对日本的军事建设表示了日益严重的关切。在按照传统的区域霸权方式行事时，中国在尽量减少其获得地区军事优势的障碍。

除个别例外（如在南中国海），中国在东亚的霸权不大可能以直接付诸武力的方式扩大其对领土的控制。然而这可能意味着，中国希望其他东亚国家在不同程度上做以下某些或者全部事情：

●支持中国的领土完整和中国对西藏和新疆的控制，以及香港地区和台湾地区回归大陆。

●默认中国对南中国海，或许还有对蒙古的领土主权。

●当中国与西方在经济、人权、武器扩散和其他问题上发生冲突时普遍支持中国。

●接受中国在该地区的军事优势地位，不发展可能对这种优势地位构成威胁的核武器或常规力量。

•采取与中国利益一致的和有益于中国经济发展的贸易和投资政策。

•在处理地区问题时听从中国的领导。

•对来自中国的移民普遍开放。

•制止或镇压其国内反对中国和反对华人的运动。

•尊重华人在其社会中的权利，包括保持与其亲属和中国故乡紧密联系的权利。

•不与其他大国建立军事联盟或进行反对中国的合作。

•提倡使用汉语普通话，将其作为在东亚进行广泛交流的语言工具，补充并最终取代英语的作用。

分析家们将中国的崛起和威廉一世的德国作为支配国家在19世纪末欧洲的崛起作了比较。新的大国的崛起通常会造成极度的不稳定，如果出现这种情况，中国作为一个重要大国的崛起，在第二个千年的后半期将会令任何一个可比的现象相形见绌。李光耀于1994年说："中国参与世界地位重组的规模，使得世界必须在30或40年的时间内找到一种新的平衡。假装中国不过是另一个大的参与者是不可能的，它是人类历史上最大的参与者。"（注32）如果中国的经济发展再持续10年（似乎是可能的），如果中国在权力交接期能够保持统一（似乎是可能的），那么东亚国家和整个世界就必须对人类历史上这个最大参与者越来越强的自我伸张作出反应。

广义地讲，对于新的大国的崛起，各国可作出一种方法或者两种方法相结合的反应。它们可以独自或与其他国家结成联盟，通过用均势来平衡和遏制中国，以及在必要的情况下通过战争打败它，来保证自身的安全。另一种反应是，各国可以尝试搭乘这个新崛起的大国的车，适应它，在与它的关系中处于次要的或从属的地位，以期它们的

核心利益得到保护。或者，各国可以尝试某种均势和搭车相结合的方法，但是，这将导致它与新兴大国对抗和无以自保的双重危险。根据西方国际关系理论，用均势来平衡通常是更理想的选择，而且事实上也比搭车被更频繁地采用。正如斯蒂芬·沃尔特所言：

> 一般说来，各国在对自己的目的深思熟虑之后都倾向于采取均势策略。搭车之所以危险，是因为它需要信任：一国支持一个占主导地位的大国，往往寄希望于它能保持善意。如果主导大国是一个侵略性国家，用均势来平衡比较保险。此外，与较弱的一方结盟，能够增进一个国家在合作中的影响，因为较弱的一方更需要支持。[（注33）]

沃尔特对西南亚联盟形成的分析表明，各国几乎总是采取均势策略来反对外来威胁。人们也普遍假定，在欧洲现代历史的大部分时期，均势是一种标准的行为方式。一些国家重组联盟以用均势来平衡和遏制它们所看到的（西班牙国王）腓力二世、（法国国王）路易十四、（普鲁士）腓特烈大帝、拿破仑、德意志皇帝和希特勒构成的威胁。然而沃尔特又承认，在“某些情况下”，各国可能选择搭车，而且正如兰德尔·施韦勒所指出的，持修正态度的国家可能采取搭车的策略对待兴起中的国家，因为它们不满现状，希望从现状改变中得到好处。[（注34）]此外，正如沃尔特所言，搭车确实需要在一定程度上相信这个力量更强大的国家不怀恶意。

在用均势来平衡一个国家的力量时，各国可以扮演主要的角色。也可扮演次要的角色。首先，国家A可以与国家C和国家D结成联盟，用均势来平衡它确认的潜在对手国家B的力量，或者发展自己的军事力量和其他力量（这有可能导致军备竞赛），或者结合使用这些手段。在此情况下，国家A和国家B互为主要平衡力量。其次，国家A并未将任何国家视为直接的对手，但是它可能从促进国家B和国家C的均势中得到好处，因为，如果这两者中的任何一个变得过于强大都会对国家A构成威胁。在此情况下，国家A对国家B和国家C都是次要的平

衡力量，而后两者可能互为主要的平衡力量。

如果中国作为一个霸权国家开始在东亚出现，各国会作何反应？毫无疑问，反应将会是极不相同的。既然中国已将美国确定为主要敌人，美国的主要倾向将是作为一个主要平衡者来防止中国的霸权。扮演这样的角色可能与美国防止任何一个国家在欧洲或亚洲占主导地位的传统关切是一致的。这个目标在欧洲已不再适用，但是它可能仍适用于亚洲。一个在文化、政治和经济上与美国紧密联系在一起的松散的西欧联盟，不会对美国的安全构成威胁，但是一个统一的、强大的和自我伸张的中国可能构成这种威胁。在必要时进行战争以阻止中国在东亚的霸权，是否符合美国的利益？如果中国的经济继续发展，这可能是21世纪初美国政策制定者面临的唯一最严峻的安全问题。如果美国确实想阻止中国在亚洲占主导地位，它就需要根据这一目标改变与日本的结盟方向，与其他亚洲国家发展紧密的军事联系，加强在亚洲的驻军及能够用于亚洲的军事力量。如果美国不想与中国的霸权抗衡，它就需要放弃自己的普世主义，学会与中国的霸权相处，心甘情愿地眼见自己决定太平洋遥远的另一端的事务的能力显著下降。但这两种做法都会有巨大的代价和危险。然而，最大的危险乃是美国将不作明确的选择，在未经认真考虑它的做法是否符合自己的国家利益，并在没有作好有效进行战争准备的情况下，便卷入一场与中国的战争。

从理论上讲，美国可以采取扮演次要平衡角色的办法来遏制中国，如果其他大国能够起用均势来平衡中国的主要作用。可以想象的唯一可能就是日本，而且需要日本的政策发生重大的变化：加紧重新武装，获得核武器，在争取亚洲其他国家的支持方面与中国展开积极的竞争。日本可能愿意参加美国领导下的反华联盟，尽管连这一点也不能肯定，但它不大可能成为中国的主要平衡者。此外，美国并未表现出扮演次要平衡角色的兴趣和能力。在拿破仑时代，作为一个新的小国家，美国曾试图扮演这样的角色，结果是与英国和法国都打了

仗。在20世纪上半叶，美国只作了微不足道的努力来促进欧洲和亚洲各国之间的均势，结果参与了为恢复被打破的均势而进行的世界大战。冷战期间，美国别无选择地成为苏联的主要平衡者。作为一个大国，美国从此再也没有成为一个次要的平衡者。充当一个次要的平衡者意味着扮演一个微妙的、灵活的、模棱两可的甚至是不真诚的角色。它可能意味着从支持一方变为支持另一方，拒绝支持或反对根据美国的价值观念在道义上是正确的国家，或者支持一个在道义上是错误的国家。即使日本确实成为中国在亚洲的主要平衡者，美国是否有能力支持这种平衡仍然是个问题。美国更有能力动员起来直接对付一个现存的威胁，而不是去用均势来平衡两个潜在的威胁。最后，亚洲国家中存在的搭车倾向可能阻碍美国作为次要平衡力量所作的一切努力。

搭车取决于信任的程度，这要看以下的三个方面。第一，搭车更有可能发生在属于同一文明或者拥有文化共性的国家之间，而不是在缺乏任何文化共性的国家之间。第二，信任的程度可能根据背景而不同。当与其他男孩子对抗时，一个小男孩往往服从哥哥的旨意；但是当他们兄弟俩在家时，他就不那么信任他的哥哥。因此，不同文明的国家之间更为频繁的相互作用，会进一步促进同一文明内部的搭车现象。第三，搭车和制衡倾向会由于文明的不同而各异，因为其成员之间的信任程度有所不同。例如，在中东普遍采用均势方法，可能反映了阿拉伯文化和其他中东文化中众所周知的低信任度。

除了这些影响外，对于权力分配的期望和偏好也会影响搭车或均势倾向。欧洲各社会经历了一个绝对君主制的阶段，但避免了亚洲国家历史上特有的持续的官僚帝国或“东方专制国家”的出现。封建主义为多元论以及某种权力分散是自然的和令人向往的假设提供了基础。于是，在国际层次上，均势也被认为是自然的和令人向往的，政治家的责任就是维护和保持它。因此，当均衡受到威胁之时，就需要用平衡行动去恢复它。简而言之，国际社会的欧洲模式反映了欧洲国家内

部的社会模式。

与此相反，亚洲的官僚帝国没有给社会或政治多元化和分权留有余地。与欧洲的情况相比，在中国，搭车似乎远比均势重要。卢西恩·佩伊注意到，20世纪20年代，“军阀们首先想要了解与强者站在一起能够得到什么，只有这时他们才可能探讨与弱者结盟可能得到的回报……对于中国的军阀来说，自治并不像传统的欧洲均势理论所认为的那样是终极价值，确切地说，他们的决定是基于与实力相联系的考虑。”艾弗里·戈尔茨坦指出：1949—1966年，当权威结构相对明确之时，搭车便成为共产党中国的政治特点。然而，当文化大革命造成近乎无政府状态和权威变化无常并威胁到政治家的生存时，均势行为便开始占上风。（注35）1978年以后较明确的权威结构的恢复，大概又使搭车成为占上风的政治行为模式。

历史上，中国人并未明确地区分国内和国外事务。他们“头脑中的世界秩序不过是中国国内秩序的必然结果，因此是中国文明认同的一种延伸”，他们假定这种认同“能够在正常的宇宙秩序这个更大的可扩展的同心圆中再现自身”。或者，像罗德里克·麦克法夸尔所表述的：“中国传统的世界观是儒家严谨而清晰地表达的等级社会观的反映。外国的君主和番邦应当向中央帝国朝贡：‘天无二日，国无二主’。”因此，中国人从来没有“多极，甚至也没有多边的安全观念”。在国家关系中，亚洲人一般“接受等级制”，在东亚历史上没有发生过欧洲类型的霸权战争。欧洲历史上典型的有效均势体系对于亚洲来说是陌生的。在19世纪中叶西方国家到来之前，东亚的国际关系是以中国为中心的，其他国家要么从属于北京，要么与之合作，或者不受北京控制而自治。（注36）当然，儒家的世界秩序理想从来没有完全实现过。然而，亚洲的国际政治等级制模式与欧洲的均势模式形成了强烈的反差。

由于对世界秩序持此看法，中国人在国际关系中也存在着其国内政治中的搭车倾向。这种倾向影响各国对外政策的程度，依它们的儒

教文化和在历史上与中国关系的深浅而不同。朝鲜与中国在文化上有很多共同之处，而且历史上一直倾向于中国。冷战期间新加坡视共产党中国为敌人，但是在80年代，新加坡开始改变立场，其领导人积极主张美国和其他国家承认中国权力的现实。马来西亚有大量华人，其领导人又有反西方的习性，也强烈地倾向于中国。19和20世纪，泰国通过适应欧洲和日本帝国主义保持了自己的独立，现在它对中国也表现出同样的态度，这种倾向由于它看到它的安全受到越南的潜在威胁而得到了加强。

印度尼西亚和越南是东南亚两个最倾向于用均势来平衡和遏制中国的国家。印度尼西亚是一个远离中国的穆斯林大国，但是若没有其他国家的帮助，它不可能阻止中国控制南中国海的权利要求。1995年秋，印度尼西亚和澳大利亚签署了一项安全协议，双方决定在安全遇到“敌对挑战”时相互磋商。尽管双方都否认这是一个针对中国的安排，但是它们都将中国视为敌对挑战最可能的来源。（注37）越南大体上是一个儒教文化的国家，但历史上它与中国的关系极为敌对，并于1979年与中国进行了一场短暂的战争。越南和中国都宣称对全部斯普拉特利群岛（南沙群岛）拥有主权，20世纪70年代和80年代，双方的海军时有交火。90年代初，越南的军事力量相对于中国有所下降。越南比其他任何一个东亚国家都更经常地有寻求伙伴以平衡中国的动机，加入东南亚国家联盟、1995年与美国关系正常化，便是朝这个方向迈出的两步。然而，东盟内部的分歧和该组织不情愿向中国挑战的态度，使东盟极不可能成为一个反对中国的联盟，或者为越南对抗中国提供重大支持。美国可能更愿意遏制中国，但是在90年代中期，它在反对中国控制南中国海的权利要求上能走多远尚不明朗。因此，对于越南来说，“害处最小的选择”可能是顺应中国并接受“芬兰化”，那将“伤害越南的自尊心……但是能保证生存”。（注38）

在20世纪90年代，除中国和朝鲜外，实际上所有的东亚国家都对美国继续在该地区驻军表示了支持。然而在实践中，除越南外，这些

国家都倾向于顺应中国。菲律宾关闭了美国在那里的主要的空军和海军基地，冲绳岛反对美国大量驻军的斗争也日趋激烈。1994年，泰国、马来西亚和印度尼西亚拒绝了美国在其水域停泊6艘供给舰的要求（在美国对东南亚或者西南亚进行军事干预时，这些舰只将作为提供给养的浮动基地）。顺应态度的另一个表现是，在东盟地区论坛的首次会议上，中国不把南沙群岛问题列入议事日程的要求得到了默认，中国1995年占领菲律宾附近米斯奇夫礁（美济礁）的举动并没有引起其他东盟国家的抗议。1995—1996年，亚洲国家政府对中国大陆口头上和军事上对台湾地区的威胁再次保持绝对的沉默。迈克尔·奥克森伯格对这些国家的搭车倾向作了简要的概括："在预测未来之时，亚洲国家的领导人确实对均势可能发生于中国有利的变化感到担忧，但他们现在不想与北京对抗。"而且，"他们不会参加美国讨伐中国的行动"。（注39）

中国的崛起将对日本构成重大的挑战，日本人在应当采取什么样的应付战略上将产生严重分歧。它是否应顺应中国，以承认中国的政治—军事支配地位来换取中国对日本在经济事务方面首要地位的承认？或应当赋予美日联盟新的意义和活力，把它作为用均势来平衡和遏制中国的合作核心？还是应当发展自己的军事力量，以保护自己的利益不受中国的侵犯？日本或许会尽可能长时间地避免明确地回答这些问题。

用均势来平衡和遏制中国的任何有意义的努力，其核心必定是美日军事联盟。可以设想，日本可能会缓慢地默认该联盟根据这一目的所作的调整。这样做取决于日本对以下几方面的信心：1.美国保持作为世界唯一超级大国和在世界事务中维持其积极领导作用的全面能力；2.美国承担维持在亚洲驻军和积极阻止中国扩大影响的义务；3.美国和日本能在不付出很高的资源代价、不冒很大的战争风险的前提下遏制中国。

如果美国不承担主要义务或未表现出重大决心，日本很可能会顺

应中国。历史上，日本往往与有关的支配力量结盟以寻求自身的安全，仅有20世纪30年代和40年代是例外，当时它在东亚推行单边的征服政策，结果遭到惨败。即使是在30年代参加轴心国之时，日本也是与当时在世界政治中显得最具活力的军事—意识形态力量结盟。20世纪更早些时候，日本相当有意识地加入了英日联盟，因为当时英国是世界事务中的领导力量。50年代，日本同样与世界上最强大并能够确保日本安全的美国结成了联盟。像中国一样，日本把国际政治看作是等级制的，因为其国内政治是如此。正如一位著名日本学者所指出的：

> 日本人思考本国在国际社会中的地位时，往往根据其国内模式来类推。他们倾向于把国际秩序看作日本社会内部的文化模式的外部表现，而这种模式是以垂直组织结构的相关性为特征的。日本对国际秩序的这种看法，受到了它在现代以前与中国关系（进贡制度）的长期经验的影响。

因此，日本的结盟行为“基本上是搭车而不是均势”，并且总是“与支配力量结盟”。（注40）一位在日本居住多年的西方学者说：日本人“比大多数人都会更快地向不可抗拒的力量卑躬屈膝，并与被认为在道德上占有优势者合作……也会最快地怨恨道德上软弱和正在退却的霸主滥用权力”。随着美国在亚洲作用的下降，中国成为最强大者，日本的政策也会作出相应的调整。事实上它已经开始这样做了。基肖尔·马赫布巴尼指出，中日关系中的关键问题在于“谁是老大？”答案正在变得明朗。“尽管不会有明确的声明或协议，但日本天皇选择了在1992年访问中国，当时北京在国际上仍受到相对的孤立，这是意味深长的。”（注41）

毫无疑问，日本领导人和人民心目中最理想的仍是过去几十年的模式，即处于占优势的美国的庇护之下。但是，随着美国对亚洲事务参与的减少，日本国内敦促日本“重新亚洲化”的势力将得到加强，日本将承认中国在东亚舞台上重新占据优势是不可避免的。例如，在

1994年，当被问及哪个国家是21世纪亚洲影响最大的国家时，44%的日本公众认为是中国；30%认为是美国；认为是日本的仅有16%。（注42）正如1995年日本的一位高级官员所预测的，日本将有一套顺应中国崛起的“做法”，接着他又提出了美国是否会这样做的问题。他的前一个看法似乎有理，但他对后一个问题的回答却是不明确的。

中国的霸权将减少东亚的不稳定性和冲突。它也会削弱美国和西方在那里的影响，迫使美国接受它在历史上曾经试图防止的事情：世界上的一个关键地区由另一个大国所主宰。然而，是谁，又在何种程度上对亚洲其他国家或美国的利益构成威胁，部分地取决于中国将发生的事情。经济增长会扩大军事实力和政治影响，但也会促进政治的发展和走向更开放的、多元的、可能是民主的政治形式。可以说经济增长在韩国和中国台湾起到了这个作用，然而，在那里最积极地推动民主的政治领袖都是基督教徒。

强调权威、秩序、等级制和集体高于个人的中国儒教传统，对民主化形成了障碍。但是，中国南方的经济增长，正产生出日益增大的财富、具有活力的资产阶级、政府控制之外的经济力量的积累以及迅速扩大的中产阶级。此外，中国人在贸易、投资和教育方面已深深地融入外部世界。所有这一切正在为中国走向政治多元化提供社会基础。

政治开放的先决条件通常是独裁制度中的改革分子上台执政。中国会发生这种情况吗？在新的世纪里，人们将会看到中国南方出现一些拥有政治计划的集团，如果不是在名义上，那么它们在事实上也将是政党的胚胎，而且可能会与中国台湾、中国香港和新加坡的华人建立密切的联系并得到他们的支持。如果中国南方出现了这种运动，如果改革派在北京获得了权力，那么就可能出现某种形式的政治转变。民主化可能促使政治家发出民族主义的呼吁并扩大战争的可能性，但从长远看，在中国建立一个稳定的多元制度会缓解它与其他国家的关系。

或许正像弗里德伯格所说的那样，欧洲的过去就是亚洲的未来。但更为可能的是，亚洲的过去将是亚洲的未来。亚洲要在以冲突为代价的均势或以霸权为代价的和平之间作出选择。西方社会可能会选择冲突和均势。历史、文化和力量的现实却强烈地显示，亚洲会选择和平和霸权。以19世纪四五十年代西方入侵为开端的时代正在结束，中国正在恢复其地区霸主的地位，东方正在进入自己的时代。

文明与核心国家：正在形成的联盟

在冷战后多极、多文明的世界里，缺少一个在冷战期间曾占主导地位的分界线。然而，只要穆斯林人口增长和亚洲经济增长的浪潮持续下去，西方与挑战者文明之间的冲突就将超过其他任何分界线而成为全球政治的中心。穆斯林国家的政府可能对西方变得更为不友好，在穆斯林集团和西方社会之间将出现间歇性的低强度、有时可能是高强度的暴力冲突。以美国为一方和以中国、日本及亚洲其他国家为另一方之间的关系将具有极大的冲突性；如果美国对中国作为亚洲霸权力量的崛起进行挑战，就可能发生一场大战。

在这样的形势下，儒教—伊斯兰教国家之间的联系将会继续，或许还会扩大和加深。这一联系的中心是穆斯林和华人社会在武器扩散、人权和其他问题上反对西方的合作。巴基斯坦、伊朗和中国的密切关系是合作的核心，20世纪90年代初杨尚昆主席对伊朗和巴基斯坦的访问、拉夫桑贾尼总统对巴基斯坦和中国的访问使这一点明朗化了。这些举动“表明了巴基斯坦、伊朗和中国之间联盟胚胎的形成”。在去中国的路上，拉夫桑贾尼在伊斯兰堡宣称，在伊朗和巴基斯坦之间存在“一个战略联盟”，对巴基斯坦的攻击将被视为对伊朗的攻击。为了加强这一模式，贝娜齐尔·布托在1993年10月就任总理后立即访问了伊朗和中国。这三个国家之间的合作包括政治、军事、政府官员定期互访，以及在各种民用和军事领域的合作，包括军工生产合作，加上中国向另两个国家出售武器。这种关系的发展得到了巴基斯坦对外政策思想中的“独立”派和“穆斯林”派的强有力支持，这些人希望建立一个“德黑兰—伊斯兰堡—北京轴心”。在德黑兰，人们认为，“当代世界的独特性”要求伊朗、中国、巴基斯坦和哈萨克斯坦进行“紧密和持续的合作”。至20世纪90年代中期，一个近乎于事实上的联盟已经在这三个国家中间存在，该联盟的基础是反对西方、在安全问题上对印度的关注以及抗衡土耳其和俄罗斯在中亚的影响。（注43）

这三个国家能成为涉及其他穆斯林和亚洲国家的更为广泛的集团的核心吗？格雷厄姆·富勒认为：一个非正式的“儒—伊联盟得以实现，并非因为穆罕默德和孔夫子是反西方的，而是因为这些文化提供了一个能够表达部分是由西方——一个在政治、军事、经济和文化上占统治地位，并越来越为世界人民所痛恨的西方——造成的痛苦的载体，一些国家感到‘它们没有必要再忍受’”。最强烈地呼吁这种合作的是卡扎菲，他在1994年3月宣布：

> 新的世界秩序意味着犹太人和基督教徒控制穆斯林，如果他们能够，随后他们还将控制印度、中国和日本的儒教和其他宗教。
>
> 基督教徒和犹太教徒在说：我们原先是决心摧毁共产主义，而西方现在必须摧毁伊斯兰教和儒教。
>
> 现在我们希望看到，以中国为首的儒教阵营和以美国为首的基督教十字军阵营之间发生对抗。我们没有理由不对十字军的参加者持有偏见。我们和儒教站在一起，与它结盟，和它在一条国际战线上并肩作战，我们将一同消灭我们共同的敌人。
>
> 因此，作为穆斯林，我们将支持中国反对我们共同敌人的斗争……
>
> 我们希望中国取得胜利……（注44）

然而，中国方面对反西方的儒教和伊斯兰教国家联盟的热情一直相当低落。江泽民主席1995年宣称，中国不会与任何国家结盟。这个立场或许反映了传统的中国观念，作为一个中央帝国，即中心国家，中国不需要正式盟友，而其他国家会发现与中国结盟符合它们的利益。另一方面，中国与西方的冲突意味着它将重视与其他反西方国家的伙伴关系，其中伊斯兰国家占最大部分，而且是最有影响的成员。此外，中国石油需求的日益增长可能会驱使它加强与伊朗、伊拉克、沙特阿拉伯以及哈萨克斯坦和阿塞拜疆的关系。一位能源专家1994年评论道：这样一个以武器换取石油的轴心，“再也不需要听从伦敦、

巴黎或华盛顿的旨意了”。（注45）

其他文明及其核心国家与西方及其挑战者之间的关系将会有极大的不同。缺少核心国家的南方文明，即拉丁美洲文明和非洲文明，一直依赖于西方，而且军事和经济力量相对软弱（尽管拉丁美洲在迅速改变这一状况）。它们与西方的关系或许会向相反的方向发展。拉丁美洲与西方有着紧密的文化联系。20世纪80年代和90年代，它的政治和经济制度越来越接近于西方。两个曾经试图获得核武器的拉丁美洲国家放弃了这一打算。整体军事力量在所有文明中处于最低水平的拉丁美洲国家，可能会不满于美国的军事优势，但却无意对它进行挑战。在不少拉丁美洲社会中，新教的迅速兴起不但使它们更像西方天主教—新教混合的国家，而且正在扩大拉丁美洲与西方之间的宗教联系，使之超出原先仅通过罗马教廷保持的联系。反过来，涌入美国的墨西哥人、中美洲人和加勒比人，以及由此带来的拉丁美洲对美国社会的影响，也促进了文化的趋同。在拉丁美洲与西方之间，实际上就是与美国之间，主要的冲突问题是移民、毒品以及与毒品有关的恐怖主义，以及经济一体化（例如，把拉丁美洲国家纳入北美自由贸易区，以对抗诸如南方共同市场和安第斯条约这样的拉丁美洲集团的扩张）。像墨西哥加入北美自由贸易区引发的问题所表明的那样，拉丁美洲和西方文明的结合并非易事，它或许会在21世纪的大部分时间里缓慢地形成，但也可能永远不会形成。尽管如此，西方和拉丁美洲之间的差异仍小于西方与其他文明之间的差异。

西方与非洲国家的关系仅会引起略微严重一些的冲突（主要原因是非洲的软弱），但也存在一些重要的问题。南非没有像巴西和阿根廷那样放弃发展核武器的计划，尽管它销毁了已拥有的核武器。这些核武器是白人政府制造的，旨在威慑外国对其种族隔离政策的攻击，该政府交让政权时不愿意把它们馈赠给黑人政府用于其他目的。但是，制造核武器的能力是不能销毁的。后种族隔离时代的南非政府可能会建造新的核武库以确保其非洲核心国家的地位，并遏制西方对非

洲的干涉。人权、移民、经济问题和恐怖主义也被提上了非洲和西方的议事日程。尽管法国政府努力维持与其前殖民地国家的紧密联系，但非洲国家似乎正在经历一个非西方化的长期过程，西方国家的利益和影响正在缩小，本土文化正在被重新倡导，南非最终会将其文化中的南非白人—英国人因素置于非洲因素之下。在拉丁美洲变得更西方化的同时，非洲却变得更非西方化。然而。二者都在以不同的方式继续依赖西方，除了在联合国的投票外，都无法对西方和其挑战者之间的均势产生决定性影响。

很明显，三个“摇摆”文明的情况并非如此，其核心国家是世界舞台上的三个重要角色，它们与西方及其挑战者的关系可能是混合的、矛盾的和变幻不定的。它们彼此的关系也会极为不同。正如以上提到过的，日本经过一段时间极大的痛苦和自我反省可能疏远美国向中国靠拢。与冷战期间跨文明的其他盟友一样，日本与美国的安全纽带将削弱，尽管可能永远不会正式挑明这一点。日本与俄罗斯的关系仍然会是困难的，只要俄罗斯在它1945年占领的千岛群岛的问题上拒绝妥协。冷战结束时出现过可能解决这一问题的时机，但由于俄罗斯民族主义的兴起而稍纵即逝。在未来，美国没有理由像它过去所做的那样支持日本的领土要求。

在冷战的最后二三十年里，中国成功地对苏联和美国打“中国牌”。在冷战后的世界里，俄罗斯也可以打“俄罗斯牌”。俄罗斯和中国的联合将使欧亚与西方之间的均势决定性地向前者倾斜，引起人们像对20世纪50年代的中苏关系那样的关切。与西方紧密配合的俄罗斯则会为抗衡在全球问题上的儒—伊联盟增添力量，并重新引起冷战时期中国对来自北方的侵略的恐惧。然而，俄罗斯与这两个邻近文明之间也存在着问题。在与西方的关系中，俄罗斯更倾向于短期行为，这是冷战结束的后果，是出于重新确立俄罗斯与西方的均势的需要，以及双方就基本的平等和各自的势力范围达成协议的需要。在实际中这意味着：

1. 俄罗斯同意欧洲联盟和北约扩大到把中欧和东欧的西方基督教国家包括进去，西方则承诺北约组织不继续扩张，除非乌克兰分裂成两个国家。

2. 俄罗斯和北约组织签订伙伴关系条约，保证互不侵犯，定期磋商安全问题，共同努力避免军备竞赛，为达成符合双方冷战后安全需要的武器控制协议进行谈判。

3. 西方承认俄罗斯对维护东正教国家及东正教人口占多数地区的安全负有主要责任。

4. 西方承认俄罗斯在与南面穆斯林民族关系中面临的实际的和潜在的安全问题，西方愿意修改欧洲常规力量条约，并支持俄罗斯为应付这些威胁采取的必要措施。

5. 俄罗斯和西方同意在处理一些同时涉及西方和东正教利益的问题，如波斯尼亚问题时，进行平等的合作。

如果按照上述或类似路线进行安排，俄罗斯和西方便不大可能对对方的安全构成长期的挑战。欧洲和俄罗斯是人口出生率低、人口老化的成熟社会，这样的社会不具有可能成为扩张和进攻取向的年轻力量。

冷战刚刚结束时，俄罗斯和中国的关系变得较具有合作性：解决了边界争端，双方都削减了边境驻军；扩大了贸易；双方都停止将对方作为核导弹的攻击目标；两国外长探讨了对付原教旨主义的伊斯兰势力的共同利益。更为重要的是，俄罗斯发现中国是渴望得到坦克、战斗机、远程轰炸机和地对空导弹等军事装备和技术的大客户。（注46）从俄罗斯的观点来看，俄中关系的升温表明，在俄日关系持续冷淡的情况下，它有意识地决定将中国作为其亚洲的合作“伙伴”，同时这也是针对它在北约东扩、经济改革、军备控制、经济援助，以及加入西方国际机构等问题上同西方之间的冲突作出的反应。就中国而

言，中国得以向西方证明，它在世界上不是孤立的，而且它可以得到必要的军事能力来执行远距离投放兵力的地区性战略。对两国来说，俄中联系如同儒—伊联系一样，是抗衡西方力量和普世主义的一种手段。

这种联系能否延续下去，在很大程度上取决于，第一，俄罗斯与西方的关系在双方满意的基础上保持稳定的程度；第二，中国作为东亚霸主的崛起从经济、人口和军事上威胁俄罗斯利益的程度。中国的经济推动力已经扩展到西伯利亚，中国和韩国、日本的商人一道正在开发和利用那里的机会。西伯利亚的俄罗斯人日益认识到，未来他们的经济更多的是与东亚而不是与俄罗斯的欧洲部分联系在一起。对俄罗斯来说更大的威胁是进入西伯利亚的中国移民。据报道，中国在那里的非法移民人数1995年达到300万—500万，而东西伯利亚的俄罗斯人口大约是700万。俄罗斯国防部长格拉乔夫警告说："中国人正在和平地征服俄罗斯远东地区。"俄罗斯高级移民官员也赞同地说："我们必须反对中国的扩张主义。"（注47）此外，中国与苏联各中亚共和国发展经济关系的举动，可能激化它与俄罗斯的关系。中国的扩张也可能变成军事扩张，如果它决定重新提出对蒙古的主权要求。蒙古是第一次世界大战后被俄罗斯人从中国分离出去的，几十年中它曾一直是苏联的卫星国。自蒙古人入侵以来一直萦绕在俄罗斯人脑海中的"黄祸"，有一天可能会再次成为现实。

俄罗斯与伊斯兰的关系，是几个世纪以来它通过对土耳其人、北高加索人和中亚部落民族进行扩张战争的历史产物。当前，俄罗斯正与它的东正教盟友塞尔维亚和希腊联合起来以均势平衡土耳其在巴尔干的影响，并与它的东正教盟友亚美尼亚起来以均势来平衡土耳其在外高加索的影响。俄罗斯一直积极地维护其在中亚各共和国的政治、经济和军事影响，将它们纳入了独联体，并在所有这些国家部署了军队。俄罗斯关心的中心问题是里海的石油和天然气储藏，以及将这些资源运往西方和东亚的通道。俄罗斯还一直在北高加索进行着一场反

对车臣穆斯林的战争，并在塔吉克斯坦进行着另一场战争，支持塔吉克斯坦政府镇压包括伊斯兰原教旨主义分子在内的暴乱。这些安全考虑进一步刺激了俄罗斯同中国在遏制中亚的“伊斯兰威胁”上的合作，也是俄罗斯同伊朗恢复友好关系的一个重要动机。俄罗斯向伊朗出售潜艇、新式战斗机、战斗轰炸机和地对空导弹，以及侦察和电子战军事装备。此外，俄罗斯已同意在伊朗建造轻水核反应堆，并向伊朗提供铀浓缩设备。作为回报，俄罗斯非常明确地希望伊朗遏制原教旨主义在中亚的扩散，并暗示希望它与俄罗斯合作共同来以均势平衡土耳其在中亚和高加索的影响。在未来的几十年中，俄罗斯与伊斯兰的关系，将决定性地取决于它对沿其南方边界上的穆斯林人口爆炸所构成的威胁的看法。

第三个“摇摆”的核心国家是印度，冷战期间它是苏联的盟国，与中国进行过一场战争，与巴基斯坦进行过几场战争。它与西方，特别是与美国的关系，即使不是龃龉相加，也是保持着一定距离。冷战结束后，印度与巴基斯坦在克什米尔、核武器、南亚次大陆全面军事平衡问题上都可能继续存在严重冲突。如果巴基斯坦能够赢得其他穆斯林国家的支持，印度与穆斯林的关系总的来说将会很困难。为了应付这一局面，印度可能会进行特别的努力，像以往那样逐个劝说穆斯林国家疏远巴基斯坦。随着冷战的结束，中国与邻国建立友好关系的努力扩大到了印度，两国之间的紧张状态因而得到了缓解。但是，这一趋势不可能长期维持，因为中国积极地卷入了南亚政治，而且可能会继续这样做：同巴基斯坦保持紧密的关系，加强巴基斯坦的核武器和常规军事能力，以经济援助、投资和军事援助讨好缅甸，还可能在那里发展海军设施。目前中国的力量正在扩张，在21世纪初，印度的力量也会得到很大的发展。两者之间发生冲突是极为可能的。一位分析家指出：“两个亚洲巨人之间潜在的力量竞争，以及自认为是当然的大国、文明和文化的中心，会继续促使它们支持不同的国家和事业。印度将努力崛起，不仅是作为多极世界中的一个独立的权力中心，而且是作为中国权力和影响的抗衡国家。”（注48）

至少为了对抗中—巴联盟，即使不是为了对抗更广泛的儒—伊联系，印度与俄罗斯保持密切的联系、继续大量购买俄罗斯的军事装备，也明显地符合印度的利益。20世纪90年代中期，印度从俄罗斯得到了几乎所有主要类型的武器，包括一艘航空母舰和低温火箭技术，由此导致了美国的制裁。除了武器扩散外，印度和美国之间还存在其他问题，包括人权问题、克什米尔问题和经济自由化问题。然而，美国—巴基斯坦关系的降温和在遏制中国上的共同利益，最终可能使印度和美国建立起更密切的关系。印度在南亚的力量扩张不会伤害美国的利益，反而于其有利。

文明之间及其核心国家之间的关系是复杂的，常常是自相矛盾的，而且会发生变化。任何一个文明的大多数国家在形成与另一个文明中的国家的关系时，通常追随核心国家的领导。但是情况将不会总是如此。很明显，一个文明中的所有国家不会与第二个文明中的所有国家都拥有相同的关系。共同的利益，通常是来自第三个文明的共同的敌人，导致了不同文明国家间的合作。显然，文明内部也会出现冲突，特别是在伊斯兰文明内部。此外，沿断层线边缘的集团间的关系，可能与它们各自文明中的核心国家之间的关系有极大的差别。然而，总的趋势是明显的，可以就文明间和核心国家间似乎正呈现出的结盟和对抗作一些合理的归纳。图9.1对此作了概括。冷战期间相对简单的两极关系已为多极、多文明世界的远为复杂的关系所取代。

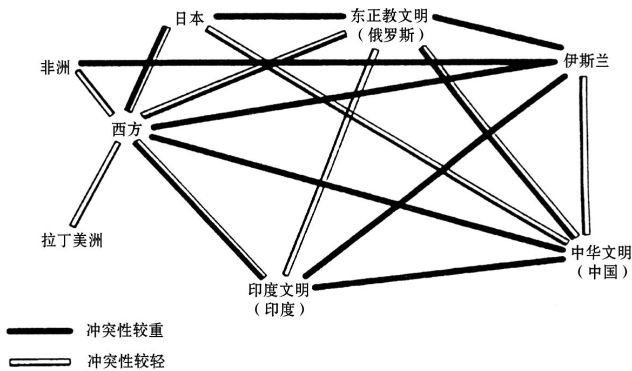


图9.1 各文明组成的世界政治：正在出现的组合

第十章 从过渡战争到断层线战争

过渡战争：阿富汗战争和海湾战争

“第一场文明之间的战争”，摩洛哥著名学者马哈迪·埃尔曼扎拉在海湾战争正在进行时这样称呼它。（注1）事实上，这是第二场文明之间的战争，第一场是1979—1989年的苏联—阿富汗战争。这两场战争都是以一个国家直接入侵另一个国家为开端，然后转变为和在很大程度上可以重新定义为文明之间的战争。事实上，它们是走向以不同文明集团间的民族冲突和断层线战争为主的时代的过渡战争。

阿富汗战争是因苏联想维持一个卫星国的政权而发动的。由于美国作出了积极的反应，组织、资助和装备了阿富汗抵抗苏联军队的起义者，而变成了一场冷战式战争。对于美国人来说，苏联的失败证明了里根主义推动对共产主义政权武装抵抗的正确，并使他们为苏联遭到可与美国在越南的遭遇相比的屈辱而感到安慰。这场战争的失败对整个苏联社会及其政治制度都产生了影响，并极大地促进了苏联帝国的瓦解。美国人和西方人普遍认为，阿富汗战争是冷战最后的、决定性的胜利，是滑铁卢之役。

然而，对那些与苏联作战的人来说，阿富汗战争却是另外一回事。一位西方学者评论道：（注2）它是“第一场不以民族主义或者社会主义原则为基础的胜利”，而是以伊斯兰原则为基础的抵抗外来侵略的胜利。这场战争是作为圣战而发动的，它极大地增强了伊斯兰的自信心和权力。事实上，它对于伊斯兰世界的影响，可以与1905年日本在东方世界击败俄罗斯人的胜利相比。这场被西方人视为自由世界的胜利的战争，却被穆斯林视为伊斯兰的胜利。

美元和导弹是为击败苏联所不可或缺的，然而伊斯兰的集体努力同样不可缺少。伊斯兰各国政府和各种集团，竞相努力击败苏联以取得对自己有利的胜利。穆斯林获得的战时财政援助主要来自沙特阿拉伯。1984—1986年，沙特阿拉伯为抵抗力量提供了5.25亿美元；

1989年，它同意提供总数为7.15亿美元援助中的61%，即4.36亿美元，其他部分则来自美国。1993年，它向阿富汗政府提供了1.93亿美元。在整个战争期间，沙特阿拉伯提供援助的总数至少与美国提供的30亿至33亿美元相等，甚至可能超过了它。战争期间，大约有来自其他伊斯兰国家的25000名志愿兵参战，其中主要是阿拉伯人。招募主要是在约旦进行的，这些志愿兵受到了巴基斯坦军种间情报局的训练。巴基斯坦为抵抗运动提供了必不可少的外部基地，以及后勤和其他支援。此外，巴基斯坦还是美国财政援助的代理人和输送渠道，它有目的地将援助资金的75%给予了较强烈的原教旨主义的伊斯兰集团，其中有50%交到了以希克马蒂亚尔为首的最极端的逊尼派原教旨主义者手中。尽管在对苏作战，但是大部分阿拉伯参战者是强烈反对西方的，它们谴责西方人道主义援助机构不道德和企图颠覆伊斯兰。苏联人最后被其不能有效地相比和抵消的三个因素所击败：美国的技术，沙特阿拉伯的金钱，以及穆斯林的人口和狂热。（注3）

这场战争遗留下了一个不稳定的伊斯兰组织的联盟，其目的在于促进伊斯兰反对一切非伊斯兰力量。战争的遗产还包括：训练有素和有经验的战士，军营、训练场地和后勤设施，一个复杂的个人和组织之间的泛伊斯兰关系网，以及包括300—500枚未付账的毒刺式导弹在内的大量军事装备。最为重要的是，伊斯兰从胜利中获得了实在的力量感和自信，以及进一步取得其他胜利的愿望。一位美国官员1994年说：阿富汗志愿兵的“圣战者资格从宗教和政治上看是无懈可击的。他们击败了世界上两个超级大国中的一个，现在正在对付第二个”。（注4）

阿富汗战争成为一场文明间的战争，是因为世界各地的穆斯林都如此认为，并为了反对苏联而团结起来。而海湾战争成为一场文明间的战争，则是因为西方在军事上干预了穆斯林的冲突，而绝大多数西方人又支持这种干预。这是世界各地的穆斯林将这种干预视为对他们发动的战争，因而联合起来反对他们所认为的西方帝国主义的又一例

证。

阿拉伯和穆斯林国家政府自战争伊始就产生了分歧。由于萨达姆·侯赛因越过了神圣的边界，1990年8月，阿拉伯联盟以绝对多数（14票赞成，2票反对，5票弃权）通过了谴责其行径的决议。埃及和叙利亚向美国组织的反伊拉克联合部队提供了大批人员，巴基斯坦、摩洛哥和孟加拉国提供的略少。土耳其关闭了穿过其境内的从伊拉克通向地中海的输油管道，并允许盟国使用它的空军基地。作为对这些行动的回应，土耳其更强烈地要求加入欧洲；巴基斯坦和摩洛哥重申了它们与沙特阿拉伯的紧密关系；埃及的债务被取消；叙利亚得到了黎巴嫩。与此形成对照的是，伊朗、约旦、利比亚、毛里塔尼亚、也门、苏丹和突尼斯，以及诸如巴勒斯坦解放组织、哈马斯运动和伊斯兰拯救阵线等组织，尽管其中的不少国家和组织都从沙特阿拉伯得到过财政援助，但它们仍然支持伊拉克而谴责西方的干涉。其他穆斯林国家政府，如印度尼西亚政府，则采取了妥协立场或者试图避免采取任何立场。

虽然穆斯林国家政府之间最初就存在分歧，但绝大多数阿拉伯人和穆斯林的观点从一开始就是反西方的。一位在科威特被入侵三周后访问了也门、叙利亚、埃及、约旦和沙特阿拉伯的美国观察家报告说："阿拉伯世界由于对美国的愤怒而热血沸腾，看到一个勇敢的阿拉伯领袖公然反抗世界上最强大的国家，简直按捺不住心中的喜悦。"（注5）从摩洛哥到中国，成千上万的穆斯林站在萨达姆·侯赛因一边，"欢呼他是穆斯林的英雄。"（注6）"这场冲突的一大悖论"就是民主的悖论：在那些政治较开放、言论较自由的阿拉伯国家里，对萨达姆·侯赛因的支持却"最强烈和最广泛"。（注7）在摩洛哥、巴基斯坦、约旦、印度尼西亚等国家，一些大规模示威游行谴责西方以及诸如哈桑国王、贝娜齐尔·布托、苏哈托这样的政治领袖。将他们称为西方的走狗。甚至在叙利亚也出现了反对盟国的行动——"在那里广大市民反对外国军队进驻海湾"。印度的一亿穆斯林中有75％谴责美国

发动战争，印度尼西亚的1.71亿穆斯林“几乎普遍地”反对美国在海湾的军事行动。阿拉伯国家的知识分子以类似的方式集合到同一个营垒之中，并为无视萨达姆的野蛮行径和谴责西方干涉提供了复杂的理论基础。（注8）

阿拉伯人和其他穆斯林普遍承认萨达姆·侯赛因可能是一个残忍的暴君，但是与当年罗斯福总统的看法相似，认为“他是我们的残忍暴君”。在他们看来，这次入侵是家庭事务，应当在家庭内部解决，而那些以夸夸其谈的世界正义的名义进行干涉的国家，不过是为了保护自己的私利，使阿拉伯国家继续从属于西方。据一份报告说：“阿拉伯国家的知识分子鄙视伊拉克政权，不满于它的残暴和独裁，但认为它是阿拉伯世界抵抗大敌西方的一个中心。”他们“将阿拉伯世界与西方对立起来”。一位巴勒斯坦教授说：“萨达姆的所作所为是错误的，但是我们不能因伊拉克挺身而出反对西方的军事干涉而谴责他。”西方和其他地方的穆斯林则谴责非穆斯林部队进驻沙特阿拉伯“亵渎”了穆斯林圣地。（注9）简言之，普遍的观点认为：萨达姆侵略是错误的，西方干涉更是错误的，因此萨达姆与西方作战是正确的，我们支持他也是正确的。

萨达姆·侯赛因像其他断层线战争的主要参与者一样，将以前的世俗政权与可能具有最广泛号召力的事业联系在一起，那就是：伊斯兰。鉴于穆斯林世界认同的U形分布，萨达姆并无其他的真正选择。一位埃及评论家指出，选择伊斯兰，使之居于阿拉伯民族主义和不明确的第三世界反西方主义之上，“证实了伊斯兰作为动员支持力量的政治意识形态的价值”。（注10）尽管沙特阿拉伯在实践和制度方面比除伊朗和苏丹之外的其他所有穆斯林国家都更为穆斯林化，尽管它为全世界的穆斯林集团提供了财政援助，但是任何一个国家的伊斯兰运动都不支持它与西方联盟反对伊拉克，而且它们本质上都是反对西方干涉的。

对于穆斯林来说，这场战争很快就成为一场文明之间的战争，因

为伊斯兰的神圣不可侵犯性受到了威胁。埃及、叙利亚、约旦、巴基斯坦、马来西亚、阿富汗、苏丹等地方的伊斯兰原教旨主义集团，都谴责这场战争是“十字军战士和犹太人”联合反对“伊斯兰及其文明”的战争，声称它们是在面临“对伊拉克人民的军事和经济侵略”的情况下支持伊拉克的。1990年秋，坐落在麦加的伊斯兰大学校长萨法·哈瓦利在一盒于沙特阿拉伯广泛流传的录音带中说：这场战争“不是世界对伊拉克，而是西方对伊斯兰”的战争。约旦国王侯赛因也用同样的腔调说：这是“一场不仅针对伊拉克，而且针对所有阿拉伯人和穆斯林的战争”。此外，正如法蒂马·莫尼斯所指出的，布什总统经常以美国的名义祈祷上帝，更加强了阿拉伯人的这是“一场宗教战争”的看法，因为布什的话散发着“7世纪伊斯兰教创教前游牧部落唯利是图的雇佣兵和后来的基督教十字军战士的臭味”。他们争辩说，这场战争是西方和犹太人阴谋策划的十字军东征，因此，不仅发动圣战作为回报是正当的，而且必须这样做。（注11）

穆斯林将这场战争视为西方对伊斯兰的战争，因而减弱或缓解了穆斯林世界内部的矛盾。与伊斯兰和西方之间压倒一切的差异相比，穆斯林之间原有差异的重要性减弱了。战争期间，穆斯林各国政府和团体不断地使自己疏远西方。像以前的阿富汗战争一样，海湾战争使过去常常想将对方置于死地的穆斯林们走到了一起，其中包括：阿拉伯世俗主义者，民族主义者和原教旨主义者；约旦政府和巴勒斯坦人；巴勒斯坦解放组织和哈马斯运动；伊朗和伊拉克；总体说来，还有反对党和政府。正如萨法·哈瓦利所说：“那些伊拉克复兴党徒只是我们几个小时的敌人，而罗马直至世界末日一直是我们的敌人。”（注12）战争还使伊拉克和伊朗开始相互妥协。伊朗什叶派宗教领袖谴责西方的干涉，号召对西方发动圣战。伊朗政府减少了针对伊拉克这个前敌人采取的措施，随着战争的结束，两个政权间的关系逐步改善了。

外部敌人同样也减弱了国家内部的冲突。例如在1991年，有报告

说，巴基斯坦“沉浸在反对西方的言论之中”，至少是暂时地团结在了一起。“巴基斯坦从来没有如此团结过。在南方省份信德，当地人和印度移民在过去的5年里一直互相残杀，可是现在却肩并肩地示威游行反对美国。在西北边境极端保守的部落地区，在除了周五祈祷日人们从不聚会的地方，甚至连妇女都走上街头示威。”（注13）

随着公众的反战态度日益坚定，原来与盟国有联系的政府退缩了、分裂了，或者竭力证明自己行为的合理性。像哈菲兹·阿萨德这样的曾经为盟国提供过部队的领导人，现在却争辩说之所以有必要派出这些部队，是为了抵制并最终取代西方派驻在沙特阿拉伯的军队，而这些部队在任何情况下都只应用于防御目的和保护圣地。在土耳其和巴基斯坦，高级军事领导人公开谴责其政府与盟国结盟。为盟军提供兵力最多的埃及和叙利亚政府，有效地控制了它们的社会，因而能够压制或无视反西方的压力。稍微开放一些的穆斯林国家的政府则受劝导疏远西方，并采取了越来越反西方的立场。在马格里布“爆发的对伊拉克的支持”是“这场战争最出乎意料的结果之一”。突尼斯公众舆论强烈地反对西方，总统本·阿里迅速地谴责了西方的干涉。摩洛哥政府起初向盟军提供了1500人的部队，但是在反西方集团动员起来后也站在伊拉克的立场上攻击西方。在阿尔及利亚，40万人举行示威支持伊拉克，促使本来倾向于西方的总统转而谴责西方，宣称“阿尔及利亚将站在伊拉克兄弟一边”。（注14）1990年8月，三个马格里布国家政府在阿拉伯联盟中投票谴责伊拉克，但是到当年秋天，为了迎合人民强烈的情绪，又投票赞成谴责美国干涉的动议。

西方的军事努力也未得到非西方、非穆斯林文明的人民的支持。在1991年1月的民意测验中，53%的日本人反对这场战争，25%表示支持。在印度，谴责萨达姆·侯赛因和谴责乔治·布什发动战争的人各占一半。《印度时报》为此警告说，这场战争可能导致“强大、自傲的犹太教—基督教世界和弱小的伊斯兰世界之间由宗教狂热燃起的更为广泛的对抗”。于是，一场以伊拉克和科威特之间的战争为开端的

海湾战争，变成了伊拉克和西方之间，然后是伊斯兰和西方之间的战争，并最终被许多非西方人视为东方与西方之间的战争，“一场白人的战争，旧式帝国主义的新发作”。（注15）

除科威特人以外，其他穆斯林对这场战争并无热情，而且几乎是清一色地反对西方的干涉。战争结束时，伦敦和纽约举行了胜利庆祝会，但在其他地方却无此种情景。苏海尔·哈什米指出：“对阿拉伯人来说，战争的结局并不值得欢庆。”相反，他们充满了强烈的失望、沮丧、屈辱和愤恨。西方再次获胜了。曾激起阿拉伯人希望的最后一位萨拉丁式的英雄，在武装进犯伊斯兰社会的强大的西方力量面前不堪一击。法蒂玛·莫尼斯问道：“对阿拉伯人来说，还有什么比这场战争的结局更坏的吗？用全部技术武装起来的整个西方向我们扔炸弹。这是极端的恐怖。”（注16）

战争之后，除科威特外，阿拉伯国家的舆论越来越不满于美国在海湾的军事存在。科威特的解放消除了任何反对萨达姆·侯赛因的理由，也使得美军在海湾的继续存在失去了理由。因此，甚至在像埃及这样的国家里，舆论也变得越来越同情伊拉克。参加了联盟的阿拉伯国家政府也改变了立场。（注17）1992年8月，埃及和叙利亚也同其他国家一样反对在伊拉克南部建立禁飞区。1993年1月，阿拉伯国家政府加上土耳其反对空袭伊拉克。如果西方的空军力量可以用来反击逊尼派穆斯林对什叶派穆斯林和库尔德人的进攻，为什么它不能用来反击东正教塞尔维亚人对波斯尼亚穆斯林的进攻呢？1993年6月，当克林顿总统为了报复伊拉克人企图暗杀前总统布什的行动，命令轰炸巴格达时，国际上的反应是严格按照文明线来划分的。以色列和西欧国家政府强烈支持轰炸；俄罗斯将其视为“正当的”自我防卫；中国表示“严重关切”；沙特阿拉伯和海湾酋长国保持沉默；其他穆斯林国家政府，包括埃及政府，谴责它是西方双重标准的又一例证，用伊朗的话说，是美国在“新扩张主义和利己主义”驱动下的“公然侵略”。（注18）下述问题被反复提出：为什么美国和国际社会（即西方）不对以

色列的暴行及其违反联合国决议的行动作出同样的反应？

海湾战争是冷战后文明间发生的第一场资源战争。最关键的问题是：世界上最大的石油储备，将由依靠西方军事力量保护其安全的沙特政府和酋长国政府控制，还是由有能力并有可能利用石油武器反对西方的独立的反西方政权所控制？西方未能推翻萨达姆·侯赛因，却获得了某种使海湾国家在安全上依赖西方的胜利，并扩大了和平时期在海湾的军事存在。战争之前，伊朗、伊拉克、海湾合作委员会和美国曾为获取对海湾地区的影响展开了竞争。战争之后，波斯湾变成了美国的内湖。

断层线战争的特性

部族、部落、种族集团、宗教群体和国家彼此之间的战争之所以盛行于各时代和各文明内部，是因为它们植根于人民的认同。这些冲突具有特殊的性质，它们并不涉及那些与未参战者直接利益有关的更广泛的意识形态和政治问题，尽管它们可能引起外部集团的人道主义关切。当认同的根本问题受到威胁时，这些冲突往往变成激烈而血腥的冲突。此外，这些冲突往往是长期的，尽管会被停战协议或协定暂时中断，但冲突往往会因违反协议而再起。另一方面，在为维护认同而爆发的内战中，如果一方取得了决定性的军事胜利，种族灭绝的可能性就会增加。（注19）

断层线冲突是属于不同文明的国家或集团彼此之间的社会群体冲突。断层线战争是发展成暴力的冲突。这样的战争可能发生于国家间，非政府集团间，以及国家和非政府集团之间。国家内部的断层线冲突可能涉及在独特地理区域内占优势地位的集团，在这种情况下，那些没有控制政府的集团往往为独立而战，它们可能愿意也可能不愿意接受低于独立的条件。国家内部的断层线冲突也可能涉及混居地区的集团，在这种情况下，持续紧张的关系会不时引发冲突，正如印度的印度教徒和穆斯林之间、马来西亚的穆斯林和华人之间的情况那样；也可能发展成为全面的战斗，特别是在确立新的国家及其疆界时；这样的战斗可能导致使用武力残忍地将各族人民分离开来。

断层线冲突有时是为控制人民而进行的斗争，在更多的情况下，是为了控制领土。至少有一个参与者的目的是要征服领土，通过驱逐或屠杀其他民族或二者兼用，即“种族清洗”，来从这片土地上清除其他民族。这种冲突可能充满了暴力和邪恶，双方都参与屠杀、恐怖主义、奸淫和酷刑。争夺的关键地区往往是强烈地象征着一方或双方历史和民族认同的地区，是他们拥有不容侵犯的权利的圣地，如西岸、克什米尔、纳戈尔诺—卡拉巴赫、德里纳河谷和科索沃。

一般说来，断层线战争具有一般社会群体战争的某些但不是全部的特性。它们是持久的冲突。当它们发生在国家内部时，平均时间可能会比国家间的战争长6倍。由于涉及集团认同和权力的根本问题，它们难以通过谈判和妥协来解决。所达成的协议常常不能为各方所有的派别认可，而且通常不能长久。断层线战争是一种时起时伏的战争，它们可能演变成大规模的暴力冲突，然后又减弱为低强度的战争，或者转化成压抑着的敌意，然后再度爆发。对立的群体认同和仇恨之火很少能够完全熄灭，除非通过种族灭绝。由于具有持久性，断层线战争像其他社会群体的战争一样，往往造成大量死伤和难民。这两个数字必须谨慎对待，人们普遍接受的20世纪90年代初仍在进行之中的各地断层线战争中的死亡人数为：菲律宾5万，斯里兰卡5万—10万，克什米尔2万，苏丹50万—150万，塔吉克斯坦10万，克罗地亚5万，波斯尼亚5万—20万，车臣3万—5万，西藏10万[10.1]，东帝汶20万。（注20）所有这些冲突实际上还造成了为数更多的难民。

在这些当代战争中，有许多不过是历史上持久的血腥冲突的最新一轮。20世纪末的暴力冲突不可能一劳永逸地解决。例如。1956年在苏丹爆发的战斗一直持续到1972年，虽于当年达成了给予苏丹南部某些自治权的协议，但是1983年又战火重燃。斯里兰卡的泰米尔叛乱始于1983年，为结束叛乱而举行的和平谈判于1991年中断，1994年又重开谈判，至1995年1月达成了停火协议。然而，4个月之后，暴动的猛虎组织违反了停火协议并撤出了和谈，随后又开始了更为激烈的战争。菲律宾的摩洛人起义始于20世纪70年代初，在1976年达成允许棉兰老岛某些区域自治的协议后开始减弱。但是到了1993年，由于持不同政见的反叛集团抵制争取和平的努力，又连续不断地发生了暴力冲突，其规模也日益扩大。俄罗斯和车臣领导人于1995年7月达成了非军事化协议，旨在结束于1994年12月爆发的暴力冲突。这场战争一度沉寂下来，但不久又重新爆发。车臣人袭击了俄罗斯人或亲俄罗斯的领导人，俄罗斯对此进行了报复，车臣人于1996年1月入侵达吉斯坦，1996年初俄罗斯开始大举进攻。

虽然断层线战争与其他社会群体战争同样具有旷日持久、暴力程度高和意识形态含混不清的特性，但二者在以下两方面有所不同。首先，社会群体的战争可能在民族、宗教、种族或语言群体之间发生。然而，由于宗教信仰是区分文明的主要特征，因此断层线战争几乎总是在具有不同宗教信仰的民族之间展开。一些分析家有意贬低这种因素的重要性。例如，他们指出，波斯尼亚的塞族人和穆斯林拥有共同的种族特性和语言，在历史上曾和平相处并广泛通婚，而对宗教因素却用弗洛伊德的“小差异自恋情结”加以解释。（注21）这是一个基于世俗之见的判断。人类几千年的历史证明，宗教不是一个“小差异”，而可能是人与人之间存在的最根本的差异。断层线战争的频率、强度和暴力程度皆因信仰不同的神而极大地增强。

第二，其他社会群体战争往往具有特定性，因此，相对地说，不会扩散或卷进更多的参与者。相比之下，断层线战争根据定义，是在作为更大的文化实体的一部分的集团之间进行的战争。在一般的社会群体冲突中，A集团与B集团作战，C、D和E集团没有理由卷入其中，除非A集团或B集团直接威胁到他们的利益。但在断层线战争中，A1集团与B1集团作战，他们双方都试图扩大战争，并动员本文明的亲缘集团A2、A3、A4和B2、B3、B4给予支持，而那些集团将认同于他们正在作战的亲缘集团。现代世界交通运输和通信技术的发展为这种联系的建立提供了方便，因此，断层线冲突便“国际化了”。移民在第三个文明的地区内建起了聚居区。通信技术使得对抗的各方更容易寻求帮助，也使其亲缘集团更容易迅速了解他们的状况。世界总体上的缩小使得各方的亲缘集团能够为冲突各方提供道义、外交、财政和物质支持，并且更难以不这样做。格林韦所说的“亲缘国综合征”，是20世纪末断层线战争最重要的特征。（注22）更为普遍的是，不同文明人民之间即使是小规模的冲突，也可能造成文明内部冲突所不具有的严重后果。1995年2月，在卡拉奇一座清真寺中做礼拜的18名什叶派教徒被逊尼派枪手杀害，该事件进一步破坏了这座城市的和平，给巴基斯坦造成了问题。恰好一年以前，一名犹太定居者杀害了在希伯伦清

真寺做祈祷的29名穆斯林，结果破坏了中东和平的进程，给世界造成了问题。

发生频率：血腥的伊斯兰边界

社会群体的冲突和断层线战争是历史的内容。根据一项统计，冷战期间共发生了约32次种族冲突，包括阿拉伯和以色列、印度和巴基斯坦、苏丹的穆斯林和基督教徒、斯里兰卡的佛教徒和泰米尔人、黎巴嫩什叶派和马龙派之间的断层线战争。在20世纪40年代和50年代，约有一半的内战是认同战争，但是在其后的三十来年中有将近四分之三的内战属于认同战争，在50年代初至80年代末期间涉及种族集团的对抗增加了3倍。然而，由于超级大国的对抗无所不至，除了个别明显的例外，这些冲突只引起了相对来说极小的注意，而且人们常常从冷战的角度来看待它们。随着冷战的结束，社会群体的冲突变得更为突出，可以说，也比以往更为普遍。种族冲突事实上出现了某种“高潮”。（注23）

这些种族冲突和断层线战争并不是均匀地分布在世界各文明中间。重大的断层线战争发生在南斯拉夫的塞尔维亚人和克罗地亚人、斯里兰卡的佛教徒和印度教徒之间，而在少数其他地方，非穆斯林集团之间只发生了暴力程度较低的冲突。然而，绝大多数的断层线冲突是沿着将穆斯林和非穆斯林区分开的环绕着欧亚和非洲的边界发生的。尽管在世界政治的宏观层面或全球层面上，文明的主要冲突是在西方和非西方之间展开的，但在微观层面和地区层面上，它却是在伊斯兰和非伊斯兰之间展开的。

激烈的对抗和暴力冲突在同一地区的穆斯林和非穆斯林之间极为普遍。在波斯尼亚，穆斯林和信奉东正教的塞族人进行了一场流血的、破坏性极大的战争，还与信奉天主教的克族人发生了冲突。在科索沃，阿尔巴尼亚族穆斯林不满于塞尔维亚人的统治，保持着自己的地下政府，在这两个集团之间也极有可能发生激烈的冲突。阿尔巴尼亚政府和希腊政府为坚持本民族在对方国家居住者的权利而争吵不休。土耳其人和希腊人在历史上就互不相容。在塞浦路斯，相邻的穆

斯林土耳其族人和信奉东正教的希腊族人一直关系敌对，各自为政。在高加索，土耳其人和亚美尼亚人是夙敌，阿塞拜疆人和亚美尼亚人为控制纳戈尔诺—卡拉巴赫而战。在北高加索，200年来车臣人、印古什人和其他穆斯林为了摆脱俄罗斯的统治进行了断断续续的战争。残酷的战争于1994年在俄罗斯人和车臣人之间再次展开，在印古什人和信奉东正教的奥塞梯人之间也发生了战争。在伏尔加盆地，穆斯林鞑靼人在过去以及在90年代初与俄罗斯人展开了斗争，最后就有限的主权达成了不稳定的妥协。

在整个19世纪，俄罗斯人使用武力逐渐控制了中亚的穆斯林各民族。20世纪80年代期间，阿富汗人和俄罗斯人之间打了一场大战，俄罗斯撤退后，战争余波仍在塔吉克斯坦蔓延，一方是俄罗斯军队支持的现政府，另一方在很大程度上是伊斯兰主义反叛分子。在新疆，维吾尔族和其他穆斯林集团反对汉化，并且正在发展与苏联各共和国内的同族人和共同宗教信仰者的关系。在南亚次大陆，巴基斯坦和印度之间曾发生过三次战争，此外还有克什米尔穆斯林反抗印度统治的起义，阿萨姆穆斯林移民与部落民族之间的战争，以及遍及全印度的穆斯林和印度教徒间的骚乱和暴力冲突，这些都是由两个宗教社会群体中原教旨主义运动的兴起所引发的。在孟加拉，佛教徒抗议占人口多数的穆斯林对他们的歧视；在缅甸，则是穆斯林抗议占多数的佛教徒对他们的歧视。在马来西亚和印度尼西亚，穆斯林不时地发起反对华人的骚乱，抗议他们对经济的控制。在泰国南部，穆斯林集团断断续续地参与了反抗佛教政府的起义。在菲律宾南部，曾发生过一次穆斯林摆脱天主教国家和政府的统治、争取独立的起义。另一方面，在印度尼西亚，信奉天主教的东帝汶人则为反抗穆斯林政府的镇压而斗争。

在中东，巴勒斯坦的阿拉伯人和犹太人之间的冲突可以追溯到犹太人建立家园。在以色列和阿拉伯国家之间发生了四次战争，巴勒斯坦人为反抗以色列人的统治发动了起义。在黎巴嫩，马龙派基督教徒

与什叶派伊斯兰教徒进行了一场战斗，结果以失败告终。在埃塞俄比亚，信奉东正教的阿姆哈拉人在历史上一直压制穆斯林种族集团，并遭遇过穆斯林奥罗莫人的暴动。在非洲之角，北部的阿拉伯人和穆斯林与南部的唯灵论基督教黑人发生着各种类型的冲突。在苏丹，发生了穆斯林与基督教徒之间最血腥的战争，战争持续了几十年，造成了成千上万的伤亡。尼日利亚的政治一直为北部的穆斯林富拉尼人—豪萨人和南部的基督教部落之间的冲突所主导，暴动和军事政变频繁不断，还发生了一场大战。在乍得、肯尼亚和坦桑尼亚，穆斯林和基督教集团之间也发生了类似的斗争。

在所有这些地区，穆斯林和属于其他文明的人——天主教徒、新教徒、东正教徒、印度教徒、华人、佛教徒和犹太人——之间的关系总体上是对抗性的，他们之间大部分在历史上的某一时刻曾发生暴力冲突，很多在20世纪90年代仍处于暴力冲突中。沿着伊斯兰周边看去，穆斯林总是难以与其邻居和平相处。于是人们自然会问，20世纪末穆斯林和非穆斯林集团之间的这种冲突模式，是否也存在于其他文明的集团之间。事实并非如此。穆斯林占世界人口的五分之一，但是在20世纪90年代，他们比其他任何文明的人都更多地卷入了集团间的暴力冲突。这方面的例子不胜枚举。

1．1993—1994年，穆斯林参与了泰德·罗伯特·格尔进行深入分析的50次种族—政治冲突中的26次（表10.1）。这些冲突中有20次是不同文明集团间的冲突，其中15次是穆斯林和非穆斯林之间的冲突。简而言之，涉及穆斯林的文明间冲突是所有非穆斯林文明冲突的三倍。伊斯兰内部的冲突也远远超过其他任何一种文明中的冲突，包括非洲的部落冲突。与伊斯兰形成鲜明对照的是，西方只卷入了两次文明内部的冲突和两次文明之间的冲突。涉及穆斯林的冲突往往死伤惨重。在格尔分析的6次战争中，估计有20万或者更多的人被杀害，其中3次战争（苏丹、波斯尼亚、东帝汶）发生在穆斯林和非穆斯林之间，2次（索马里、伊拉克一库尔德）是在穆斯林之间，仅有1次（安哥

拉）涉及非穆斯林。

表10.1 种族政治冲突：1993—1994年

	文明内部冲突	文明间冲突	总数
伊斯兰	11	15	26
其他	19*	5	24
总数	30	20	50

*其中10次是非洲的部落冲突。

资料来源：泰德·罗伯特·格尔：《人民对国家：种族政治冲突及变化中的世界体系》，载于《国际研究季刊》第38期（1994年9月），第347—378页。我应用了格尔的冲突分类法，只是将中国—西藏冲突作了改动；他将这个冲突作为非文明间冲突而纳入了文明内部的冲突，但它显然是儒教的汉人和喇嘛教的藏族佛教徒之间的冲突。

2. 《纽约时报》确认，1993年在48个地方发生了约59次种族冲突，其中一半地方发生的是穆斯林之间或者穆斯林与非穆斯林的冲突。59次冲突中有31次是不同文明集团间的冲突；与格尔的数据类似的是，在这些文明间的冲突中，有三分之二（21次）是穆斯林和其他文明间的冲突（表10.2）。

表10.2 种族冲突：1993年

	文明内部冲突	文明间冲突	总数
伊斯兰	7	21	28
其他	21*	10	31
总数	28	31	59

*其中10次是非洲的部落冲突。

资料来源：1993年2月7日，《纽约时报》第1版和第14版。

3. 在另一项分析中，鲁思·莱格·西瓦德确认1992年发生了29次战争（1年间死亡人数达到1000人或以上的冲突定为战争）。在12次文明间的冲突中，有9次是穆斯林和非穆斯林之间的冲突，同样，穆斯林比属于任何其他文明的人都进行了更多的战争。（注24）

这样三个不同的数据得出了同样的结论：20世纪90年代初期，穆

斯林较之非穆斯林参与了更多的集团间暴力冲突，文明间战争有三分之二到四分之三是穆斯林和非穆斯林之间的战争。穆斯林的边界是血腥的，其内部也是如此10.2。

穆斯林偏好暴力冲突的倾向亦通过穆斯林社会的军事化程度表现出来。20世纪80年代，穆斯林国家拥有军队的比率（即在每1000人口中军人所占的比率）和军费投入比率（军费按一国财富计算的比率）大大高于其他国家的同类比率。相比之下，基督教国家军队的比率和军事投入指数大大低于其他国家同类比率。穆斯林国家的这两项平均比率大约相当于基督教国家的两倍（表10.3）。詹姆斯·佩恩得出结论说："很明显，在穆斯林与军国主义之间存在着联系。"（注25）

穆斯林国家在国际危机中还具有强烈的诉诸暴力的倾向。在1928年至1979年期间穆斯林介入的总计为142起的危机中，利用暴力来解决的占76起。在25起危机中，暴力是对付危机的基本手段；在51起危机中，穆斯林国家在使用其他手段的同时还使用了暴力。穆斯林国家使用暴力，不用则已，一用便是高强度的暴力，在使用暴力的情况下，有41%诉诸了全面战争，38%为重大冲突。穆斯林国家在其53.5%的危机中诉诸了暴力；而在其他国家介入的危机中，英国动用暴力的比率仅为11.5%，美国为17.9%，苏联为28.5%。在诸大国中，只有中国的暴力倾向超过了穆斯林国家：它在其76.9%的危机中使用了暴力。（注26）穆斯林的好战性和暴力倾向是20世纪末的事实，无论穆斯林或非穆斯林都不能否认。

表10.3 穆斯林国家与基督教国家军事化比较

	平均军队比率	平均军费投入比率
穆斯林国家（n=25）	11.8	17.7
其他国家（n=112）	7.1	12.3
基督教国家（n=57）	5.8	8.2
其他国家（n=80）	9.5	16.9

资料来源：詹姆斯·佩恩：《国家为何武装》（牛津：贝西尔·布莱克威尔出版公司，1990年版）穆斯林和基督教国家是指那些其80%以上的人口信奉该宗教的国

家。

原因：历史、人口和政治

促成20世纪末断层线战争高潮以及穆斯林在这些冲突中起主要作用的原因是什么？首先，这些战争有其历史根源。不同文明集团间过去发生的断断续续的断层线暴力冲突，仍然存在于人们的记忆之中，这些记忆反过来又引起了双方的恐惧和不安全感。南亚次大陆的穆斯林和印度教徒，北高加索的俄罗斯人和高加索人，外高加索的亚美尼亚人和土耳其人，巴勒斯坦的阿拉伯人和犹太人，巴尔干的天主教徒、穆斯林和东正教徒，从巴尔干到中亚的俄罗斯人和土耳其人，斯里兰卡的僧伽罗人和泰米尔人，遍布非洲大陆的阿拉伯人和黑人，几个世纪以来，他们之间的全部关系要么是不信任地共处，要么是发生激烈的暴力冲突。历史遗留的冲突会被那些认为有理由这样做的人利用和使用。在这些关系中，历史是活生生的，完整的，并且是可怕的。

然而，历史上断断续续发生的屠杀，这一点本身并无法解释，为什么20世纪末暴力冲突又再次上升。正如很多人所指出的，南斯拉夫的塞尔维亚人、克罗地亚人和穆斯林毕竟非常和平地共同生活了几十年。印度的穆斯林和印度教徒也是如此。除由政府造成的少数明显例外，苏联的许多民族和宗教集团都曾和平共处。泰米尔人和僧伽罗人在一个常常被称为热带乐园的岛屿上也曾平静地共同生活着。历史并未阻止这种相对和平的关系在相当长的时期内占优势，因此，它本身并不能解释和平被打破的原因。在20世纪的最后几十年中，一定是出现了其他一些因素。

人口对比的变化就是这样的因素之一。一个集团人口的扩张给其他集团造成了政治、经济和社会压力，并引起了抵制。更为重要的是，它给人口增长较少的集团造成了军事压力。20世纪70年代初，黎巴嫩历时30年的法律秩序的崩溃，在很大程度上是什叶派人口相对于马龙派基督教人口急剧增长所致。加里·富勒指出，在斯里兰卡，

1970年僧伽罗民族主义分子暴动的高峰和80年代末泰米尔人暴动的高峰，与这两个集团中15—24岁的“青年人口膨胀”超过斯里兰卡全部人口20%的年份完全吻合（见图10.1）。（注27）一位美国驻斯里兰卡外交官注意到，僧伽罗暴动分子事实上都是24岁以下的年轻人。据报道，泰米尔猛虎组织“在依靠娃娃兵方面是独一无二的”，它招募“甚至才11岁的男孩和女孩”，在战斗中被杀害者“有的死时尚不足10岁，仅有少数人超过18岁”。《经济学家》杂志评论道：猛虎组织正在发动一场“未成年人的战争”。（注28）同样，俄罗斯人与其南面的穆斯林之间的断层线战争，也是由于人口增长的重大差异造成的。20世纪90年代初，俄罗斯联邦的人口出生率是1.5%，而苏联加盟共和国主要为穆斯林的中亚地区的人口出生率为4.4%，80年代末后者的人口净增长率（出生率减死亡率）是俄罗斯的5—6倍。80年代，车臣的人口增长了26%，车臣地区是俄罗斯境内人口最密集的地区之一，它的高出生率导致了向外移民，并为战争提供了兵源。（注29）穆斯林的高出生率，以及从巴基斯坦向克什米尔的移民，再次刺激了对印度统治的抵抗。

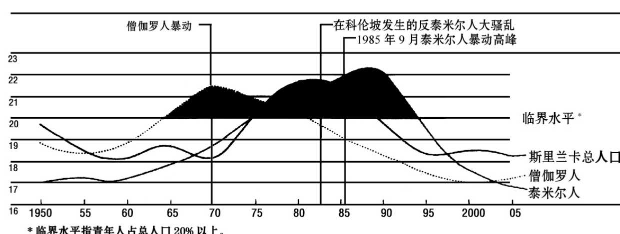


图10.1斯里兰卡：僧伽罗人和泰米尔人青年人口膨胀

（15—24岁人口在总人口中所占的百分比）

南斯拉夫境内文明间战争的复杂过程有许多原因和爆发点。然而，导致这些冲突的最为重要的因素，可能是在科索沃发生的人口变化。科索沃是塞尔维亚共和国的一个自治省，除了脱离权外，它拥有6个南斯拉夫共和国事实上拥有的各项权利。1961年，科索沃人口中的67%为阿尔巴尼亚族穆斯林，24%为东正教塞尔维亚人。然而，阿尔巴尼亚族的出生率是欧洲国家中最高的，因此，科索沃便成为南斯

拉夫人口最为密集的地区。至80年代，将近50%的阿尔巴尼亚族人的年龄在20岁以下。在人口问题的压力下，塞尔维亚人从科索沃流向贝尔格莱德和其他地方以寻求经济机会。结果，至1991年，在科索沃的人口中90%为穆斯林，10%为塞尔维亚人。（注30）尽管如此，塞尔维亚人仍将科索沃视为他们的“圣地”或“耶路撒冷”，它是一些历史事件的遗址，其中包括于1389年6月28日发生的一场大战。在那场战争中，塞尔维亚人被奥斯曼土耳其人击败，并在其后将近500年的时间里处于奥斯曼帝国的统治之下。

20世纪80年代末，人口对比的变化导致了阿尔巴尼亚族提出科索沃享有南斯拉夫共和国地位的要求。塞尔维亚人和南斯拉夫政府抵制了这一要求，担心科索沃一旦拥有脱离权便会如此实行，或者与阿尔巴尼亚合并。1981年3月，阿尔巴尼亚族人中爆发了抗议和骚乱以支持获得共和国地位的要求。按照塞尔维亚人的说法，阿尔巴尼亚族针对塞尔维亚人的歧视、迫害和暴力的活动不断增加。一位克罗地亚新教徒说：“20世纪70年代末以来发生了无数起暴力事件，包括毁坏财产、使人丧失工作、骚扰、奸淫、打斗和屠杀。”这一事态的后果是，“塞尔维亚人宣称他们面临的威胁具有种族灭绝的性质，这是他们再也无法忍受的。”科索沃塞尔维亚人的誓言得到了塞尔维亚境内其他地方的响应，其结果是1986年发表了由200人签名的声明，签名者有著名的塞尔维亚知识分子、政治家、宗教领袖、军官，还包括自由反对派杂志《实践》的编辑。声明要求政府采取强有力措施制止在科索沃发生的对塞尔维亚人的种族灭绝行为。根据对种族灭绝所作的任何合理定义，塞尔维亚人的指控应当说是极度地夸大其词，然而一位同情阿尔巴尼亚族的外国观察家说：“在20世纪80年代，阿尔巴尼亚民族主义分子应当对大量针对塞尔维亚人的暴力攻击，以及对一些塞尔维亚人的财产破坏负责。”（注31）

所有这一切激起了塞尔维亚人的民族主义情绪，而米洛舍维奇则看到了他的机会。1987年，他在科索沃发表了一个重要讲话，呼吁塞

尔维亚人对自己的土地和历史提出权利要求。“紧接着，大批的塞尔维亚人——共产主义者，非共产主义者，甚至反共产主义者——开始聚集在他的周围，决心不仅保护科索沃的塞尔维亚少数民族，而且要镇压那里的阿尔巴尼亚族，将他们变为二等公民。米洛舍维奇很快地被公认为民族领袖。”（注32）两年之后，于1989年6月28日，米洛舍维奇带领着100万—200万塞尔维亚人回到科索沃，参加历史上那场标志着他们与穆斯林之间要不断进行战争的伟大战役600周年纪念活动。

阿尔巴尼亚族人口和力量的增长在塞尔维亚人中引起的恐慌和民族主义情绪，由于波斯尼亚的人口变化而进一步加剧了。1961年，在波斯尼亚—黑塞哥维纳的人口中，43%为塞尔维亚族，26%为穆斯林；至1991年，那里的人口比率几乎完全相反：塞尔维亚族人口所占比率降至31%，而穆斯林人口升至44%。在这30年中，克罗地亚族人口所占比率从22%降至17%。一个种族集团人口的扩张导致了另一个集团的种族清洗。“我们为什么要杀害儿童？”一个塞尔维亚族战士在1992年自问自答道：“因为总有一天他们会长大，到那时我们还得去杀他们。”不那么残忍的波斯尼亚克罗地亚族当局，则采取了行动阻止它们的地域被穆斯林“人口占领”。（注33）

人口对比的变化和青年人以20%或更高比率的增长，是导致20世纪末许多文明间冲突的原因。然而，它并不能解释所有的冲突。例如，塞尔维亚人和克罗地亚人之间的战斗就不能归结为人口。这个问题只有一部分可以归因于历史，因为直至第二次世界大战克罗地亚乌斯塔希分子屠杀塞尔维亚人之前，两个民族一直相对和平地生活在一起。在这里以及在其他地方，政治也是造成冲突的一个原因。第一次世界大战结束时，奥匈帝国、奥斯曼帝国和俄罗斯帝国的崩溃，导致各后继民族和国家之间的种族和文明冲突。第二次世界大战后，英国、法国和荷兰帝国的崩溃也造成了同样的后果。冷战结束时，共产主义政权在苏联和南斯拉夫的垮台所造成的后果亦不例外。当人们已

不再可能自认为是共产主义者、苏联公民或者南斯拉夫人之时，便迫切地需要寻求一种新的认同。他们在旧有的族性和宗教中找到了这种认同。压制的然而是和平的国家秩序在这样的前提下才能实现：信奉不同上帝的民族不以暴力取代他人的上帝。

正在形成的政治实体推行民主的需要加速了这一进程。当苏联和南斯拉夫已开始分裂时，权力精英们便不再组织全国大选。如果他们这样做了，政治领袖们就会为夺取中央权力而展开竞争，向选民呼吁建立多民族和多文明的政权，并在议会中建立类似的多数联盟。但是，苏联和南斯拉夫的选举首先是以共和国为基础的，这就不可抗拒地刺激了政治领袖们去进行反对中央的运动，调动本族的民族主义情绪，并促进自身所在的共和国的独立。甚至在波斯尼亚1990年的大选中，民众的选票也是严格地按照种族来划分的。多民族的改革党和前共产党各自所得的选票都不足10%。穆斯林民主行动党的得票率为34%，塞尔维亚民主党为30%，克罗地亚民主联盟为18%。这个比例大致接近于穆斯林、塞族和克族在人口中所占的比例。在苏联和南斯拉夫所有共和国进行的第一次公平竞争的选举中，得胜者几乎都是能够调动起民族情绪，并许诺采取强有力的行动反对其他种族集团、捍卫本民族特性的政治领袖们。竞选提高了民族主义的号召力，并促使断层线冲突激化为断层线战争。用博格丹·戴尼奇的话来说，当“种族成为民众的构成成分时”（注34），其最初的结果就是论战或战争。

现在的问题仍然是，为什么在20世纪结束时，穆斯林远比其他文明的人卷入了更多的集团间暴力冲突？情况是否总是如此？过去，基督教徒曾杀害其基督教兄弟和大量其他人民。评价整个历史中各文明的暴力倾向需要广泛的研究，而在这里是做不到的。这里所能做的，就是确认造成当前穆斯林集团暴力活动的可能原因，包括伊斯兰内部和外部的暴力活动，并将在整个历史中造成集团冲突更大倾向的那些原因，如果这种倾向存在的话，与仅仅造成20世纪末暴力倾向的原因区分开来。可能的原因共有六个，其中三个仅能解释穆斯林和非穆斯

林之间的暴力冲突，另外三种则既能解释前者又能解释伊斯兰教内部的暴力冲突。同样，其中三个仅解释了当代穆斯林的暴力倾向，另外三个则既能解释当代又能解释历史上穆斯林的暴力倾向，如果它存在的话。然而，如果这种倾向在历史上并不存在，那么，其假定原因就不能解释不存在的历史倾向，因而大概也不能解释已被证明的当代穆斯林集团的暴力倾向。那么，后一种倾向，只能用在过去几百年里不曾存在的20世纪的原因来加以解释。（表10.4）

表10.4 穆斯林冲突倾向的可能原因

	穆斯林的外部冲突	内部和外部冲突
历史和当代冲突	地理邻近	好战
	互不相容	
当代冲突	受害者地位	人口膨胀
		缺少核心国家

首先，有人论证说，伊斯兰教从创始起就是一个尚武的宗教。伊斯兰教起源于“好战的贝都因游牧部落”，伊斯兰教的基础深深地打上了“这种暴力起源的烙印。穆罕默德本人就是作为一位坚强的战士和高超的军事指挥家留在人们记忆之中的”（注35）（没有人会这样形容基督或者释迦牟尼）。据说，伊斯兰教的教义指示教徒向非教徒发动战争。然而，当伊斯兰教最初的扩张逐渐停止之后，穆斯林集团违背了教义，在自己人中间展开了战争。内部冲突相对于圣战的比率急剧上升。《古兰经》和其他有关穆斯林信仰的陈述几乎都不禁止使用暴力，在穆斯林的教义和实践中没有非暴力的概念。

第二，伊斯兰教从其发源地阿拉伯半岛传播到北非和中东的大部分地区，以后又传播到中亚、南亚次大陆和巴尔干，这使得穆斯林直接接触了许多不同的民族，他们被征服并皈依了伊斯兰教。这一进程的遗产现在仍然存在。随着奥斯曼帝国对巴尔干的征服，城市里的南斯拉夫人往往皈依了伊斯兰教，而居住在乡村的农民却没有，因此产生了穆斯林波斯尼亚人和东正教塞尔维亚人之间的差异。与此相反，

俄罗斯帝国向黑海、高加索和中亚的扩张，使得它与各穆斯林民族发生了几百年间持续不断的冲突。西方在其权力压倒穆斯林而达到顶点之时提出让犹太人在中东建立家园，则奠定了阿拉伯—以色列持续对抗的基础。穆斯林和非穆斯林在陆地上的扩张，导致两者在整个欧亚大陆紧密相邻地生活在一起。相反，西方在海上的扩张通常没有导致西方人与非西方民族毗邻而居，因为除了在南非，这些非西方民族要么已臣服于欧洲的统治，要么已事实上被西方殖民者大批杀害了。

造成穆斯林—非穆斯林冲突的第三个可能原因，是一位政治家在谈论自己的国家时所说的：穆斯林的“不相容”。但是，这种不相容是两方面的，穆斯林国家和非穆斯林少数民族之间存在的问题，与非穆斯林国家和穆斯林少数民族之间存在的问题类似。伊斯兰教是一个绝对的信仰，而且在这一点上更甚于基督教。它把宗教和政治结合在一起，将信仰伊斯兰教者和非信仰者明确地区分开来。其结果是，儒教徒、佛教徒、印度教徒、西方基督教徒和东正教徒彼此相互适应和生活在一起，较之他们中的任何一个与穆斯林相互适应和生活在一起，要更为容易。例如，华人在大多数东南亚国家都是在经济上处于优势地位的少数民族，他们已成功地融入了信仰佛教的泰国社会和信仰基督教的菲律宾社会。事实上，在这两个国家里并没有出现多数民族集团反对华人的暴力活动的重要例证。与此相反，在穆斯林的印度尼西亚和穆斯林的马来西亚，发生了反对华人的暴乱和（或者）暴力活动，华人在那些社会里的作用仍然是非常敏感的、可能爆发的潜在问题，而在泰国和菲律宾的情况就并非如此。

好战，不相容，以及与非穆斯林群体相邻，仍然是穆斯林持续存在的特点，而且是造成整个历史过程中穆斯林具有冲突倾向的原因，如果这种倾向存在的话。另外三个暂时而有限的因素，则造成了20世纪末穆斯林的冲突倾向。穆斯林的解释是，西方推行帝国主义和穆斯林社会在19世纪、20世纪的屈从地位，使人们产生了穆斯林在军事和经济上软弱无能的印象，因而促使非穆斯林集团将穆斯林视为进攻目

标。根据这个观点，穆斯林是广泛传播的歧视穆斯林思想的受害者，正如历史上曾在西方出现的歧视犹太人的现象一样。阿克巴·艾哈迈德断言：诸如巴勒斯坦人、波斯尼亚人、克什米尔人和车臣人这样的穆斯林群体，像“印第安红种人一样，是受压迫的群体，他们被剥夺尊严，被困在用祖先遗留下的土地改建成的居住区内”。（注36）但是，穆斯林是受害者的观点无法解释在诸如苏丹、埃及、伊朗和印度尼西亚穆斯林多数民族和非穆斯林少数民族之间发生的冲突。

一个更具说服力的因素或许能够解释伊斯兰内部和外部冲突的原因，那就是在伊斯兰社会中缺少一个或一个以上的核心国家。为伊斯兰辩护的人常常宣称，西方批评伊斯兰的人相信在伊斯兰集团中存在一个中心的、搞阴谋的指导力量，它动员和协调伊斯兰反对西方和其他民族的行动。如果批评家们相信这一点，那他们就错了。伊斯兰之所以成为世界上一个不稳定的根源，就在于它缺少一个起主导作用的中心。那些渴望成为伊斯兰世界领袖的国家，如沙特阿拉伯、伊朗、巴基斯坦、土耳其，潜在的还有印度尼西亚，都竞相在穆斯林世界发挥影响。但是它们中的任何一个都未处于能够调解伊斯兰内部冲突的强有力地位；也没有一个能够在穆斯林和非穆斯林集团发生冲突时，作为代表伊斯兰的权威出面讲话。

最后，也是最为重要的一点，就是伊斯兰社会的人口爆炸，此外，15—30岁年龄段中常常存在的大量男性失业者，也是造成不稳定以及伊斯兰内部和反对非穆斯林暴力活动的自然原因。不论还有其他什么原因在起作用，单是这一因素就足以解释20世纪80和90年代穆斯林暴力行动的原因。到21世纪30年代，随着“生育高峰期”的一代人步入老年和穆斯林社会经济的发展，如果出现这种情况的话，穆斯林的暴力倾向可能会随之减弱，断层线战争的频率和强度也会普遍下降。

第十一章 断层线战争的动力

认同：文明意识的增强

断层线战争都经历加剧、扩大、遏制和中断的过程，然而却极少得到解决。这些过程通常是相继发生的，但也常常是重合的，并可能重复出现。断层线战争一旦发生，就像其他社会群体的冲突一样，趋于呈现出自己的生命力，并按照行动—反应模式发展。以往曾经是多重的、随意的认同，现在变得集中和强化了。社会群体的冲突被恰当地称为“认同战争”。（注1）随着暴力冲突的扩大，最初的关键问题往往被笼统地重新定义为“我们”对抗“他们”，集团的内聚力和责任感也得到了增强。政治领袖扩大和深化了他们对种族和宗教忠诚的号召力。相对于其他认同，文明的认同增强了。一种类似于国际关系中“安全困境”的“仇恨动力”出现了，在其中，双方的恐惧、不信任和仇恨彼此助长。（注2）双方都把善与恶之间的差别戏剧化和夸大了，并最终试图将这种差别转化为生者与死者的根本差别。

随着革命的演进，温和派、吉伦特派和孟什维克败在了激进派、雅各宾党人和布尔什维克手下。在断层线战争中往往出现类似的过程。温和派抱着如自治而不是独立这样的较有限的目标，不可能通过几乎总是从一开始就失败的谈判来达到这些目标，就被想通过暴力达到更极端目标的激进派所补充或者取代。在摩洛人与菲律宾人的冲突中，最主要的暴动组织——摩洛民族解放阵线，首先得到了立场更极端的摩洛伊斯兰解放阵线的补充，然后又得到了立场甚至更为极端、反对其他组织与菲律宾政府达成停火协议的阿布·赛义夫组织的补充。苏丹政府在20世纪80年代采取了日益极端的伊斯兰主义立场。90年代初，暴动的基督教组织分裂了，产生了一个新的组织——南苏丹独立运动，它提倡的是独立而不仅仅是自治。在以色列人同阿拉伯人之间正在进行的冲突中，当主流派的巴勒斯坦解放组织开始与以色列政府谈判之时，穆斯林兄弟会的哈马斯组织便对巴勒斯坦解放组织发动了挑战，谴责它背叛了巴勒斯坦人。与此同时，以色列政府参加谈判

招致了以色列极端主义宗教组织的抗议甚至暴力反对。1992—1993年，随着车臣与俄罗斯冲突的加剧，杜达耶夫政府开始为“车臣民族主义分子中最激进的派别”所支配，“该派反对任何迁就莫斯科的行为，于是较为温和的力量被推到在野派的地位”。在塔吉克斯坦也发生了类似的变化。“随着1992年冲突的升级，塔吉克民族主义—民主集团的影响逐渐为伊斯兰主义集团所取代，后者在动员贫苦农民和城市不满青年方面更为成功。随着较为年轻的领导人开始向传统的、较实用的宗教上层提出挑战，伊斯兰教徒的言论也变得日益激进。”一位塔吉克领袖说：“我不再使用外交辞令，而是开始使用战斗的语言，面对俄罗斯人在我家乡造成的形势，它是唯一适用的语言。”（注3）在波斯尼亚穆斯林民主行动党内，以阿利亚·伊泽特贝戈维奇为首的更极端的民族主义派别，变得比哈里斯·西拉季奇领导的较宽容的、具有多元文化倾向的派别更有影响。（注4）

极端主义者的胜利并不一定是持久的。他们的暴力行动并不比温和的妥协更有可能结束断层线战争。当死亡和破坏造成的代价日益增长而令人们看不到前景时，双方内部的温和派就可能站出来，再次指出所有暴力行动是“无意义”的，并敦促人们再次尝试通过谈判来解决问题。

在战争过程中，多样的认同隐退了，与冲突相关的认同开始占上风。这种认同几乎总是以宗教来定义的。在心理上，宗教为反对“不信仰上帝”的力量的斗争提供了最令人放心的和最坚实的理由，而那种力量往往被视为一种威胁。在现实中，宗教的或文明的群体，是卷入冲突的地方集团能够寻求支持的最为广泛的群体。如果两个非洲部落之间发生了地区战争，一个部落可以将自己定义为穆斯林，另一个部落则可自称为基督教徒；于是前者可望获得沙特的金钱、阿富汗圣战者组织的支持以及伊朗的武器和军事顾问；后者则有可能寻求西方的经济和人道主义援助，以及西方各国政府的政治和外交支持。除非一个集团能够像波斯尼亚穆斯林那样，让人相信自己是种族灭绝行为

的受害者，从而唤起西方的同情，否则它只能指望从本文明亲族中得到重要的支持。除了波斯尼亚穆斯林外，情况通常是如此。断层线战争就其定义而言，是具有广泛联系的地区集团间的区域战争，因此这种战争促进了参与者的文明认同。

尽管在其他文明的断层线战争参与者中，文明的认同也得到了加强，但在穆斯林之中尤为普遍。断层线战争可能会源于家族、部族或部落冲突，但由于穆斯林世界认同的U型分布，随着斗争的发展，穆斯林参与者很快就会寻求扩大他们的认同，并向整个伊斯兰世界发出呼吁，甚至反原教旨主义的世俗主义者萨达姆·侯赛因也是如此行事。一位西方人指出，阿塞拜疆政府也照样在打“伊斯兰牌”。在塔吉克斯坦，在一场由塔吉克斯坦内部的地区冲突演化而成的战争中，反叛者逐步地将其事业定义为穆斯林的事业。在19世纪北高加索人和俄罗斯人的战争中，穆斯林领袖沙米尔自称为伊斯兰主义者，并“在伊斯兰教和抵抗俄罗斯征服的基础上”团结了十几个民族集团和语言集团。20世纪90年代，杜达耶夫利用80年代在高加索发生的伊斯兰复兴运动推行同样的战略。他得到了穆斯林教士和伊斯兰政党的支持，并手持古兰经宣誓就职（甚至就是在叶利钦得到了东正教牧首的祝福之时）。1994年，杜达耶夫建议车臣成为按照伊斯兰教教法管理的伊斯兰国家。车臣军人佩带着饰有“车臣圣战”的绿色围巾，在进入战斗时高呼着“真主保佑”。[注5]同样，克什米尔穆斯林的自我认同，从包括穆斯林、印度教徒、佛教徒在内的区域认同，或印度世俗主义者的认同，而转到第三种认同，反映为“穆斯林民族主义在克什米尔的兴起和伊斯兰原教旨主义价值的跨国传播”，它“使得克什米尔穆斯林感到自己既是伊斯兰巴基斯坦的一部分，又是穆斯林世界的一部分”。1989年反对印度的暴动，最初是由一个“相对世俗”并得到巴基斯坦政府支持的组织领导的。后来巴基斯坦的支持转向了伊斯兰原教旨主义集团，于是这些集团便成了主角。这些集团包括“铁杆暴动者”，这些人似乎“要为圣战而继续进行圣战，不论希望和结果是什么”。另一位观察家报告说：“民族主义情感由于宗教的差异而高涨，伊斯兰战斗

精神在全球的崛起鼓舞了克什米尔暴动者，破坏了克什米尔印度教徒和穆斯林相互容忍的传统。”（注6）

对文明的认同在波斯尼亚急剧加强，特别是在穆斯林社群中。历史上，社群认同在波斯尼亚并不强烈，塞尔维亚族、克罗地亚族和穆斯林作为邻居和平地生活在一起，相互通婚很普遍，宗教认同也很弱。穆斯林被称为不去清真寺的波斯尼亚人，克罗地亚族是不去天主教堂的波斯尼亚人，而塞尔维亚族则是不去东正教堂的波斯尼亚人。然而，一旦广泛的南斯拉夫认同被破坏，这些随意的宗教认同便具有了新的意义，在斗争开始后又得到了加强。多元社会群体主义消失之后，各集团便越来越认同于各自的更广泛的文化共同体，并根据宗教来自我界定。波斯尼亚塞族变成了极端的塞尔维亚民族主义者，认同于“大塞尔维亚”“塞尔维亚东正教会”和更为广泛的东正教共同体。波斯尼亚克族是强烈的克罗地亚民族主义者，自视为克罗地亚公民，强调天主教信仰，并和克罗地亚的克族一道强调他们认同于基督教的西方。

穆斯林向伊斯兰文明意识的转变甚至更为明显。直至战争开始前，波斯尼亚穆斯林的世界观是非常世俗的，他们将自己视为欧洲人，是多元文化的波斯尼亚社会和国家最强有力的支持者。然而，在南斯拉夫分裂之后，这一点便开始发生变化。像克族和塞族一样，在1990年的选举中，穆斯林反对赞同多元社群的政党，绝对拥护由伊泽特贝戈维奇领导的穆斯林民主行动党。伊泽特贝戈维奇是一个虔诚的穆斯林，曾由于积极倡导伊斯兰教而被共产党政府监禁。在1970年出版的《伊斯兰宣言》一书中，他论证了“伊斯兰教与各非伊斯兰教制度的不相容性。在伊斯兰宗教与非伊斯兰社会和政治制度之间，既不会有和平，也不会有共存”，当伊斯兰运动足够强大之时，它必须夺取政权并创建一个伊斯兰共和国。在这个新的国家里，特别重要的是教育和新闻媒介“应当掌握在具有无可争议的伊斯兰道德权威和知识权威的人手中”。（注7）

波斯尼亚独立之后，伊泽特贝戈维奇曾倡导建立一个多种族的国家，在其中穆斯林将成为起主导作用的集团，尽管它不是多数。然而，他并不反对自己在战争中建立的国家伊斯兰化。他不愿公开明确摒弃“伊斯兰宣言”的态度，在非穆斯林中引起了恐慌。随着战争的继续，一些塞族人和克族人迁出了波斯尼亚政府的控制区域，而留下的塞族和克族人发现自己逐渐被排除在理想工作和社会机构之外。“伊斯兰教在穆斯林民族社群中变得更为重要，而且……强烈的穆斯林民族认同成为政治和宗教的一部分。”与波斯尼亚的多元文化民族主义相对立的穆斯林民族主义，在传媒中越来越多地得到表达。学校里增加了宗教课程，新的教科书强调奥斯曼帝国统治的好处。波斯尼亚语被作为与塞尔维亚—克罗地亚语截然不同的语言来推广，而且收入了越来越多的土耳其语和阿拉伯语词汇。政府官员攻击异族通婚，反对广播“侵略者”的节目或塞尔维亚音乐。政府鼓励信仰伊斯兰教，在雇用和提升时优先考虑穆斯林。最为重要的是波斯尼亚军队的伊斯兰化。至1995年，穆斯林在波斯尼亚军队中所占的比率超过了90%。越来越多的军人认同于伊斯兰教，参加伊斯兰教的活动并佩带穆斯林标志，其中精锐部队是伊斯兰教化最彻底的，且人数日益增加。这一趋势导致了波斯尼亚政府主席团中的五名成员（包括两个克族人和两个塞族人）向伊泽特贝戈维奇提出抗议，但遭到了他的否决，还导致了具有多元文化倾向的总理西拉季奇于1995年辞职。（注8）

在政治上，伊泽特贝戈维奇的穆斯林民主行动党扩大了对波斯尼亚国家和社会的控制。至1995年，它已主宰了“军队、民政机构和公共企业”。据报道：“不属于这个党的穆斯林，更不用说非穆斯林，发现他们已难以找到像样的工作。”对它持批评态度的人谴责道：这个党“已成为以共产党政府习性为标志的伊斯兰独裁主义的工具”。（注9）另一位观察家报道说：

> 穆斯林的民族主义变得更加极端。它现在毫不顾及其他民族的情绪，它是新近占据优势地位的穆斯林的财产、特权和政治工

具……

新穆斯林民族主义的主要结果就是趋向民族同质化。

伊斯兰原教旨主义在决定穆斯林的国家利益时也日益获得了主导权。（注10）

由战争和种族清洗造成的宗教认同的强化，其领导人的偏好，以及来自其他穆斯林国家的支持和压力，缓慢但明显地将波斯尼亚从巴尔干的瑞士变为巴尔干的伊朗。

在断层线战争中，受到刺激的各方不仅强调本文明的认同，而且强调对方的文明认同。在区域战争中，各方都认为自己不仅是在与另一个区域的种族集团作战，而且是在与另一个文明作战。这个威胁由于一个主要文明的各种资源扩大和增强了，于是失败就不仅是它本身的失败，而且是它所属文明的失败。因此它所属的文明最迫切的需要就是在冲突中团结起来支持它。区域战争被界定为宗教战争、文明的冲突，将对人类相当大的部分产生影响。20世纪90年代初，东正教和东正教会“排挤了俄罗斯的其他教派，其中最主要的是伊斯兰教”，再次成为俄罗斯民族认同的核心因素。（注11）俄罗斯人发现，把在塔吉克斯坦发生的部族和宗教间的战争、俄罗斯与车臣之间的战争定义为可以上溯到几个世纪前东正教与伊斯兰教之间更广泛冲突的一部分，是符合自己利益的，而它的区域对手们是信奉伊斯兰原教旨主义，承担圣战义务，并且正在成为伊斯兰堡、德黑兰、利雅德和安卡拉的代理人。

在南斯拉夫，克罗地亚人把自己视为保卫西方、抵御东正教和伊斯兰教进攻的勇敢的前卫。塞尔维亚人不仅把波斯尼亚克族和穆斯林视为敌人，而且把“梵蒂冈”“伊斯兰原教旨主义分子”和几百年来一直对基督教构成威胁的“声名狼藉的土耳其人”视为敌人。“卡拉季奇”，一位西方外交官在谈论这位波斯尼亚塞族领导人时说，“将此视为欧洲的反对帝国主义的战争。他宣称有义务根除奥斯曼土耳其帝国在欧洲的最后遗迹。”（注12）反过来，波斯尼亚穆斯林把自己看作是种族

灭绝行为的受害者，由于西方人的宗教信仰而受到他们的忽视，因此应当得到穆斯林世界的支持。这样，南斯拉夫战争的所有参战方和大部分旁观者，都将这场战争视为宗教的或者种族宗教的战争。米沙·格伦尼指出，这场冲突“日益具有宗教斗争的特点，这些宗教是欧洲的三大信仰——罗马天主教、东正教和伊斯兰教，它们是一些边界在波斯尼亚相交的帝国的信仰遗产”。（注13）

视断层线战争为文明的冲突的看法，也为冷战时期的多米诺骨牌理论注入了新的生命。然而，如今各文明的主要国家都认为有必要防止自己在区域冲突中被击败，因为这一失败可能引发一系列逐步升级的失败并最终导致灾难。印度政府对克什米尔问题采取的强硬立场，在很大程度上是由于担心它的失败会刺激其他少数种族和宗教少数派提出独立的要求，因而导致印度的分裂。俄罗斯外交部长科济列夫警告说，如果俄罗斯不制止塔吉克斯坦的政治暴力行动，它可能会蔓延到吉尔吉斯斯坦和乌兹别克斯坦，因而推动俄联邦内的穆斯林共和国的脱离主义运动，有人甚至指出，其最终结果可能是伊斯兰原教旨主义者出现在红场上。因此，叶利钦说：阿富汗—塔吉克边界“事实上是俄罗斯的边界”。欧洲人则对在南斯拉夫建立穆斯林国家表示了关切，担心它成为穆斯林移民和伊斯兰原教旨主义扩散的基地，加强雅克·希拉克提到的欧洲的“伊斯兰化”。（注14）克罗地亚的边界，事实上是欧洲的边界。

随着断层线战争的加剧，双方都尽量诋毁对方，常常把对方形容成非人的恶魔，以证明杀害他们是合法的。叶利钦在谈到车臣游击队时说：“疯狗必须处死”。印度尼西亚将军苏特里斯诺提到1991年在东帝汶发生的大屠杀时说：“这些劣种人必须处决……我们将处决他们。”现在历史上的恶魔又复活了：克族人变成了“乌斯塔希分子”；穆斯林成了“土耳其人”；塞族人则成了“切特尼克分子”。相互的仇恨由于复仇的行动而加强，屠杀、折磨、奸淫和残忍地驱逐居民都被视为理所应当的行为。对立文化的中心象征和产品都成了攻击目标。塞族

人有计划地摧毁了清真寺和方济各会的修道院，克族人则炸毁了东正教的修道院。作为文化保护场所的博物馆和图书馆也未幸免于难，僧伽罗警卫部队烧毁了贾夫纳公共图书馆，销毁了与泰米尔文化有关的“无法复得的文献和历史文件”。塞族士兵则炮轰和毁坏了萨拉热窝的国家图书馆。塞族人还清洗了波斯尼亚城镇兹沃尔尼克的4万名穆斯林，并在刚刚被他们炸毁的奥斯曼塔遗址上竖起了一座十字架，这座塔是土耳其人在1463年铲平东正教堂后修建的。（注15）在文化间的战争中，受到损失的是文化。

文明的集结：亲缘国家和在外散居者

在冷战的40年中，超级大国试图聚集盟友和伙伴，并颠覆、改变另一个超级大国的盟友和伙伴或使其中立化，从而深化了冲突。当然，这种竞争在第三世界中最为激烈，新建立的、弱小的国家在超级大国的压力下被迫加入了大规模的全球竞争。在冷战后的世界里，多极的相互冲突取代了单一的超级大国冲突。当这些相互冲突涉及不同文明的集团时，往往会扩大和升级。随着冲突的日益加剧，各方都试图获得属于本文明的国家和集团的支持。不论何种形式的支持，官方的或非官方的，公开的或隐蔽的，物质的、人员的、外交的、财政的、象征性的或者军事的支持，总是来自一个或多个亲缘国家或集团。断层线冲突持续的时间越长，参与支持、强制和调解角色的亲缘国家就越多。作为这种“亲缘国综合征”的一个后果，断层线冲突比文明内部冲突具有更大的升级潜力，通常需要文明间的合作才能得到遏制和结束。与冷战不同，这种冲突不是自上而下，而是自下而上爆发的。

国家和集团介入断层线战争的程度有所不同。在第一层次上的是那些实际上彼此战斗和残杀的各方，它们可能是国家，像印度和巴基斯坦之间、以色列和其邻国之间的战争；但它们也可能是地方集团而不是国家，或者至多是雏形国家，像波斯尼亚人之间和纳戈尔诺—卡拉巴赫的阿塞拜疆人和亚美尼亚人之间的情况那样。这些冲突也可能包含第二层次的参与者，它们通常是与主要参战方直接相关的国家，诸如南斯拉夫的塞尔维亚政府和克罗地亚政府，高加索的亚美尼亚政府和阿塞拜疆政府。与冲突关系更远一些的是第三层次的国家，它们更远离实际战斗，但是与参与者有着文明上的联系，诸如与南斯拉夫有联系的德国、俄罗斯和伊斯兰国家，以及在亚美尼亚—阿塞拜疆争端中的俄罗斯、土耳其和伊朗。这些第三层次的参与者往往是该文明的核心国家。如果第一层次参与者有在外散居的人，他们也会在断层

线战争中发挥作用。鉴于在第一层次上通常只有少量的人员和武器介入战争，而且只有相对较少的外援，无论是以财政、武器还是以志愿者形式提供的，它常常可能对战争的结果产生重要的影响。

冲突的其他参与方的利害关系并不等同于第一层次参与者的利害关系。对第一层次参与者给予最忠诚和最全心全意支持的，通常是在外散居者。他们强烈地认同于自己亲族的事业，变得“比教皇还要笃信天主教”。第二层次和第三层次国家的政府利益却要复杂得多。它们通常也为第一层次参与者提供支持，即使它们不那样做，对立集团也会怀疑它们提供了援助，因而使对立集团支持自己的亲族变得合情合理。然而，遏制战斗和避免直接卷入，对第二和第三层次的参与者是有利的。因此在支持的同时，它们也试图限制第一层次的参与者，并诱导他们降低自己的目标。第二、第三层次的参与者还常常试图与断层线另一方处于同样层次的参与者进行谈判，以便阻止区域战争升级为卷入了核心国家的更广泛的战争。图11.1概括了断层线战争潜在参与者之间的关系。并非任何断层线战争都具有所有这些特性，但其中有一些是如此，包括在南斯拉夫和高加索的战争。此外，几乎所有断层线战争都具有将各层次参与者全部卷入其中的潜力。

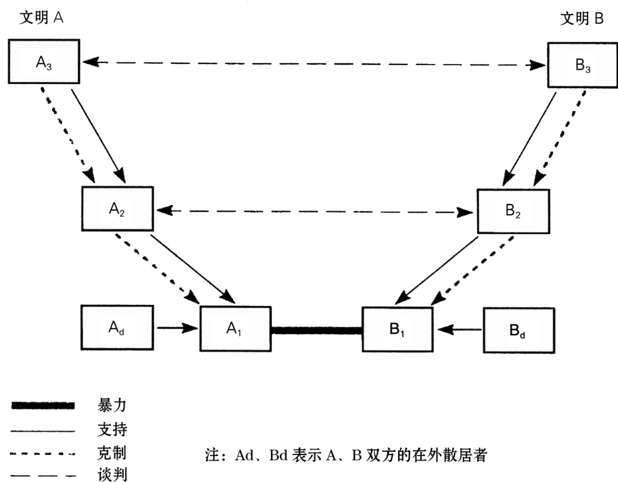


图11.1 复杂断层线战争的结构

在外散居者和亲缘国家以这样或那样的方式卷入了20世纪90年代的每一场断层线战争。鉴于穆斯林集团在这类战争中所起的广泛作用，穆斯林国家的政府和组织最频繁地成为第二和第三层次的参与者，其中最为活跃的是沙特阿拉伯、巴基斯坦、伊朗、土耳其和利比亚政府。它们有时还与其他穆斯林国家一起，为在巴勒斯坦、黎巴嫩、波斯尼亚、车臣、外高加索、塔吉克斯坦、克什米尔、苏丹和菲律宾与非穆斯林作战的穆斯林提供了不同程度的支持。除政府支持外，很多第一层次参与者中的穆斯林集团，还得到了从阿富汗战争退下来的伊斯兰主义国际流动战士的支持，这些人参与了从阿尔及利亚、车臣到菲律宾内战的各种冲突。一位分析家注意到，这些伊斯兰国际纵队参加了“派遣志愿军支持在阿富汗、克什米尔和波斯尼亚建立伊斯兰政权，开展针对反伊斯兰国家政府的宣传战，以及在在外散居者中建立伊斯兰中心的活动。这些中心成了各参战方面的政治总部”。（注16）阿拉伯联盟和伊斯兰会议组织也为其成员国提供了支持，并试图协调成员国在跨文明冲突中支援穆斯林集团的努力。

苏联曾是阿富汗战争的第一层次参与者。冷战后，俄罗斯一直是车臣战争的第一层次参与者，塔吉克斯坦冲突的第二层次参与者，南斯拉夫战争的第三层次参与者。印度是克什米尔战争的第一层次参与者，并且是斯里兰卡冲突的第二层次参与者。西方主要国家是南斯拉夫冲突的第三层次参与者。在以色列和巴勒斯坦之间旷日持久的斗争中，在亚美尼亚、克罗地亚和车臣的冲突中，双方的在外散居者都起了重要作用。由于通过电视、电传和电子函件“与其前祖国保持着不断的联系，在外散居者更有力地承担起了义务，有时还发生了两极分化。‘前祖国’的含义已不同于以往”。（注17）

在克什米尔战争中，巴基斯坦为暴动者提供了明确的外交和政治支持。据巴基斯坦军方消息，它还提供了大量的资金、武器，以及培训、后勤支援和一个避难所，而且还替暴动者游说其他穆斯林国家政府。至1995年，据说暴动分子至少补充了1200名来自阿富汗、塔吉

克斯坦和苏丹的圣战者组织士兵，他们配备着在进行反对苏联的战争时由美国提供的毒刺式导弹和其他武器。（注18）菲律宾的摩洛暴动分子曾经得到了马来西亚提供的资金和装备，阿拉伯国家政府还为其提供了额外的资金；几千名暴动分子在利比亚接受了训练；极端的反叛集团阿布·赛义夫组织则是由巴基斯坦和阿富汗原教旨主义者组织的。（注19）在非洲，苏丹曾定期地援助与埃塞俄比亚作战的厄立特里亚穆斯林反叛者，为了进行报复，埃塞俄比亚则为与苏丹作战的“基督教反叛者”提供了“后勤和避难援助”。后者还得到了来自乌干达的类似援助，这部分地反映了乌干达与苏丹反叛者在“宗教、种族和民族上的紧密联系”。另一方面，苏丹政府从伊朗得到了价值3亿美元的中国造武器，伊朗的军事顾问还为其训练部队，这一切使得它能够于1992年向反叛者发动一场大规模的进攻。据苏丹政府说，西方的各种基督教组织为基督教反叛者提供了食品、医药、补给和武器。（注20）

在斯里兰卡的印度教泰米尔暴动分子和佛教僧伽罗政府之间的战争中，印度政府最初为暴动分子提供了巨大的支持，在南印度训练暴动分子并为其提供武器和资金。1987年，在斯里兰卡政府军几乎消灭泰米尔猛虎组织之际，印度的公众舆论齐声谴责这一“种族灭绝行动”，于是印度政府向泰米尔人空投了食品，“实际上是向斯里兰卡总理贾亚瓦德纳表示，印度打算阻止他用武力消灭泰米尔猛虎组织”。（注21）此后，印度和斯里兰卡政府达成了一项协议：斯里兰卡给予泰米尔地区相当程度的自治权，暴动者则向印度军队上缴武器。印度出动了5万名士兵到该岛去确保协议的执行，但是猛虎组织拒绝上缴武器，结果印度军队很快发现自己卷入了一场与游击队的战争，而这些游击队正是它先前所支持的。1988年，印度军队开始撤离。1991年，印度总理拉吉夫·甘地被暗杀，印度人相信这是一名泰米尔暴动支持者所为，此后印度政府对这次暴动的态度越来越充满敌意。然而，印度政府不可能在南印度5千万泰米尔人中制止对斯里兰卡暴动分子的同情和支持。下述情况反映了这一点：泰米尔纳德邦政府官员违反

新德里的旨意，允许泰米尔猛虎组织在其境内活动，“实际上自由地利用”其500英里的海岸，并穿越狭长的保克海峡为斯里兰卡暴动分子运送给养和武器。（注22）

自1979年起，苏联和后来的俄罗斯与南面的穆斯林邻居进行了三场重要的断层线战争：1979—1989年的阿富汗战争，继之而来的始于1992年的塔吉克斯坦战争，以及始于1994年的车臣战争。苏联解体后，其继承者共产党政府开始在塔吉克斯坦执政。1992年春，这个政府遇到了包括世俗主义者和伊斯兰主义者在内的敌对地区集团和少数民族集团的挑战。从阿富汗得到武器支持的反对派于1992年9月将亲俄罗斯的政府赶出了首都杜尚别。俄罗斯和乌兹别克斯坦政府对此作出了强烈反应，发出了警惕伊斯兰原教旨主义蔓延的警告。留在塔吉克斯坦境内的俄罗斯第201机动化步兵师为亲政府力量提供了武器，俄罗斯还加派部队驻守塔吉克斯坦与阿富汗之间的边界。1992年11月，俄罗斯、乌兹别克斯坦、哈萨克斯坦和吉尔吉斯斯坦达成了协议，由俄罗斯和乌兹别克斯坦共同出兵干预，这一行动表面上是为了维护和平，实际上是参战。在军事干预和俄罗斯的武器及财政援助下，前政府的军队收复了杜尚别，并控制了该国的大部分地区。随之而来的是一场种族清洗，反对派的难民和部队撤退到了阿富汗。

中东穆斯林国家政府强烈抗议俄罗斯的军事干预，伊朗、巴基斯坦和阿富汗为日益伊斯兰化的反对派提供了财政、武器和培训援助。据报道，1993年有成千上万名士兵接受了阿富汗圣战者组织的训练，1993年春夏两季，塔吉克反叛者从阿富汗越过边界发动了几次进攻，杀死了不少俄罗斯边防卫兵。俄罗斯的反应是向塔吉克斯坦增派部队，用“重炮和迫击炮”密集攻击阿富汗境内目标，还对这些目标进行了空袭。阿拉伯国家政府则为反叛者提供了购买毒刺式导弹的资金以对付空中袭击。至1995年，俄罗斯向塔吉克斯坦派驻了将近2.5万名士兵，并提供了支持该国政府所需的一半以上的资金，反叛者一方则得到了阿富汗政府和其他穆斯林国家的积极支持。正如巴尼特·鲁宾所

指出的，国际机构或西方未能给予塔吉克斯坦和阿富汗重要的帮助，因而使得前者完全依赖于俄罗斯，后者则完全依赖于其穆斯林文明的亲族。“每一个希望得到外国援助的阿富汗指挥官，今天都不得不迎合希望在中亚推动‘圣战’的阿拉伯国家和巴基斯坦的经费提供者，或者去参加毒品交易”（注23）

俄罗斯在北高加索与车臣人进行的战争是它的第三场反穆斯林的战争，是以1992—1993年相邻的东正教奥塞梯人和穆斯林印古什人之间的战斗拉开序幕的。印古什人和车臣人及其他穆斯林民族都是在第二次世界大战中被迁徙到中亚的。奥塞梯人留了下来，并占有了印古什人的土地。1956—1957年，在二战中被迁徙的人民获准返回，因而出现了围绕土地所有权和地区控制权的纷争。1992年11月，印古什人为了收复普里戈罗德尼地区而发动了进攻（该地区是苏联政府划给奥塞梯人的）。俄罗斯人对此进行了大规模的干预，包括派遣哥萨克部队支持信奉东正教的奥塞梯人。一位旁观者这样评论道：“1992年11月，奥塞梯境内的印古什人的村庄被包围并遭到了俄罗斯坦克的轰击，那些在炮火中幸免于难的人或被枪杀、或被带走。”这场大屠杀是由奥塞梯特种警察部队执行的，但俄罗斯派往该地区“维持和平”的部队却为其提供了掩护。（注24）英国《经济学家》杂志报道说：“在不足一周的时间内造成如此之大的破坏，简直令人难以置信。”这是俄罗斯联邦内的“第一次种族清洗行动”。接着，俄罗斯利用这一冲突恐吓印古什人的车臣同盟者，“结果导致了车臣人以及成员绝大部分是穆斯林的高加索人民联盟的迅速动员。该联盟威胁要派50万名志愿兵对抗俄罗斯军队，如果它不从车臣领土撤离。在一段紧张的相持之后，为了避免北奥塞梯—印古什冲突升级为整个地区的冲突，莫斯科作出了让步。”（注25）

1994年12月，俄罗斯对车臣发动了全面的军事进攻，引发了更激烈、更广泛的冲突。两个东正教共和国格鲁吉亚和亚美尼亚的领导人支持俄罗斯的行动，乌克兰总统则“在外交上含糊其辞，仅仅号召

和平解决危机”。俄罗斯的行动亦得到了东正教北奥塞梯政府和55%—60%的北奥塞梯人民的支持。（注26）与此形成对照的是，俄罗斯联邦内外的绝大部分穆斯林站在车臣人一边。伊斯兰国际纵队立即从阿塞拜疆、阿富汗、巴基斯坦、苏丹等地开来支援。穆斯林国家支持车臣的事业，而且据说土耳其和伊朗提供了物质援助，这一举动进一步刺激了俄罗斯与伊朗和解的愿望。为车臣提供的武器开始源源不断地从阿塞拜疆进入俄罗斯联邦，迫使俄罗斯封闭了它与阿塞拜疆的边境，从而也切断了运往车臣的医药和其他物资供应。（注27）

俄罗斯联邦境内的穆斯林团结一致支持车臣的行动。尽管号召全高加索的穆斯林发动反俄罗斯的圣战没有产生效果，但伏尔加—乌拉尔地区六个共和国的领导人要求俄罗斯停止其军事行动，高加索各穆斯林共和国的代表呼吁民众进行反对俄罗斯统治的不服从运动。楚瓦什共和国总统则同意楚瓦什的应征入伍者不参加反对其穆斯林同胞的军事行动。“对战争最强烈的抗议”发生在车臣的两个邻近共和国——印古什共和国和达吉斯坦共和国。印古什人在俄罗斯军队开往车臣的途中袭击了它，致使俄罗斯国防部长宣布印古什政府“事实上已对俄罗斯宣战”。在达吉斯坦也发生了攻击俄罗斯军队的事件。俄罗斯人以炮轰印古什和达吉斯坦村庄作为反击。（注28）车臣人袭击基兹利亚尔市之后，俄罗斯军队在1996年1月将佩尔沃马伊斯科伊村夷为平地，进一步激起了达吉斯坦人对俄罗斯人的仇视。

车臣的事业也得到了在外散居的车臣人的帮助，他们当年的出走在很大程度上是由19世纪俄罗斯对高加索山区的入侵造成的。在外散居者筹集资金、采办武器，并为车臣提供志愿兵。为数众多的车臣族在外散居者居住在约旦和土耳其，因而导致约旦对俄罗斯采取了强硬立场，并使土耳其更情愿支持车臣人。1996年1月，当战火蔓延到土耳其之时，土耳其公众舆论对车臣族在外散居者扣押渡船和俄罗斯人质的行动表示了同情。在车臣领导人的帮助下，土耳其政府与俄罗斯谈判达成了一项解决危机的协议，然而却使双方已经很紧张的关系更

为恶化。

车臣冲突蔓延到达吉斯坦，俄罗斯作出的反应，以及1996年初的扣押渡船事件，凸显了这一冲突升级为俄罗斯同高加索山区人民之间沿着19世纪持续了几十年的斗争线而展开的冲突扩大为全面冲突的可能性。菲奥纳·希尔1995年警告说：“北高加索是一堆干柴，在那里，任何一个共和国发生的冲突都可能点燃一场地区性大火，这场大火将越过边界蔓延到俄罗斯联邦的其他地区，并将格鲁吉亚、阿塞拜疆、土耳其、伊朗和北高加索的在外散居者牵连进去。正如车臣的情况所显示的那样，控制该地区的冲突并非易事……那里的战火已经蔓延到与车臣毗邻的共和国的领土之上。”一位同意这一看法的俄罗斯分析家指出：“非正式联盟”正沿着文明线发展。“基督教格鲁吉亚人、亚美尼亚人、纳戈尔诺—卡拉巴赫人和北奥塞梯人正团结起来对抗穆斯林阿塞拜疆人、阿布哈兹人、车臣人和印古什人。”在塔吉克斯坦参战的俄罗斯人“正冒着被卷入与穆斯林世界持久对抗的风险”。（注29）

在另一场东正教徒与穆斯林之间的断层线战争中，第一层次的参与者是纳戈尔诺—卡拉巴赫的亚美尼亚人和阿塞拜疆政府及人民，前者是为从后者中独立而战。第二层次参与者是亚美尼亚政府，第三层次参与者是俄罗斯、土耳其和伊朗。此外，在西欧和北美的大量亚美尼亚族在外散居者也扮演了重要的角色。战争始于苏联解体前的1988年，于1992—1993年加剧，1994年达成停火协议后平息下来。土耳其和其他穆斯林国家支持阿塞拜疆，俄罗斯则支持亚美尼亚人，并利用它对亚美尼亚人的影响抵制土耳其在阿塞拜疆的势力。这场战争是新近的一幕，就其斗争而言可以追溯到几百年前俄罗斯帝国和奥斯曼帝国为争夺黑海地区和高加索控制权的斗争，而就亚美尼亚人和土耳其人之间强烈的对抗而言，则可以追溯到20世纪初后者对前者的大屠杀。

在这场战争中，土耳其始终如一地支持阿塞拜疆人和反对亚美尼亚人。土耳其是首先承认非波罗的海的苏联共和国阿塞拜疆独立的国

家。在整个冲突中，土耳其都为阿塞拜疆提供了财政和物质援助，并为其训练军队。随着1991—1992年暴力冲突的加剧，以及亚美尼亚人挺进阿塞拜疆领土，土耳其人群情激奋，受到压力的土耳其政府开始支持其种族—宗教兄弟。但土耳其也担心这将突出穆斯林和基督教徒之间的差异，导致西方对亚美尼亚的全力支持，并激怒其北约盟友。因此，土耳其受到了断层线战争第二层次参与者传统上面临的多重压力。然而，土耳其政府发现，支持阿塞拜疆和对抗亚美尼亚是对自己有利的。一位土耳其官员说："当你的兄弟遭受杀害之时，你不可能无动于衷"；另一位官员补充道："我们感到了压力。我们的报纸上充满了这些暴行的照片……我们或许应当让亚美尼亚人看看，这个地区还有一个强大的土耳其。"土耳其总统奥扎尔则说：土耳其"应当吓唬吓唬亚美尼亚人"。土耳其和伊朗一道警告亚美尼亚人，它将不赞同边界的任何改动。奥扎尔拦截了经过土耳其运往亚美尼亚的粮食和其他物资，结果使亚美尼亚人在1992—1993年冬天濒于饥荒。对此，俄罗斯元帅叶夫根尼·沙波什尼科夫警告说："如果另一方（即土耳其）卷入"了战争，"那我们就将处于第三次世界大战的边缘"。一年之后，奥扎尔仍然是一副好战面孔。他嘲笑道："亚美尼亚人能怎么样，如果打起来了……他们能打进土耳其吗？"土耳其"将给他们点厉害尝尝"。（注30）

1993年夏季和秋季，进攻的亚美尼亚人接近了伊朗边界，这进一步引起了土耳其和伊朗的反应，这两个国家正彼此争夺在阿塞拜疆和中亚穆斯林国家内的影响。土耳其宣称：进攻威胁了土耳其的安全，要求亚美尼亚部队"立即无条件地"撤出阿塞拜疆领土。并向土耳其与亚美尼亚的边界增派了军队。据报道，俄罗斯和土耳其军队在边界上交了火。土耳其总理奇莱尔宣布，如果亚美尼亚军队进入邻近土耳其的阿塞拜疆飞地纳希切万，她将要求宣战。伊朗也向阿塞拜疆调遣军队并进入了该地区，据说是为因亚美尼亚入侵而造成的难民建立避难所。伊朗的行动据说使得土耳其人相信，他们可以进一步采取行动而不会招致俄罗斯的报复，同时这也进一步刺激了土耳其在为阿塞拜疆

人提供保护方面与伊朗展开竞争。这场危机最终通过土耳其、亚美尼亚和阿塞拜疆领导人在莫斯科举行的谈判，以及美国政府对亚美尼亚政府施加压力，亚美尼亚政府对纳戈尔诺—卡拉巴赫的亚美尼亚人施加压力，而得以平息。（注31）

生活在地域狭小、资源贫乏且与充满敌意的土耳其接壤的内陆国家里的亚美尼亚人，历史上就不断寻求其东正教亲族格鲁吉亚和俄罗斯的保护，特别是将俄罗斯视为老大哥。然而随着苏联的解体，纳戈尔诺—卡拉巴赫的亚美尼亚人开始发起独立运动，戈尔巴乔夫的政权拒绝了他们的要求，并派兵支持该地区被认为是忠于共产党政权的巴库政府。苏联解体后，上述考虑让位于更为久远的历史和文化方面的考虑，俄罗斯开始积极地支持基督教亚美尼亚人，对此阿塞拜疆指责说："俄罗斯政府的态度来了个180度大转弯。"实际上，俄罗斯军人对亚美尼亚人的支持早就存在于苏联军队中。军队中的亚美尼亚人比穆斯林更经常地得到提升并被派往战斗部队。战争开始后，俄罗斯军队驻防于纳戈尔诺—卡拉巴赫的第366机动化步兵团在亚美尼亚人对科德扎利镇的进攻中起了主要作用。在那次行动中，据说有1000名阿塞拜疆人被屠杀。此后，俄罗斯的特种部队也参加了战斗。1992—1993年冬。当亚美尼亚遭到土耳其禁运时，它"由于从俄罗斯得到了几十亿卢布的贷款而免于全面的经济崩溃"。1993年春季，俄罗斯军队参加了亚美尼亚军队开辟连接亚美尼亚与纳戈尔诺—卡拉巴赫的走廊的行动。据报道，俄罗斯一支拥有40辆坦克的装甲部队参加了1993年夏季在卡拉巴赫的进攻。（注32）而亚美尼亚，正如希尔和朱厄特所指出的，"除了与俄罗斯紧密结盟外，别无选择。它在原材料、能源、食品供应，以及在边界防范像阿塞拜疆和土耳其这样的历史夙敌上，都依赖于俄罗斯。亚美尼亚签署了独联体所有的经济和军事协议，并允许俄罗斯在其领土上驻军，为了让俄罗斯满意，还放弃了对苏联财产权利的全部要求"。（注33）

俄罗斯对亚美尼亚人的支持扩大了它对阿塞拜疆人的影响。1993

年6月，阿塞拜疆民族主义领导人埃尔奇贝伊在一场政变中被赶了下台，被据信是亲俄的前共产党领导人盖达尔·阿利耶夫所取代。阿利耶夫认识到，为了制约亚美尼亚人，有必要讨好俄罗斯人。他改变了阿塞拜疆拒绝加入独联体的态度，并允许俄罗斯在其领土上驻军。他还同意俄罗斯参加开发阿塞拜疆油田的国际合作。作为回报，俄罗斯开始为阿塞拜疆训练部队，向亚美尼亚人施加压力要其停止支持卡拉巴赫武装力量，并劝说他们从阿塞拜疆撤军。通过把支持的重心从一方转向另一方，俄罗斯也得以对阿塞拜疆施加影响，并得以在该国对抗伊朗和土耳其的影响。因此，俄罗斯对亚美尼亚的支持，不仅加强了它在高加索关系最密切的盟友的力量，而且削弱了它在该地区的主要穆斯林对手。

除俄罗斯外，亚美尼亚获得的重大支持来自其生活在西欧和北美的为数众多、富有和颇具影响力的在外散居者，包括在美国的约100万亚美尼亚裔人和在法国的约45万亚美尼亚裔人。他们为帮助亚美尼亚人度过由于土耳其封锁而造成的危机提供了资金和生活用品，还为亚美尼亚政府提供了官员，为军队提供了志愿兵。来自美国亚美尼亚群体的援助，在20世纪90年代中期每年达5000万至7500万美元。亚美尼亚族的在外散居者还对其居住国的政府施加了相当大的政治影响。亚美尼亚裔人在美国最大的社会群体是居住在像加利福尼亚、马塞诸塞和新泽西这样的重要州内，他们的影响致使美国国会禁止向阿塞拜疆提供任何外援，并使亚美尼亚成为人均接受美国援助额占第三位的国家。从外国获得的支援对于亚美尼亚的生存是必不可少的，它还因此获得了一个非常贴切的绰号——“高加索的以色列”。（注34）正如19世纪俄罗斯对北高加索的占领造成了那些现今支持车臣人反抗俄罗斯的在外散居者一样，20世纪初土耳其人对亚美尼亚人的屠杀造成了那些现今使亚美尼亚人得以抵抗土耳其人、击败阿塞拜疆人的在外散居者。

南斯拉夫地区是20世纪90年代初发生最复杂、最混乱和最全面的

断层线战争的场所。在第一层次上，克罗地亚政府和克族与克罗地亚塞族在克罗地亚交火；在波斯尼亚—黑塞哥维那，波斯尼亚政府与波斯尼亚塞族和波斯尼亚克族开战，而且后两者还相互开战。在第二层次上，塞尔维亚政府通过帮助波斯尼亚和克罗地亚塞族的方式来推行“大塞尔维亚”；而渴望建立“大克罗地亚”的克罗地亚政府则支持波斯尼亚克族。在第三层次上，是各个文明的大集结：德国、奥地利、梵蒂冈、其他欧洲基督教国家和集团。以及后来的美国，站在克罗地亚人一边；俄罗斯、希腊、其他东正教国家和集团，支持塞尔维亚人；伊朗、沙特阿拉伯、土耳其、利比亚、伊斯兰国际和伊斯兰国家则普遍支持波斯尼亚穆斯林，后者亦同时得到了美国的支持，这是亲缘国家支持亲缘国家普遍模式的一个破例现象。克罗地亚在德国的在外散居者以及波斯尼亚在土耳其的在外散居者都行动起来支持其母国。在对这三方面的支持中，教会和宗教团体都非常活跃。至少德国、土耳其、俄罗斯和美国政府的行动受到了其社会中的压力集团和公众舆论的重大影响。

第二和第三层次参与者提供的支持对于战争的进行至关重要，它们的制约对于制止战争也是至关重要的。克罗地亚政府和塞尔维亚政府为它们在其他共和国参战的本族人提供了武器、供给品、资金和庇护所，有时还提供武装部队。塞族、克族和穆斯林都从南斯拉夫之外的本文明亲族那里得到了以资金、武器、供给品、志愿兵和军事训练形式提供的帮助，以及政治和外交支持。第一层次上的非政府塞族人和克族人通常都是最极端的民族主义分子，他们对自己提出的要求绝不退让，为达目的不惜使用武力。第二层次上的克罗地亚政府和塞尔维亚政府，最初虽积极支持其在第一层次上作战的亲族，但其更多重的利益后来导致它们发挥了调解和制约作用。同样，第三层次上的俄罗斯、德国和美国政府，也推动了一直得到它们支持的第二层次上的政府采取制约和妥协的态度。

南斯拉夫的分裂始于1991年，当时斯洛文尼亚和克罗地亚正在争

取独立并寻求西欧国家的支持。西方的反应取决于德国，而德国的反应又在很大程度上取决于它的天主教联系。波恩政府在来自德国天主教集团、执政伙伴巴伐利亚基督教社会联盟、《法兰克福汇报》和其他媒介的压力下采取了行动。特别是巴伐利亚新闻媒介，在激发公众赞同承认克罗地亚独立上起了决定性的作用。弗洛拉·刘易斯指出："巴伐利亚电视台，受到非常保守的巴伐利亚政府，以及与克罗地亚教会有密切联系的、强大的和态度坚决的巴伐利亚天主教教会的巨大压力，战争开始后便热切地向全国作了报道，而且报道是非常片面的。"德国政府在承认两国独立的问题上犹豫不决，但在德国社会的压力下并无选择余地。"在德国，支持承认克罗地亚是由于舆论的推动，而不是政府的推动。"德国首先向欧洲联盟施加压力，要它承认斯洛文尼亚和克罗地亚的独立，在确保了这一点之后又先于欧盟在1991年12月独自承认了这两个国家。一位德国学者在1995年评论说："在整个冲突中，波恩都将克罗地亚及其领导人弗拉尼奥·图季曼作为德国对外政策的某种保护对象，尽管克罗地亚反复无常的举动令人愤怒，它却依然得到了德国的坚决支持。"（注35）

奥地利和意大利紧接着承认了这两个新的国家，包括美国在内的其他西方国家紧随其后。梵蒂冈在对这两个国家的承认中也起了重要的作用。教皇宣称克罗地亚是"（西方）基督教的防护堤"，并抢在欧盟之前承认了这两个国家。（注36）于是梵蒂冈也成为冲突一方的支持者，由此1994年教皇访问这三个共和国的计划受到了影响。由于塞尔维亚东正教会的反对，教皇未能前往贝尔格莱德，而塞尔维亚不愿保障他的安全又致使他取消了对萨拉热窝的访问。不过，他访问了萨格勒布，并在那里向塞普蒂纳茨红衣主教致意。这位红衣主教与第二次世界大战中迫害和屠杀塞尔维亚人、吉卜赛人和犹太人的克罗地亚法西斯政权曾有过联系。

克罗地亚在西方承认其独立之后，便开始发展军事力量。尽管联合国在1991年9月宣布对所有南斯拉夫共和国实行武器禁运，武器还

是通过德国、波兰和匈牙利等欧洲天主教国家，以及巴拿马、智利、玻利维亚等拉丁美洲国家流入了克罗地亚。1991年战争升级后，西班牙的武器出口在短短的时间内增长了6倍，据说这些武器出口“大部分为天主事工会所控制”，其中大部分可能进入了卢布尔雅那和萨格勒布。据报道，1993年克罗地亚从德国和波兰购买了一些米格—21型飞机，并且得到了两国政府的认可。克罗地亚国防军得到了成百上千名“来自西欧、克罗地亚在外散居者以及东欧天主教国家”志愿兵的支持。他们迫切地要参加“反对塞尔维亚共产主义和伊斯兰原教旨主义的基督教十字军”的战斗。西方国家的军事专家还为其提供了技术援助。部分是由于这些亲缘国家的帮助，克罗地亚加强了军事力量，因而能够与塞族控制的南斯拉夫军队相抗衡。（注37）

西方对克罗地亚人的支持，还包括无视其种族清洗、侵犯人权和违反战争法的行为，而塞尔维亚人恰恰是在这些方面经常遭到谴责。1995年当休整后的克罗地亚军队对克拉伊纳地区的塞族人发动进攻，把在那里居住了几个世纪的数十万的塞族人驱逐到波斯尼亚和塞尔维亚时，西方保持了沉默。克罗地亚还从它为数众多的在外散居者那里得到了好处。居住在西欧和北美的富有的克罗地亚裔人为购买武器和装备而捐款。在美国的各类克罗地亚裔人协会则代表其母国游说国会和总统。特别重要和有影响的是居住在德国的60万克罗地亚裔人。“加拿大、美国、澳大利亚和德国的克罗地亚社会群体动员起来捍卫其新近独立的母国”，他们提供了几百名志愿兵。（注38）

1994年，美国也加入了支持克罗地亚军队建设的行列。美国无视克罗地亚人严重违反联合国武器禁运决议的状况，为克罗地亚人进行军事训练，还派遣退役的高级将领做顾问。1995年，美国和德国政府还为克罗地亚军队进攻克拉伊纳大开绿灯。美国军事顾问参与计划了这次美国式的进攻。据克罗地亚人说，这次进攻还得益于美国间谍卫星提供的情报。一位美国国务院官员称，克罗地亚已成为“我们事实上的战略盟友”。据称，这一事态发展表明了“一个深谋远虑的打算，

即估计到世界的这一部分最终将由两个地区势力中心主导，一个在萨格勒布，另一个在贝尔格莱德；前者与美国相联系，后者则加入了一直扩展到莫斯科的斯拉夫集团。”（注39）

南斯拉夫战争事实上使得东正教世界在塞尔维亚身后紧密地团结起来。俄罗斯民族主义者、军人、议员和东正教领袖都毫不掩饰他们对塞尔维亚的支持，对波斯尼亚“土耳其人”的蔑视，以及对西方和北约帝国主义的批评。俄罗斯和塞尔维亚的民族主义分子一道在两国国内掀起了反对西方“新世界秩序”的浪潮。俄罗斯公众在相当大的程度上也怀有同样的情绪，例如，60%以上的莫斯科人反对北约1995年夏天发动的空袭。俄罗斯民族主义集团在几个大城市里成功地招募年轻的俄罗斯人加入“斯拉夫兄弟的事业”。据报道，有1000名或更多的俄罗斯人与来自罗马尼亚、希腊的志愿者一道加入了塞尔维亚人的军队，对他们所谓的“天主教法西斯分子”和“伊斯兰好战分子”作战。1992年，据报道，一支“穿着哥萨克军装”的俄罗斯部队活跃在波斯尼亚。1995年，有俄罗斯人在塞族精锐部队中服役，而且，据联合国的一份报告称，俄罗斯和希腊的士兵参加了塞族对联合国泽帕安全区的进攻。（注40）

尽管有武器禁运决议，塞尔维亚的东正教朋友还是向它提供了所需的武器和装备。1993年初，俄罗斯军事和情报机构显然向塞尔维亚人出售了价值3亿美元的T—55型坦克、反导弹导弹和防空导弹。据报道，俄罗斯的军事技术人员被派往塞尔维亚操作这些装置，并训练塞尔维亚人如何使用它们。塞尔维亚还从其他东正教国家购买武器，罗马尼亚和保加利亚是其“最积极的”供应者，乌克兰也是其武器来源之一。此外，俄罗斯驻东斯拉沃尼亚的维和部队将联合国的物资转手给塞尔维亚人，为塞尔维亚的军事行动提供设施，并帮助塞尔维亚军队获得武器。（注41）

尽管受到了经济制裁，塞尔维亚人依然较好地维持了生存，这是因为罗马尼亚政府官员从蒂米什瓦拉组织偷运了大量燃料和其他物

资，以及先是意大利公司，然后是在希腊政府的默许之下，希腊的公司从阿尔巴尼亚组织了偷运。从希腊运来的食品、化学药品、电脑和其他物资通过马其顿进入了塞尔维亚，还有相应数量的塞尔维亚产品被运了出来。（注42）金钱的诱惑和对文化亲族的同情加在一起，使联合国对塞尔维亚实行的经济制裁成为笑柄，正如这两者的结合使联合国对所有南斯拉夫共和国实行的武器禁运成为笑柄一样。

在整个南斯拉夫战争中，希腊政府一直同北约西方成员国支持的措施保持距离，反对北约在波斯尼亚采取的军事行动，在联合国投票支持塞尔维亚，并游说美国政府解除对塞尔维亚的经济制裁。1994年，希腊总理安德雷亚斯·帕潘德里欧强调希腊与塞尔维亚之间的东正教联系的重要性，公开谴责梵蒂冈、德国和欧盟在1991年底草率地给予斯洛文尼亚和克罗地亚外交承认。（注43）

鲍里斯·叶利钦作为第三层次参与者的领导人受到了两种愿望的双重压力，他一方面想要保持、发展与西方的关系，并从中得到好处；另一方面想要帮助塞尔维亚人，以借此使那些经常谴责他屈服于西方的政治对手解除武装。总体说来，他的后一种愿望占了上风，因而俄罗斯持续不断地给予塞尔维亚人外交支持。1993和1995年，俄罗斯政府坚决抵制对塞尔维亚实行较严厉的经济制裁，俄议会几乎是全票通过了解除现行的对塞尔维亚制裁的决议。俄罗斯还推动加紧对波黑穆斯林的武器禁运，以及对克罗地亚实行的经济制裁。1993年12月，俄罗斯极力主张放松对塞尔维亚的经济制裁，以便允许它为塞尔维亚提供越冬取暖用的天然气，但俄的提议遭到了美国和英国的阻挠。1994年和1995年，俄罗斯强硬地反对北约轰炸波斯尼亚塞族。1995年，俄罗斯国家杜马几乎全票通过了谴责北约轰炸的决议，并要求外交部长安德烈·科济列夫辞职，批评他捍卫俄罗斯在巴尔干的国家利益不力。同样是在1995年，俄罗斯谴责北约对塞尔维亚人的“种族灭绝行为”。叶利钦总统警告说：继续轰炸将严重影响俄罗斯与西方的合作，包括俄罗斯参加北约的和平伙伴计划。他质问道：“当北约

在轰炸塞尔维亚人的时候，我们怎能和它达成协议？”西方明显地采取了双重标准：“穆斯林进攻之时，为什么不对其采取行动？还有克罗地亚进攻之时？”（注44）俄罗斯还一贯反对中止对南斯拉夫各共和国的武器禁运（这一禁运已对波斯尼亚穆斯林产生了重要影响），并经常试图加强禁运措施。

俄罗斯还以其他各种方式利用它在联合国和其他一些机构中的地位保护塞尔维亚人的利益。1994年12月，俄否决了穆斯林国家向联合国安理会提交的一项决议，该决议禁止从塞尔维亚向波斯尼亚塞族和克罗地亚塞族转运燃料。1994年4月，俄罗斯阻止了联合国通过一项谴责塞尔维亚人种族清洗行为的决议。它还阻止任命来自任何一个北约国家的人担任联合国战争罪行公诉人，因为这样的人可能有反塞尔维亚的倾向，它还反对国际战争罪行法庭起诉波斯尼亚塞族司令官姆拉迪奇，并允许他在俄罗斯避难。（注45）1993年9月，俄罗斯阻止联合国延长派驻南斯拉夫2.2万人维和部队的授权。1995年夏，俄罗斯反对但未否决联合国安理会增派1.2万维和人员的决议，并谴责克罗地亚人对克拉伊纳塞族的进攻，以及西方国家政府未对这次进攻采取行动。

最广泛而有效的文明集结，是穆斯林世界支持波斯尼亚穆斯林所作的努力。波斯尼亚的事业在穆斯林国家深得人心；对波斯尼亚的援助来自各个方面，包括公开的或私下的援助；穆斯林国家政府，特别是伊朗和沙特阿拉伯政府，在提供援助上相互竞争，试图通过援助扩大影响。从摩洛哥到马来西亚，逊尼派和什叶派，原教旨主义者和世俗主义者，阿拉伯和非阿拉伯穆斯林社会，都加入了援助的行列。穆斯林对波斯尼亚人的援助有不同的形式，既有人道主义援助（包括1995年由沙特阿拉伯提供的9000万美元），也有外交支持和大规模军事援助，还有暴力行动，例如1993年伊斯兰极端主义分子在阿尔及利亚杀害12名克罗地亚人的事件，就是“为报复在波斯尼亚屠杀我们穆斯林兄弟的罪行”。（注46）这种支援对战争进程产生了重大的影

响，它对于波斯尼亚国家的生存，以及在塞尔维亚人最初横扫一切的胜利之后成功地收复领土，是必不可少的；它强烈地刺激了波斯尼亚社会的伊斯兰化，以及波斯尼亚穆斯林对全世界伊斯兰社会的认同；它还使得美国对波斯尼亚人的要求产生了同情心。

穆斯林国家政府单独地或集体地反复重申它们与波斯尼亚的教友休戚与共。1992年，伊朗率先将这场战争称为反对信仰基督的塞尔维亚族对波斯尼亚穆斯林进行种族灭绝的宗教冲突。阿贾米指出，伊朗为得到“波斯尼亚的感谢预付了定金”，而且为土耳其、沙特阿拉伯等穆斯林国家树立了榜样，刺激它们也照此行事。在伊朗的鼓动下，伊斯兰会议组织讨论了波斯尼亚问题，并成立了一个小组在联合国为波斯尼亚人的事业游说。1992年8月，伊斯兰国家的代表在联合国大会上谴责了所谓的种族灭绝行为，土耳其代表伊斯兰会议组织提出了一个决议案，号召根据联合国宪章第七条对该地区进行军事干预。1993年初，穆斯林国家为西方采取行动保护波斯尼亚人规定了最后期限，期限过后它们将不受限制地为波斯尼亚提供武器。1993年5月，伊斯兰会议组织谴责西方国家和俄罗斯制定的为穆斯林提供避难所、监视塞尔维亚边境但放弃任何军事干预的计划。它提出如下要求：结束武器禁运，使用武力对抗塞尔维亚的重型武器，在塞尔维亚边境巡逻，以及将穆斯林国家的军队纳入维和部队。同年6月，尽管遭到西方和俄罗斯的反对，伊斯兰会议组织还是使联合国人权会议通过了一项决议，谴责塞尔维亚和克罗地亚的侵略行为，并呼吁解除武器禁运。1993年7月，令西方感到有些尴尬的是，伊斯兰会议组织提出由它向联合国提供1.8万人的维和部队，而这些士兵来自伊朗、土耳其、马来西亚、突尼斯、巴基斯坦和孟加拉国。美国否决了伊朗，塞尔维亚人则坚决反对让土耳其人加入维和部队。然而土耳其部队还是于1994年夏进入了波斯尼亚。至1995年，在联合国2.5万人的保护部队中，有7000名官兵来自土耳其、巴基斯坦、马来西亚、印度尼西亚和孟加拉国。1993年8月，由土耳其外交部长率领的伊斯兰会议组织代表团游说联合国秘书长布特罗斯。布特罗斯·加利和美国国务卿沃伦·克里

斯托弗，要求支持北约立即进行空袭，保护波斯尼亚人不受塞尔维亚人的进攻。据报道说，由于西方未能采取这一行动，土耳其和北约盟国的关系曾处于严重紧张状态。（注47）

土耳其和巴基斯坦的总理先后大张旗鼓地访问了萨拉热窝，以表示对穆斯林的关切，伊斯兰会议组织则再次要求向波斯尼亚提供军事援助。1995年夏，西方未能使安全区免遭塞族的进攻，因而导致了下述后果：土耳其向波斯尼亚提供军事援助，并为其训练军队，马来西亚违反联合国的禁运决议，向波斯尼亚人出售武器，阿拉伯联合酋长国同意为军事目的和人道目的提供资金。1995年8月，9个伊斯兰会议组织国家的外交部长宣布联合国武器禁运无效，9月，伊斯兰会议组织的52个成员一致同意向波斯尼亚提供武器和经济援助。

波斯尼亚穆斯林的困境在土耳其引起了特殊的反响，而在整个伊斯兰世界，没有哪个问题得到过如此一致的支持。事实上直至1878年，从理论上说则直至1908年，波斯尼亚一直是奥斯曼帝国的一部分。现今，波斯尼亚移民和难民占土耳其人口的将近5%。对波斯尼亚人事业的同情，以及对西方未能保护波斯尼亚人的义愤，在土耳其人中极为普遍。反对党伊斯兰繁荣党利用这个问题来反对政府。政府官员则强调土耳其对所有巴尔干穆斯林负有特殊的责任，并不断地推动联合国进行军事干预，保护波斯尼亚的穆斯林。（注48）

伊斯兰世界给予波斯尼亚穆斯林的最为重要的帮助是军事援助：武器、购买武器的资金、军事训练和志愿兵。战争开始后，波斯尼亚政府立即请来了圣战者组织志愿兵，据说志愿兵的总人数达到了将近4000人，多于为塞族或者克族作战的外国人。他们包括来自伊朗共和国卫队和曾经在阿富汗作战的士兵。还有巴基斯坦、土耳其、伊朗、阿尔及利亚、沙特阿拉伯、埃及和苏丹的国民，也有来自德国、奥地利和瑞士的阿尔巴尼亚籍和土耳其籍工人。沙特宗教组织招募了许多志愿兵。20多名沙特人在1992年战争刚开始的头几个月中阵亡。世界穆斯林青年大会将受伤的士兵运回吉达治疗。1992年秋天，什叶派

黎巴嫩真主党游击队赶来训练波斯尼亚军队，此后训练主要由伊朗共和国卫队接替。1994年春，西方情报机构报告说，一支400人的伊朗共和国卫队分队正在组织极端主义游击队和恐怖分子的队伍。一位美国官员说："伊朗将此作为进入欧洲薄弱地区的一种方法。"根据联合国的消息，圣战者组织为伊斯兰特种旅训练了3000—5000名波斯尼亚士兵。波斯尼亚政府利用圣战者组织从事"恐怖主义的、非法的行动和突击行动"，尽管这些部队常常骚扰当地居民，并给政府带来了其他问题。代顿协议要求所有的外国士兵撤离波斯尼亚，但波斯尼亚政府通过给予一些士兵波斯尼亚国籍和招收一些伊朗共和国卫队人员作为救援人员，帮助他们留了下来。一位美国官员在1996年初警告说："波斯尼亚政府多亏了这些集团，特别是伊朗人。但政府已表现出没有能力对付这些人。12个月之后我们将撤离，但圣战者组织执意留下。"（注49）

以沙特阿拉伯和伊朗为首的富有的伊斯兰国家，为波斯尼亚发展军事实力提供了大量资金。1992年在战争初始的几个月里，沙特政府和个人为波斯尼亚提供了1.5亿美元的援助，这笔钱表面上是用于人道主义目的，但人们普遍认为，其中大部分被用于了军事目的。据报道，在战争开始的头两年，波斯尼亚就得到了价值1.6亿美元的武器。1993—1995年，波斯尼亚又从沙特获得了3亿美元的军火援助，还有5亿美元的据称为人道主义的援助。伊朗也是军事援助的主要提供者，据美国官员称，它每年向波斯尼亚提供几亿美元用于购置武器。根据另一份报告，在战争头几年进入波黑的总价值为20亿美元的武器中，有80%—90%交到了穆斯林手中。由于这些财政援助，波斯尼亚人得以购置成千上万吨的武器。这些武器中被拦截的第一批武器包括4000支步枪和百万发子弹，第二批中有1.1万支步枪、30门迫击炮、75万发子弹和炮弹，第三批中有地对地火箭、弹药、吉普车和手枪。所有这些都是从武器的主要来源伊朗运出的，此外土耳其和马来西亚也是重要的武器提供者。有些武器是直接运往波斯尼亚的，但其中大多数是经过克罗地亚转运的，先空运至萨格勒布再转陆路，或者

从海上运至斯普利特和克罗地亚其他港口再转陆路。作为准许运输的回报，据说克罗地亚得到了这些武器中的三分之一。克罗地亚人考虑到他们在今后很可能也要跟波斯尼亚打仗，因而禁止经其领土运送坦克和重炮。（注50）

从伊朗、沙特阿拉伯、土耳其和其他穆斯林国家得到的资金、人员、训练和武器，使得人们所说的波斯尼亚“杂牌”军变成了一支相对来说装备精良、具有实力的军队。1994年冬，外国观察员报告说，波斯尼亚军队在凝聚力和战斗力方面有了巨大的改观。（注51）为了将新的军事实力用于实践，波斯尼亚人撕毁了停火协议，首先成功地发动了对克族民兵的攻击，随后又在1994年春攻击了塞族。1994年秋，波斯尼亚第五军从比哈奇联合国安全区出动，击败了塞族军队，获得了波斯尼亚自战争开始以来的最大胜利，从塞族手中收复了大片领土，而后者的实力则由于米洛舍维奇总统禁止对其提供援助而下降。1995年3月，波斯尼亚军队再次破坏了停战协议，开始向图兹拉附近地区大举推进，随后于6月份在萨拉热窝周围地区进攻。穆斯林亲族的支持，对于波斯尼亚政府得以造成波斯尼亚军事力量对比方面的变化，是一个不可或缺的、决定性的因素。

波斯尼亚战争是文明之间的战争。三个主要参与者来自三个不同的文明，信仰不同的宗教。除了一个例外，第二层次和第三层次的参与者都严格地按文明模式行事。穆斯林国家和组织集结起来支持波斯尼亚穆斯林，反对克族和塞族。东正教国家和组织普遍支持塞族而反对克族和穆斯林。西方国家政府和精英们则支持克族，谴责塞族，对穆斯林普遍表示出冷漠或担忧。随着战争的继续，各集团间的仇恨和分歧加深了，其宗教的和文明的认同加强了，特别是在穆斯林当中。总体说来，波斯尼亚战争的教训是：首先，断层线战争的主要参与者能够指望从本文明亲族那里得到大量的帮助；其次，这种帮助能够极大地影响战争的进程；第三，一个文明的政府和人民不会用鲜血和财富去帮助属于另一个文明的人进行断层线战争。

这个文明模式的唯一例外就是美国，其领导人在言辞上支持穆斯林，然而在实践中，美国的支持是有限的。克林顿政府同意使用美国空军而不是地面部队保护联合国安全区，并倡议结束武器禁运。美国没有认真地向盟国施加压力，要它们支持结束武器禁运，却容忍了伊朗向波斯尼亚运送武器和沙特阿拉伯为波斯尼亚提供购买武器的资金，并于1994年停止执行禁运。（注52）美国的这些行为引起了盟国的反感，导致了被普遍视为北约内部重大危机的后果。代顿协议签订后，美国同意在训练和装备波斯尼亚军队方面与沙特阿拉伯和其他穆斯林国家合作。现在的问题是：为什么在战争期间和战后，美国会打破文明模式，成为促进波斯尼亚穆斯林的利益、并与穆斯林国家合作的唯一的非穆斯林国家？美国这种反常行为的原因何在？

一个可能的原因是，这并非是一种反常行为，而是经过深思熟虑的文明现实政治。美国试图通过站在波斯尼亚人一边和建议（尽管不成功）结束禁运，来削弱像伊朗和沙特阿拉伯这样的原教旨主义国家对原来是世俗的、倾向欧洲的波斯尼亚人的影响。然而，如果这便是动机，那么美国为什么默许伊朗和沙特进行援助，为什么不更积极地推动取消禁运以使西方的援助合法化？美国官员为什么不公开警告伊斯兰原教旨主义会在巴尔干造成危险？对美国行为的另一个可能的解释是，美国受到了来自穆斯林世界朋友的压力，特别是来自土耳其和沙特阿拉伯的压力，为了与它们保持良好关系而按照它们的愿望行事。然而，这些关系本是基于同波斯尼亚无关的综合利益，它们并不会因美国未能帮助波斯尼亚而受到严重伤害。此外，这一解释也不能说明，为什么美国在其他方面经常向伊朗提出挑战，并在沙特阿拉伯和伊朗竞相扩大在波斯尼亚的影响之时，默许大量伊朗武器进入波斯尼亚。

文明现实政治的考虑可能对美国的态度产生了某些影响，但其他因素似乎产生了更大的影响。在对待外国的冲突时，美国人总想将善的力量和恶的力量区分开来，并与前者结盟。塞族人在战争初期的残

暴行为，使美国人将其视为杀害无辜、进行种族灭绝的“坏家伙”，而波斯尼亚人却为自己树立了孤立无助的受害者的形象。整个战争期间，美国新闻界都忽视了克族和穆斯林的种族清洗行为和战争罪行，以及波斯尼亚军队对联合国安全区和停火协议的破坏。按照丽贝卡·韦斯特的话说，在美国人眼中，波斯尼亚人成了“他们心目中无辜受难、被他人屠杀却从不屠杀他人的可怜的巴尔干人。”（注53）

美国的精英也倾向于波斯尼亚人，因为他们偏好多文化国家的观念，而在战争初始阶段，波斯尼亚政府恰恰成功地塑造了这一形象。在整个战争期间，美国奉行维护一个多民族的波斯尼亚的政策，而不顾绝大多数波斯尼亚塞族和克族的反对。既然他们相信一个民族正在对另一个民族进行种族灭绝，那么建立一个多民族的国家就显然是不可能的，但美国精英仍将这两个相互矛盾的景象结合在一起，因而对波斯尼亚人的事业产生了广泛的同情。美国人的理想主义、道德主义、人道主义本能、天真和对巴尔干的无知，导致了他们亲波反塞的立场。与此同时，美国在波斯尼亚既无重要的安全利益，也无任何文化联系，因而美国政府没有理由去大力帮助波斯尼亚人，而只是默许伊朗人和沙特人去武装他们。由于美国政府拒绝如实地认识战争的真相，它便疏远了自己的盟友，延长了战争，并协助在巴尔干建立了一个受到伊朗极大影响的穆斯林国家。到头来，波斯尼亚人对美国深怀不满，认为它说得多而做得少，但对其穆斯林兄弟则感激不尽，因为他们提供了维持生存和打胜仗所需的资金和武器。

伯纳德—亨利·利维说：“波斯尼亚是我们的西班牙”；一位沙特编辑也同意他的看法：“在波斯尼亚和黑塞哥维那发生的这场战争，从感情上说已经成了西班牙内战中反对法西斯主义的战斗的同义语。在战争中阵亡的人被当作为拯救穆斯林兄弟而牺牲的烈士。”（注54）这个比喻是贴切的。在各种文明共存的时代，波斯尼亚是所有人的西班牙。西班牙内战是一场不同政治制度和意识形态之间的战争，波斯尼亚战争则是不同文明和宗教之间的战争。民主主义者、共产主义者和

法西斯分子都到西班牙去与他们各自的意识形态兄弟并肩作战，而民主的政府、共产党的政府，以及最为积极的法西斯政府则分别对之提供援助。南斯拉夫战争同样得到了外界的巨大支持，西方基督教徒、东正教徒和穆斯林都为了本文明亲族的利益加入了支持者的行列。东正教、伊斯兰教和西方主要国家都深深地卷入了这场战争。四年之后，西班牙战争由于佛朗哥军队的胜利而最后结束。巴尔干不同宗教群体之间的战争可能会平息甚至暂时停止，但任何一方都不可能取得决定性的胜利，没有胜利就意味着没有结束。西班牙内战是第二次世界大战的序幕，而波斯尼亚战争则是不断进行中的文明冲突的又一流血插曲。

终止断层线战争

“任何战争都有终结”，这是常规。断层线战争也是如此吗？是，也不是。断层线暴力冲突在一个时期内可能完全停止，但很少永久终结。断层线战争的特征是：不断地休战、停火和停战，而不是达成解决主要政治问题的全面和平条约。它们之所以具有时起时伏的性质，是因为断层线战争是深深基于涉及不同文明集团间持久对立关系的断层线冲突，这些冲突又源于地理上的相邻、不同的宗教和文化、彼此各异的社会结构和双方社会的历史记忆。在几百年的历史进程中，这一切都可能演化，潜在的冲突也可能消散。或者，如果一个集团消灭了另一个集团，这种冲突也可能迅速、突然地消失。然而，如果上述两种情况并未出现，冲突就会继续下去，暴力阶段就会周而复始。断层线战争是断断续续的，断层线冲突则是漫无止境的。

断层线战争哪怕是暂时的停止，通常也有赖于两个因素。首先，是主要参与者精力耗尽。当伤亡人数达到数以万计、难民人数达到几十万人，贝鲁特、格罗兹尼、武科瓦尔等城市变成一片废墟，人们高喊着“疯狂啊，疯狂，不能再继续下去了”之时，双方的激进分子就不再能够煽动起公众的狂怒，停歇了几年的无成效的谈判会开始恢复，温和派会重新坚持自己的主张，并最终会达成停止残杀的某种协议。至1994年春，就纳戈尔诺—卡拉巴赫争端展开的持续了六年的战争，已使亚美尼亚人和阿塞拜疆人“筋疲力尽”，因而双方都同意停战。1995年秋，同样有报告说，波斯尼亚的“参战各方都已筋疲力尽”，因而代顿协议便应运而生。（注55）然而，如此停战只是一种自我限制，它使双方都得到了休整和补充给养的机会。当一方看到有机可乘之时，战争便会重新开始。

战争暂时停止所需的第二个因素是：非第一层次的参与者出于自身利益的考虑，通过其影响将交战各方拉到一起。断层线战争几乎从来不是通过第一层次参与者之间的直接谈判而停止，也极少通过利益

不相关者的调解而停止。文化差异、强烈的仇恨和相互使用暴力，使第一层次的参与方极难坐下来进行有成效的讨论，寻求某种形式的停火。由谁、在何种条件下控制领土和人民的基本政治问题，此时就会凸显出来，并阻止它们就更为有限的问题达成协议。

拥有共同文化的国家和集团之间的冲突，有时可能通过拥有共同文化且无相关利益的第三方的调停得以解决，因为在该文化之内，人们承认这个第三方的合法性，所以双方都能信任它去寻求基于共同文化价值的解决方案。教皇能够成功地调解阿根廷—智利之间的边界纠纷。但是，在不同文明集团间的冲突中并不存在非相关利益方，因此寻找一个双方都能够信赖的个人、机构或国家极为困难。任何一个潜在的调解者都会是属于相互冲突的文明中的一方，或属于另一种文化和其他利益的第三种文明，无法获取双方的信任。车臣人和俄罗斯人，或泰米尔和僧伽罗人都不会寻求教皇的帮助。国际组织在调解时也经常失败，原因在于它们缺乏使双方付出重大代价或满足它们重大利益的能力。

断层线战争不会由不具有相关利益的个人、集团或组织的调解，而只能由具有相关利益的第二和第三层次参与者的调解而结束。一方面，第二和第三层次的参与者集结起来为其亲族提供支持，而且能够与其对等者谈判协议，另一方面，它们能够说服自己的亲族接受达成的协议。虽然第二和第三层次参与者的集结会加剧和拖延战争，但它通常也是限制和终止战争的必要条件，尽管不是充分的条件。在一般的情况下，第二和第三层次的支持者并不想转变成第一层次的直接参战方，因而希望将战争置于控制之下。与第一层次全力以赴的参与者相比，它们的利益是更多方面的，并要考虑双方关系中的其他问题。因此，在某一时刻，它们可能认为停止战争是对自己有利的。由于它们集结起来支持自己的亲族，它们便对其具有了影响力。支持者因此成为战争的制约者和终止者。

没有第二和第三层次参与者的战争比起其他战争来说扩大的可能

性要小，但也更难终止，属于缺少核心国家文明的集团间战争也是如此。涉及一个已经建立的国家的内部暴动和缺少重要集结的断层线战争，也同样构成了特殊的问题。如果战争延续一定时间，反叛者的要求往往从某种形式的自治升级为要求完全独立，而这正是政府所反对的。政府通常要求反叛者放下武器，以此作为停止战斗的第一步，但反叛者往往不接受。同样非常自然的是，政府反对外来者介入它认为涉及“犯罪分子”的纯内政事务。将此定义为内政事务也为其他国家提供了不介入的理由，如西方国家与车臣的关系就是这样。

对于缺少核心国家的有关文明来说，这些问题便成了综合性问题。例如，始于1956年的苏丹战争于1972年停止，当时交战双方都已筋疲力尽，世界基督教协进会和全非基督教协进会成功地促使双方经过谈判达成了亚的斯亚贝巴协议，使南苏丹获得了自治。这事实上是非政府国际组织取得的唯一胜利。然而，10年之后，苏丹政府撕毁了协议，战争再起，此时反叛分子的要求提高了，政府的立场也更为强硬，另一次停战谈判以失败而告终。阿拉伯世界和非洲都没有既有相关利益、又有能力向参战方施加压力的核心国家。吉米·卡特和几位非洲国家领导人的调解都未获成功，一个由肯尼亚、厄立特里亚、乌干达和埃塞俄比亚组成的东非国家委员会的努力也无成效。与苏丹有深刻对立关系的美国不能直接采取行动，亦不能请与苏丹关系密切的伊朗、伊拉克或利比亚出面斡旋，因此剩下的唯一选择就是沙特阿拉伯，但是它对苏丹的影响也有限。（注56）

一般说来，停火谈判参加者的范围会扩大到双方的第二和第三层次参与者相对平行和平等地参与其中的程度。但是，在某种情况下，一个强有力的核心国家可能足以使双方停战。1992年，欧洲安全与合作会议试图调解亚美尼亚和阿塞拜疆的争端，成立了一个委员会——明斯克集团。该委员会包括冲突的第一、第二和第三层次参与者（纳戈尔诺—卡拉巴赫的亚美尼亚人、亚美尼亚、阿塞拜疆、俄罗斯和土耳其），外加法国、德国、意大利、瑞典、捷克共和国、白俄罗斯和

美国。除了拥有大量亚美尼亚在外散居者的美国和法国外，后几个国家既无相关利益亦无能力制止战争。这样，得到两个第三层次参与者俄罗斯和土耳其以及美国同意的一个方案，却遭到纳戈尔诺—卡拉巴赫亚美尼亚族人的反对。然而，俄罗斯单独在莫斯科组织了亚美尼亚和阿塞拜疆之间的一系列谈判，它“创造了替代明斯克集团的另一种选择……抵消了国际社会的努力”。（注57）最后，在第一层次参与者变得筋疲力尽、俄罗斯确保得到伊朗对谈判的支持的情况下，停火协议终于在俄罗斯的努力下达成。作为第二层次的参与者，俄罗斯和伊朗还就安排塔吉克斯坦停火进行了合作，并断断续续地获得了成功。

俄罗斯的影响将继续存在于外高加索，而且它具有强制实行其倡议的停火的能力，只要它认为这样做对自己有利。这与美国在波斯尼亚的境况形成了对照。代顿协议是基于利益相关的核心国家（德国、英国、法国、俄罗斯和美国）组成的联络小组的建议，其他第三层次的参与国并未积极参与最后协议的起草，三个主要参战方中有两个在谈判期间是被置于边缘地位。协议的执行依赖于美国起主导作用的北约部队，如果美国撤出它在波斯尼亚的军队，那么，不论是欧洲国家还是俄罗斯都不会有继续执行协议的动力，波斯尼亚政府、塞族人和克族人一旦恢复了精力，都会重燃战火，塞尔维亚政府和克罗地亚政府也会寻求机会实现其建立“大塞尔维亚”和“大克罗地亚”的梦想。

罗伯特·普特南强调，各国之间的谈判是一种“双层次游戏”，外交家们同时与其国内选民和来自另一方的对等者谈判。在一个类似的分析中，亨廷顿展示了一个独裁国家的改革者如何既要就向民主制过渡的问题与温和的反对派谈判，又要与政府中的强硬派谈判或作斗争，而那些温和的反对派也要与激进的反对派谈判或斗争。（注58）这种双层次游戏至少包括四个方面的参与者，它们之间至少有三种，而且常常有四种关系。然而，一场复杂的断层线战争是一种三层次游戏，至少有六个方面的参与者，而且它们之间至少存在着七种关系（见图11.1）。跨断层线的平行关系存在于第一、第二和第三层次的两边参

与者之间。垂直关系则存在于各文明之内不同层次的参与者之间。因而，终止一场“完整模式”的战争可能需要：

●第二和第三层次参与者的积极介入。

●第三层次的参与者就终止战争的广泛条件进行谈判。

●第三层次的参与者用胡萝卜加大棒的手段使第二层次的参与者接受这些条件，并施加压力使第一层次的参与者接受。

●第二层次的参与者撤销支持，事实上是背弃第一层次的参与者。

●上述压力的结果是，第一层次的参与者接受那些条件，当然在它们认为破坏这些条件有利于自己时还会破坏它们。

波斯尼亚和平进程涉及所有这些因素。个人活动者，美国、俄罗斯和欧盟，为谈判协议所作的努力收效甚微。西方国家不情愿将俄罗斯作为全面参与这一进程的伙伴。俄罗斯则坚决抗议自己被排除在外，强调它与塞尔维亚人有着历史上的联系，而且在巴尔干比其他任何主要国家都有着更为直接的利益。俄罗斯坚持自己应作为解决冲突的全面参与者，并严厉谴责“美国按照自己的意愿制定条件的倾向”。1994年，将俄罗斯包括进去的必要性变得很明显。在未与俄罗斯商议的情况下，北约向波斯尼亚塞族人发出了最后通牒，要他们撤除在萨拉热窝周围部署的重型武器，否则就对他们进行轰炸。塞族人拒绝了这一要求，因此很可能与北约发生暴力对抗。叶利钦警告说：“有些人试图在没有俄罗斯参与的情况下解决波斯尼亚问题，我们决不允许这样的情况发生。”接着俄罗斯政府掌握了主动，劝说塞族在俄罗斯向萨拉热窝地区派驻维和部队的情况下撤出重型武器。这一外交行动阻止了暴力的升级，向西方证明了俄罗斯对塞族的影响力，并使俄罗斯军队进入了波斯尼亚穆斯林和塞族争议地区的心脏。（注59）通过这一措施，俄罗斯使自己作为西方的“平等伙伴”处理波斯尼亚问题的

权利要求得到了实际承认。

然而4月份，北约再次未与俄罗斯商量便授权轰炸塞族阵地。这一举动在整个俄罗斯政坛引起了严重的负面反应，加强了民族主义分子对叶利钦和科济列夫的反对。紧接着，第三层次的相关国家英国、法国、德国、俄罗斯和美国，组成了设计解决方案的“联络小组”。1994年6月，该小组提出一个计划，将波斯尼亚51%的领土划归穆斯林—克罗地亚族联邦，49%的领土划归波斯尼亚塞族，这一计划成为后来的代顿协议的基础。次年，安排俄罗斯部队参与代顿协议的执行便成为必需。

第三层次参与者之间达成的协议必须得到第一和第二层次参与者的认可。正如俄罗斯外交官丘尔金所言，美国人必须依靠波斯尼亚人，德国人必须依靠克罗地亚人，而俄罗斯人则必须依靠塞尔维亚人。（注60）在南斯拉夫战争的初始阶段，俄罗斯曾作出重大的让步，同意对塞族进行经济制裁。作为塞族可以信赖的亲缘国家，俄罗斯有时也能对塞族施加强制力和压力，迫使他们接受他们原本可能拒绝的妥协方案。例如在1995年，俄罗斯和希腊一起要求波斯尼亚塞族确保释放其扣押的荷兰维和人员。然而，波斯尼亚塞族有时亦会违反其在俄罗斯压力下签署的协议，从而使俄罗斯因无能力为其亲缘一方代言而感到难堪。举例说，1994年4月，波斯尼亚塞族曾答应俄罗斯停止对戈拉日代的进攻，然后又撕毁了协议。俄罗斯为此大发雷霆，一位俄罗斯外交官就此说，波斯尼亚塞族“成了战争狂”，叶利钦则坚持“塞尔维亚领导人必须履行向俄罗斯保证承担的义务”，而且俄罗斯还撤回了对北约轰炸的反对。（注61）

通过支持和加强克罗地亚的实力，德国和其他西方国家也得以制约克罗地亚人的行动。图季曼总统急切地希望他的天主教国家能够为欧洲国家所接受，并获准加入欧洲的组织。西方国家利用它们为克罗地亚提供的外交、经济和军事援助，以及克罗地亚想要加入“俱乐部”的愿望，诱使图季曼在许多问题上作出让步。1995年3月，西方国

家向图季曼提出，如果克罗地亚想成为西方的一员，就必须同意联合国保护部队驻扎在克拉伊纳。一位欧洲外交官说："加入西方对于图季曼来说非常重要。他不愿意被留下来单独对付塞尔维亚人和俄罗斯人。"西方国家警告图季曼说，他的部队在征服克拉伊纳和塞族人居住的其他地区时不得进行种族清洗，不得将进攻扩大到东斯拉沃尼亚。在另一个问题上，西方国家警告克罗地亚人，正如一位美国官员说的，如果他们不与穆斯林组成联邦，"西方的大门将永远向他们关闭"。（注62）作为克罗地亚外部财政援助的主要提供者，德国处于影响克罗地亚人行为的特别强有力的地位。美国与克罗地亚发展的密切关系，也有助于阻止图季曼追求其经常表现出来的由克罗地亚和塞尔维亚瓜分波斯尼亚—黑塞哥维那的愿望，至少在整个1995年是如此。

与俄罗斯和德国不同，美国与波斯尼亚受援者之间没有文化共性，因而在迫使穆斯林妥协方面处于软弱地位。此外，除了在口头上说说外，美国对波斯尼亚人的帮助，不过是对伊朗和其他穆斯林国家违反武器禁运视而不见，结果使得波斯尼亚穆斯林对更广泛的伊斯兰社会群体的感激之情和认同感日益增长。同时，他们指责美国采取"双重标准"，没有打击对他们的入侵，就像美国打击伊拉克对科威特的入侵那样。他们将自己装扮成受害者，因而使美国更难以迫使他们接受和解。这样，波斯尼亚穆斯林便得以拒绝和平建议，在其穆斯林朋友的帮助下增强了军事实力，最终采取主动收复了失去的相当一部分领土。

在第一层次的参与者中，抵制妥协的情绪十分强烈。在外高加索战争中，得到亚美尼亚族在外散居者坚决拥护的极端民族主义者组织——亚美尼亚革命联盟党，控制了纳戈尔诺—卡拉巴赫，拒绝了由土耳其、俄罗斯和美国于1993年5月提出的、已为亚美尼亚政府和阿塞拜疆政府接受的和平建议，发动了被指控为种族清洗的军事进攻，使战争出现了有可能扩大的前景，并使它与较为温和的亚美尼亚政府的关系发生了恶化。进攻纳—卡的成功给亚美尼亚带来了问题，因为它

正急于改善与土耳其和伊朗的关系，以便缓解因战争和土耳其的封锁而造成的食品和能源短缺。一位西方外交官评论说：“卡拉巴赫的战况越好，埃里温遇到的困难就越大。”（注63）亚美尼亚总统彼得罗相同叶利钦总统一样，不得不在来自立法机构内的民族主义分子的压力与同其他国家和解的更大外交政策利益之间搞平衡。1994年末，他的政府开始禁止亚美尼亚革命联盟党在亚美尼亚活动。

波斯尼亚塞族和克族也像纳—卡的亚美尼亚族人一样，采取了强硬立场。结果，当克罗地亚政府和塞尔维亚政府受到压力去推动和平进程时，它们与各自的波斯尼亚亲族的关系便出现了一些问题。在克罗地亚人中这些问题不甚严重，因为波斯尼亚克族至少在形式上，如果不是在实践中，同意加入穆克联邦。由米洛舍维奇和波斯尼亚塞族领导人卡拉季奇之间对立的个人关系而引发的冲突则日益紧张和公开化。1994年8月，卡拉季奇拒绝了米洛舍维奇赞同的和平计划。急于让西方结束制裁的塞尔维亚政府，宣布中断与波斯尼亚塞族除食品和药品以外的一切贸易往来。作为回报，联合国放松了对塞尔维亚的制裁。第二年，米洛舍维奇允许克罗地亚军队将塞族人驱逐出克拉伊纳，允许克族和穆斯林武装力量将塞族人赶回到波斯尼亚西北地区。他还与图季曼达成协议，答应逐步归还被塞族占领的东斯拉沃尼亚，变由克罗地亚控制。在几个大国的支持下，当时他事实上在代顿协议的谈判中为波斯尼亚塞族“代言”，并把波斯尼亚塞族代表并入了自己的代表团。

米洛舍维奇的行动使联合国解除了对塞尔维亚的制裁，并使他得到了在某种程度上感到意外的国际社会的谨慎认可。1992年时的民族主义者、侵略者、种族清洗分子和大塞尔维亚战争贩子，于1995年摇身一变而成了和平缔造者。然而，对许多塞尔维亚人来说，米洛舍维奇已成为叛徒。在贝尔格莱德，他遭到塞尔维亚民族主义者和东正教会领袖的谴责，克拉伊纳和波斯尼亚塞族人则严厉地指控他犯有叛国罪。他们的这一做法，无疑是与约旦河西岸犹太居民对与巴勒斯坦解

放组织签订协议的以色列政府的指控如出一辙。在断层线战争中，和平的代价便是对亲族的背叛。

被战争耗尽了精力、受到第三层次参与者刺激和压力的第二和第一层次的参与者改变了他们的态度，不论是由于温和派取代了极端主义者的权力，还是像米洛舍维奇这样的极端主义者发现成为温和派对自己有利。但是，他们的改变要冒一定风险。那些被视为叛徒的人会激起比对敌人还强烈的仇恨。克什米尔穆斯林、车臣人和斯里兰卡僧伽罗人的领袖也遭到了与萨达特和拉宾同样的命运，他们被指控为背叛事业，企图与头号敌人妥协。1914年，一个塞尔维亚民族主义分子暗杀了一名奥地利公爵。在代顿协议之后，米洛舍维奇最可能成为民族主义分子的攻击目标。

如果一项结束断层线战争的协议反映了该地区第一层次参与者之间的地区均势，以及第二和第三层次参与者的利益，那么它即使是暂时的，也是一个成功之举。把波斯尼亚按51%与49%的比例划分开来的做法，在1994年塞族控制这个国家70%的领土时是不可行的；它只有在克族和穆斯林的进攻使塞族控制的领土减少了几乎一半之时才是可能的。已经发生的种族清洗也有助于和平进程，它使塞族在克罗地亚人口中所占比例减至不足3%，并使波斯尼亚所有三个集团的成员被暴力或者自愿地分离开来。此外，第二和第三层次的参与者（后者往往是文明的核心国家）只有获得真正的安全或在战争中有共同的利益，才会提出可行的解决办法。第一层次的参与者不能单独结束断层线战争。能否结束这些战争和防止它们升级为全球战争，主要取决于世界各主要文明的核心国家的利益和行动。断层线战争自下而上地爆发，断层线上的和平却要自上而下地慢慢推动。

第五部分 文明的未来

第十二章 西方、各种文明和全球文明

西方的复兴？

在任何文明的历史中，历史都曾经有过一次终结，有时还不止一次。随着一种文明的普遍国家的出现，它的人民由于汤因比所说的“不朽的幻想”而变得盲目，确信他们的文明就是人类社会的最终形态。人们对于罗马帝国、阿拔斯哈里发王朝、莫卧儿帝国和奥斯曼帝国就曾抱有这样的想法。这些普遍国家的公民“不顾显而易见的事实……倾向于将其视为希望之乡、人类奋斗的目标，而不是夜幕下荒野中的蔽身之地”。当英国统治下的和平达到顶峰之际，也出现了同样的情景。对于1897年时的英国中产阶级来说，“正如他们所看到的，历史已经终结……他们完全有理由为这一历史终结给他们带来的永久的幸福国家而庆幸”。（注1）然而，凡是认为历史已经终结的社会，通常是其历史即将衰微的社会。

西方是这个模式的例外吗？梅尔科提出了两个关键性的问题：

> 第一，西方文明是否是一个自成体系的新类型，与曾经存在过的所有其他文明都截然不同？
>
> 第二，它在全世界的扩张是否会断送（或者可能断送）所有其他文明发展的可能性？（注2）

大部分西方人相当自然地倾向于给予这两个问题以肯定的回答。他们或许是正确的。然而，在过去，其他文明中持类似看法的人却是错误的。

西方与所有已经存在过的文明显然是不同的，因为它已经对公元1500年以来存在着的所有文明都产生了势不可挡的影响。它开创了在世界范围内展开的现代化和工业化的进程，其结果是，所有其他文明的社会都一直试图在财富和现代化方面赶上西方。然而，西方的这些特点是否意味着，它作为一种文明的演进和变动根本不同于所有其他文明中普遍存在的模式？历史的证据和比较文明史学者的判断却表明

并非如此。迄今为止，西方的发展与历史上诸文明共同的演进模式并无重大的不同。伊斯兰复兴运动和亚洲经济的发展势头表明，其他文明是生机勃勃的，而且至少潜在地对西方构成了威胁。一场涉及西方和其他文明核心国家的大战并不是不可避免的，但有可能发生。而西方始于20世纪初的逐渐且无规律的衰落，可能会持续几十年，甚至几百年。或者，西方可能经历一个复兴阶段，扭转它对世界事务影响力下降的局面，再次确立它作为其他文明追随和仿效的领袖的地位。

在对文明史演进所作的或许是最有用的分期中，卡罗尔·奎格利发现了可分为七个阶段的共同模式。（注3）（见上文第二章）他认为，西方文明在公元370—750年间通过融合古典的、闪米特的、撒拉逊的和野蛮的文化因素而开始形成。西方文明的孕育阶段从8世纪中期一直延续到10世纪末，随后便出现了在其他文明中不多见的扩张阶段和冲突阶段的拉锯运动。根据西方和其他文明中的学者的观点，西方目前似乎正走出冲突阶段。西方文明已经成为一个安全区，除了偶然发生的鳕鱼战外，西方内部的战争事实上是不可设想的。正如我在第二章中所论述的，西方正在发展一个相当于普世帝国的体系，其表现形式为邦联、联邦、政权和其他形式的合作机构的复合体系，它在文明的层面上推行民主和多元政治。简而言之，西方已经成为一个成熟的社会，正进入这样的一个时代，当后人回顾以往时，将会按照历史上反复重现的文明演进模式称其为“黄金时代”。用奎格利的话说，就是一个“由于这个文明本身的区域内不存在任何竞争对手，以及远离其他外部社会的竞争，甚至不存在这样的竞争”而产生的和平时期。它也是一个“结束了内部战争破坏，减少了内部贸易壁垒，建立起共同的度量衡制度和货币制度，以及由于广泛实行了与建立普世帝国相关的政府开支制度”而产生的一个繁荣时期。

在以往的各文明中，这样一个怀着文明可以不朽的幻想的极乐黄金时代，不是由于一个外部社会取得的急剧胜利，就是由于内部缓慢但同样痛苦的解体而终结。文明内部发生的事件，对于其抵御外部摧

毁力量的能力与对于阻止内部的衰败来说，同样至关重要。奎格利于1961年指出，文明之所以能够发展，是因为它具有一个“扩张的工具”，即一个军事的、宗教的、政治的或经济的组织，它将盈余积累起来，并将其投入建设性的创新。当文明停止“将盈余用于创新，用现代的说法就是投资率下降”之时，文明便衰败了。这种情况的发生，是由于控制了盈余的社会集团为满足“非生产性的、个人享受的既得利益……将盈余用于消费而不是提供更有效的生产方法”。当人们依靠资本生活之时，文明便从普遍国家走向衰败阶段。它是这样一个阶段：

> 经济急剧衰退，生活水平下降，各种既得利益集团之间发生内战，文盲增加，社会日益虚弱。人们徒劳地进行努力，想通过立法来制止浪费。但衰退在继续。社会在宗教、知识、社会和政治层面的大范围内失去了人民群众的忠诚。新的宗教运动开始遍及社会。人民越来越不情愿为这个社会而战，甚至不愿意通过纳税来支持它。

伴随衰败而来的是入侵阶段，“当一个文明不再能够捍卫自己，因为它不再愿意捍卫自己之时，它便向野蛮的入侵者敞开了大门”，他们常常来自“另一个年轻的、更强有力的文明”。（注4）

然而，文明史中压倒一切的教训是，很多事情都是可能的，但任何事情都不是不可避免的。文明能够，并且已经自我改革和更新。西方的中心问题是，除了任何外部挑战之外，它能否制止和扭转内部的衰败进程。西方是进行自我更新，还是任凭内部持续的腐败加速其终结和（或者）屈服于其他在经济和人口方面更充满活力的文明？12.1

20世纪90年代中期，在西方出现了许多被奎格利确认为一个成熟文明濒于衰败的特征。在经济方面，西方远比其他任何文明都更富裕，但其经济增长率、储蓄率和投资率很低，特别是与东亚社会相比较。在西方，个人和集体消费优先于未来经济和军事实力的建设。人

口自然增长率很低，特别是与伊斯兰国家相比。但是这些问题并不会不可避免地造成灾难性的后果。西方的经济仍在增长；西方人基本上仍过着富裕的生活；此外，西方在科学研究和技术创新方面仍处于领先地位。低出生率的问题不可能由政府来解决，这方面的努力一般要比降低人口增长率更不成功。然而，在具备下述两个先决条件时，移民会成为新的充满活力的人口资本的潜在来源：首先，接收国给予它所需要的有能力、有资格和精力充沛的人才和专业人员以优先权；其次，新移民及其子女能够融入接收国和西方的文化。美国可能在满足第一个条件上存在问题，欧洲则可能在满足第二个条件上存在问题。但是，以西方国家政府的经验和能力，完全能够制定出管理移民人数、来源、特性和同化移民的政策。

在西方，比经济和人口远为重要的问题是道德衰落、文化自绝和政治分裂。经常被提及的道德衰落表现包括：

1. 反社会行为的增长，诸如普遍的犯罪、吸毒和暴力行为。

2. 家庭的衰败，包括离婚、私生、未成年人怀孕和单亲家庭的增加。

3. 至少是在美国出现了“社会资本”的下降，即志愿组织成员的减少，以及与此相关的人与人之间信任程度的下降。

4. “职业道德”的普遍下降和自我放纵现象的增加。

5. 对知识和学术活动投入减少，在美国表现为学术成果水平降低。

西方未来的健康及其对于其他社会的影响，在很大程度上取决于它能否成功地应付上述趋势。当然，这些趋势增强了穆斯林和亚洲人对其道德力量的优越感。

西方文化受到了来自西方社会内部集团的挑战。其中一种挑战来

自其他文明的移民，他们拒绝融入西方社会，继续坚持和宣扬他们原有社会的价值观、习俗和文化。这一现象在欧洲的穆斯林中最为显著，不过他们人数不多。它在美国为数众多的拉美裔少数民族中也很显著，尽管程度较轻。在这种情况下，如果同化移民的努力归于失败，美国便会成为一个分裂的国家，并存在内部冲突和由此造成分裂的潜在可能。在欧洲，西方文明也会由于其主要组成部分基督教的衰弱而遭到破坏。欧洲人崇尚宗教信仰、遵守宗教习俗和参加宗教活动的人数比率正在下降。（注5）这一趋势反映出的不是对宗教的敌视，而是对宗教的冷漠。然而在欧洲文明中仍然渗透着基督教的理念、价值观和实践。一位瑞典人说："瑞典人的宗教信仰在欧洲大概是最薄弱的，但是，如果你没有认识到我们的体制、社会实践、家庭、政治和生活方式受到了路德宗的根本影响，你就无法理解这个国家。"与欧洲人不同，绝大部分美国人都信仰上帝，自认为是宗教民族，许多人去教堂做礼拜。有证据显示，尽管在美国直到20世纪80年代中期没有出现宗教复兴，但是在其后的10年中，宗教活动似乎在加强（注6）。基督教在西方人心目中地位的下降，最多只会对西方文明的健康构成一种非常长远的威胁。

美国面临着一个较为直接和危险的挑战。在历史上，美国的民族认同在文化上是由西方文明的遗产所界定的，在政治上则是由美国信条的原则所界定的，即绝大多数美国人都赞同的自由、民主、个人主义、法律面前人人平等、宪政和私人财产权。20世纪末，美国认同的这两个组成部分受到了为数不多但极有影响的知识分子和国际法专家集中而持久的攻击。他们以多元文化主义的名义攻击美国对西方文明的认同，否认存在着一个共同的美国文化，提倡种族的、民族的和亚民族的文化认同和分类。他们谴责，用其报告中的一段话来说，在教育中"有系统地倾向于欧洲文化及其分支"，以及"欧美单一文化观点的统治地位"。正如小阿瑟·施莱辛格所言："多元文化主义者常常是坚持种族中心的分裂主义者，在西方的遗产中，他们除了西方的罪行外几乎看不到任何东西。"他们的"态度是抛弃不道德的欧洲遗产，而从非

西方文化中寻求补充”。（注7）

20世纪60年代民权法案通过后制定的各项立法也表现了多元文化的趋势，而在90年代，克林顿政府把鼓励多样性作为其主要目标之一。这些做法与以往形成了鲜明的对照。美国的创始者将多样性视为一个现实和一个问题，因而有了国家的座右铭“合众为一”。这是大陆会议的一个由包括本杰明·富兰克林、托马斯·杰弗逊和约翰·亚当斯组成的委员会制定的。后来的政治领袖们也担心种族的、地方的、民族的、经济的和文化的多样性构成的威胁（事实上它们在1815—1914年间导致了美国的最大的战争），并响应“让我们团结起来”的号召，视促进国家的统一为其主要责任。西奥多·罗斯福警告说：“有一种情况绝对会导致国家的崩溃并阻碍美国作为一个国家继续存在的一切可能，那就是听任美国成为一个充满民族纠纷的国家。”（注8）然而，20世纪90年代的美国领导人却不仅允许并且努力促进多样性的发展，而不是促进他们所管理的人民的团结。

正如我们已经看到的，另一些国家的领导人有时企图摈弃本国的文化遗产，使自己国家的认同从一种文明转向另一种文明。然而迄今为止，他们非但没有成功，反而使自己的国家成为精神分裂的无所适从的国家。美国的多元文化主义者同样拒绝接受本国的文化遗产。然而，他们并非要美国认同另一种文明，而是要建立一个拥有众多文明的国家，即一个不属于任何文明的、缺少一个文化核心的国家。历史表明，如此构成的国家不可能作为一个具有内聚力的社会而长期存在。一个多文明的美国将不再是美利坚合众国，而是联合国。

多元文化主义者还通过以集体权利代替个人权利来对美国信条的中心内容提出挑战，而集体权利在很大程度上是根据种族、民族、性别和性别偏好来界定的。冈纳·默达尔在20世纪40年代指出，美国信条是“这个伟大的、无可比拟的国家的聚合剂”，此话进一步证实了自赫克托·圣约翰·德·克雷夫科尔和阿利克斯·德·托克维尔以来的外国观察家的论点。理查德·霍夫施塔德赞同道：“作为一个国家，我们的命运

依赖于一种而不是多种意识形态。”（注9）如果这种意识形态被其相当一部分公民所摈弃，那么在美国会出现什么情况？与美国相比较，另一个大国苏联更是以意识形态形式来界定其统一，它的命运对于美国来说是一个令人清醒的实例。日本哲学家梅原猛指出：“马克思主义的彻底失败……苏联的急剧解体，仅仅是西方自由主义这一现代主流思潮失败的先兆。自由主义远不是取代马克思主义和在历史终结之时占统治地位的一种意识形态，它将成为另一块倒坍的多米诺骨牌。”（注10）在一个世界各国人民都以文化来界定自己的时代，一个没有文化核心而仅仅以政治信条来界定自己的社会哪里会有立足之地？政治原则对于一个持久的共同体来说只是一个易变的基础。在一个讲求文化的多文明的世界里，美国可能不过是一个正在消失的讲求意识形态的西方世界中残留下来的最后一个不合时宜者。

摈弃美国信条和西方文明，就意味着我们所认识的美利坚合众国的终结。实际上这也意味着西方文明的终结。如果美国非西方化了，那么西方就缩小到只剩下欧洲和几个欧洲移民人口不多的国家。没有美国，西方便会成为世界人口中的一个微不足道的和衰落的部分，居住在欧亚大陆一端的一个小而无关紧要的半岛之上。

多元文化主义者与西方文明和美国信条维护者之间的冲突，用詹姆斯·库尔思的话来说，是西方文明美国部分之中的“一场真正的冲突”。（注11）美国人无法回避这样的问题：我们是西方人，还是其他什么人？美国和西方的未来取决于美国人再次确认他们对西方文明的责任。在美国国内，这意味着拒绝造成分裂的多元文化主义的诱人号召。在国际上，则意味着拒绝要求美国认同亚洲的令人难以理解的、虚幻的号召。不论亚洲和美国社会之间存在着怎样的经济联系，根本的文化差异将使二者无法同居一室。在文化上，美国是西方大家庭的一员；多元文化主义者可能损害甚至破坏这种关系，但却不能替换它。美国人如果要寻找其文化根基，他们会在欧洲找到。

20世纪90年代中期，人们就西方的性质和未来展开了新的讨论，

再次认识到这是一个现实存在的问题，对如何确保其继续存在也更为关切。这部分是由于认识到了扩大西方的重要机构北约、将东面的西方国家包括进来的必要性，部分是由于西方内部在如何对南斯拉夫的分裂作出反应的问题上产生了严重分歧。它也更广泛地反映了，在苏联威胁已不复存在的情况下，人们对西方未来的统一，特别是这一点对于美国对欧洲承担的义务意味着什么，感到忧虑。随着西方国家与日益强大的非西方社会的相互作用日益增强，西方人越来越意识到将他们联结在一起的共同的西方文化核心。大西洋两岸的领导人都强调恢复大西洋共同体活力的必要性。1994年末和1995年，德国国防部长、英国国防大臣、法国外交部长、美国国务卿、亨利·基辛格以及各类其他重要人物都对这一目标表示了拥护。英国国防大臣马尔科姆·里夫金德对他们的观点作了总结，他于1994年11月论证了建立“大西洋共同体”的必要，并指出它将建立在四个支柱上：“北约框架内的防务和安全”；“对法治和议会民主的共同信仰”；“自由资本主义和自由贸易”；“从通过文艺复兴而继承的希腊和罗马的共同欧洲文化遗产，到我们本世纪的共同价值观、信仰和文明。”（注12）1995年欧洲委员会启动了一个“更新”跨大西洋关系的计划，使得欧盟和美国签署了一个内容广泛的协议。同时，许多欧洲政要和商界领袖都支持建立跨大西洋自由贸易区。尽管美国的劳联—产联反对北美自由贸易区和其他贸易自由化的措施，但是其领导人却热情地支持建立一个跨大西洋自由贸易区的协议，认为它不会使美国的就业机会受到来自低工资国家的竞争。它还得到了欧洲保守派（玛格丽特·撒切尔）和美国保守派（纽特·金里奇）以及加拿大和其他英国领导人的支持。

正如第二章所论述的，西方的发展和扩张经历了持续几个世纪之久的第一个阶段欧洲阶段，接着在20世纪又经历了第二个阶段美国阶段。如果北美和欧洲能够更新建立在文化共性基础上的道德生活，并发展紧密的经济和政治一体化形式来补充其在北约内的安全合作，它们便能够创造出西方经济富裕和政治影响扩大的第三个阶段欧美阶段。富有意义的政治一体化在某种程度上能够抵消西方在世界人口、

经济生产和军事能力中所占比率的相对下降，并使其他文明的领导人看到西方力量的恢复。马哈蒂尔总理警告亚洲人说：“由于其贸易影响，联合起来的欧盟和北美自由贸易区就可能对世界其他地区发号施令。”（注13）但是，西方能否在政治和经济上走到一起，主要取决于美国是否再次确认自己的西方认同，并把自己的全球作用确定为西方文明的领袖。

世界之中的西方

一个以文化认同——种族的、民族的、宗教的、文明的认同——为中心，按照文化的相似和差异来塑造联盟、对抗关系和国家政策的世界，对于整个西方，特别是对于美国来说，有三个广泛的含义。

首先，政治家只有承认和理解现实，才能建设性地改变现实。文化政治正在形成，非西方文明的力量正在上升，这些社会日益伸张自己的文化，已得到非西方世界的公认。欧洲领导人曾指出，文化的力量既可以使人团结，又可以使人分离。相反，美国的精英们在接受和把握这些正在形成的现实时却反应迟钝。布什和克林顿政府曾支持多种文明共存的苏联、南斯拉夫、波斯尼亚和俄罗斯的统一，却无力制止造成分裂的强大的种族和文化力量。他们推动多文明的经济一体化，然而这种一体化要么像亚洲太平洋经济共同体那样没有意义，要么就像与墨西哥搞在一起的北美自由贸易协定那样带来未曾预料的巨大经济和政治代价。它们试图跟其他文明的核心国家发展紧密关系，与俄罗斯建立“全球伙伴关系”，与中国建立“建设性接触关系”，即使在美国和这些国家之间存在着天然的利益冲突。与此同时，克林顿政府并未全心全意地让俄罗斯参与在波斯尼亚寻求和平的努力，尽管作为东正教的核心国家，俄罗斯在那场战争中有重大的利益。为了实现波斯尼亚多文明国家的幻想，克林顿政府拒绝给予塞族和克族这两个少数民族自决的权利，却在巴尔干扶持了一个伊朗的一党专政的伊斯兰伙伴。同样，美国政府还支持穆斯林服从东正教国家的统治，坚持认为“毫无疑问，车臣是俄罗斯联邦的一部分”。（注14）

虽然欧洲人普遍承认，在以西方基督教为一方、以东正教和伊斯兰教为另一方之间的分界线有根本的重要性，但是美国国务卿却说：美国“不承认欧洲的天主教、东正教和欧洲伊斯兰教之间的根本差异”。然而，正是那些不承认这些根本差异的人，注定要为这些差异而灰心丧气。克林顿政府起初好像没有看到美国和东亚社会之间力量

对比的变化，因而一再提出有关贸易、人权、核扩散和其他一些根本无法实现的目标。总体说来，美国政府在适应受文化和文明潮流影响的全球政治的时代时遇到了非同一般的困难。

其次，美国的对外政策思考也因不情愿放弃、改变，有时甚至是重新思考那些适应冷战需要的政策，而深受困扰。在一些情况下这表现为，仍然将苏联的复活视为潜在的威胁。在更多的情况下，人们倾向于认为：应尊重冷战时的盟友和武器控制协议；北约应保持其冷战期间的状态；日美安全条约对东亚安全至关重要；反弹道导弹条约不可违反；欧洲常规力量条约必须遵守。显然，所有这些和另一些冷战遗产都不应轻易抛弃。但是，继续保持它们在冷战期间的形式，也不一定符合美国或者西方的利益。多文明世界的现实表明，北约应当扩大，将愿意加入的其他西方社会包括进去，还应当承认，让两个互为仇敌、而且都与其他成员国缺少文化共性的国家作为成员国，实质上毫无意义。反弹道导弹条约的签订是为了满足冷战的需要，确保苏联和美国互不伤害，从而阻止苏美核战争，但它也会极大地削弱美国和其他社会保护自己不受预想不到的核威胁、恐怖分子和无理性的独裁者攻击的能力。日美安全条约是为了威慑苏联对日本的进攻。那么在冷战后时代，它的目的又是什么？遏制和威慑中国？推迟日本对崛起的中国的顺应？阻止日本进一步军事化？日本人对于美国在日本的军事存在，以及美国人对自己为防卫日本而承担的非互惠义务的必要性，都产生了越来越大的疑问。欧洲常规力量条约的签订是为了缓解北约和华约组织在中欧的对抗，但这种对抗已不复存在。目前这一协议的主要影响，是给俄罗斯在对付来自南面穆斯林国家造成的安全威胁时造成了困难。

第三，文化和文明的多样性对西方，特别是对美国的西方文化普世信念形成了挑战。这一信念是以诠释和规范的方式来表达的。用诠释的方式说，它认为所有社会的所有人民都想接受西方的价值观、体制和实践。如果他们没有这种愿望并坚持自己的传统文化，那他们便

会成为“错误意识”的牺牲品，这与马克思主义者在那些支持资本主义的无产阶级中发现的“错误意识”相类似。用规范方式说，西方的普世主义信念断定全世界人民都应当信奉西方的价值观、体制和文化，因为它们包含了人类最高级、最进步、最自由、最理性、最现代和最文明的思想。

在当今正在呈现的存在民族冲突和文明冲突的世界中，西方文化的普世观念遇到了三个问题：它是错误的；它是不道德的；它是危险的。它是错误的，这是本书的中心论题，迈克尔·霍华德对此作了很好的总结：“西方的一种假设是，文化多样性是一个特殊的历史现象，它正在迅速地受到一个共同的、西方取向的、以英语为基础的世界文化的侵蚀，这种文化造就了我们的基本价值观……这一假设是根本不真实的。”（注15）如果一个读者迄今尚不能信服包含在霍华德这番话中的智慧，那他一定是生活在一个远离本书所描绘的世界里。

认为非西方国家的人民应当接受西方的价值观、体制和文化，是不道德的，因为实现这一目标是不道德的。19世纪末欧洲国家几乎遍及世界的扩张和20世纪末美国在全球的主导地位，使得西方文明传播到世界的大部分地区。然而，欧洲人在全世界的扩张已经结束。美国的霸权也正在后撤，因为它仅仅是为了在冷战期间保护美国不受来自苏联的威胁，而这种需要已不复存在。正如我们所论证的，权力的扩大带来文化的传播。如果非西方社会再次受到西方文化的塑造，那只能是西方权力扩大、部署和影响的结果。帝国主义是普世主义的必然逻辑结果。此外，作为一个成熟的文明，西方已不再具有将自己的意志强加于其他社会所需的经济动力或者人口动力，而且，以此为目的的任何努力都有悖于西方的自决和民主价值观。随着亚洲文明和穆斯林文明开始越来越坚信其文化的普遍适用性，西方人将日益认识到普世主义和帝国主义之间的联系。

西方的普世主义对于世界来说是危险的，因为它可能导致核心国家之间的重大文明间战争；它对于西方来说也是危险的，因为它可能

导致西方的失败。苏联的崩溃使西方人认为自己的文明处于空前的统治地位，而与此同时，较弱的亚洲、穆斯林和其他社会正开始积聚力量。西方人可能被引导去应验布鲁图[12.2]的众所周知的有力逻辑：

时机已熟我兵强，
敌势日增需谨防，
纵处高峰防滑落，
潮涨潮落有文章。
随潮进取操胜券，
错过机缘引恨长，
而今正是适航日，
抓紧时机旌旗扬。

然而正是这一逻辑导致了布鲁图在腓利皮的失败。对于西方来说，明智之举不是试图制止权力的转移，而是学会在浅水中航行，忍受痛苦、减少冒险和捍卫自己的文化。

所有的文明都经历了形成、上升和衰落的类似过程。西方文明与其他文明的不同之处，不在于发展方式的不同，而在于它的价值观和体制的独特性。这些特性包括最为显著的基督教、多元主义、个人主义和法制，它们使得西方能够创造现代性，在全球范围内扩张，并成为其他社会羡慕的目标。这些特性作为一个整体是西方所独有的。正如小阿瑟·施莱辛格所言，欧洲是“个人自由、政治民主、法制、人权和文化自由思想的发源地，是唯一的源泉”，“这些思想是欧洲的思想，而不是亚洲、非洲或者中东的思想，除非被它们所接受。”（注16）这些特性使得西方文明成为独一无二的文明。西方文明的价值不在于它是普遍的，而在于它是独特的。因此，西方领导人的主要责任，不是试图按照西方的形象重塑其他文明，这是西方正在衰弱的力量所不能及的，而是保存、维护和复兴西方文明独一无二的特性。由于美国是最强大的西方国家，这个责任就不可推卸地主要落在了美利坚合众国的肩上。

面对西方力量的衰落，保护西方文明对于美国和欧洲国家是有利的，为达到这个目的，它们需要：

●加强政治、经济和军事一体化，协调政策，以防止属于其他文明的国家利用它们之间的分歧。

●把中欧的西方国家，即维谢格拉德集团国家、波罗的海各共和国、斯洛文尼亚和克罗地亚纳入欧洲联盟和北约。

●鼓励拉丁美洲的“西方化”，并尽可能地使拉丁美洲国家与西方紧密结盟。

●抑制伊斯兰和华人国家常规和非常规军事力量的发展。

●延缓日本脱离西方而顺应中国。

●承认俄罗斯是东正教的核心国家和一个区域大国，承认确保南部边界的安全是俄罗斯的合法利益。

●保持西方技术和军事力量相对于其他文明的优势。

●最为重要的是，认识到西方对其他文明事务的干预，可能是造成多文明世界中的不稳定和潜在全球冲突的唯一最危险的因素。

冷战后，美国就正确的对外政策展开了大规模的辩论。在这样的一个时代，美国既不能统治世界也无法逃避世界。不论是国际主义还是孤立主义，不论是多边主义还是单边主义，都不能很好地为美国的利益服务。只有避免这些极端的做法，采取与欧洲伙伴紧密合作的大西洋主义政策，保护和促进大家共同拥有的、独一无二的文明的利益和价值观，才能够最有力地促进美国的利益。

文明间战争与秩序

涉及世界主要文明核心国家的全球战争很可能不会发生，但不是不可能发生。前面已经提及，这样的战争可能由不同文明集团间的断层线战争升级而引发，特别是当一方为穆斯林而另一方为非穆斯林之时。如果雄心勃勃的穆斯林核心国家竞相为其参战的宗教亲族提供援助，战争就较有可能升级。如果第二和第三层次的亲缘国家认为不深入地卷入战争符合自己的利益，战争升级的可能性就小一些。引发文明间全球战争的一个更为危险的因素，就是各文明之间及其核心国家之间均势的变化。如果，中国的崛起和这个“人类历史上最大角色”的日益自我伸张继续下去，就将在21世纪初给世界的稳定造成巨大的压力。中国作为东亚和东南亚支配力量的出现，与历史已经证明的美国利益相悖。（注17）

鉴于美国的利益，美国与中国之间若是发生战争，它将会如何发展？假设在2010年，美国军队撤出了已经统一的朝鲜，在日本的驻军也大幅度减少。台湾和大陆已和解，台湾继续保持它事实上拥有的大部分独立，但明确承认北京的宗主权，而且依照1946年乌克兰和白俄罗斯的模式，在中国的倡议下进入了联合国。南中国海石油资源的开发进展迅速，大部分区域是在中国的保护之下，而越南控制的一些区域则由美国公司开发。中国因拥有新的兵力投放能力而信心大增，宣布它将建立对整个南中国海的控制，中国对整个海区一直宣称拥有主权。越南开始抵抗，中越之间随之发生海战。急于雪1979年之耻的中国人入侵了越南，越南求助于美国。中国人警告美国不要插手，日本和亚洲其他国家则惊恐万状。美国人表示不能容忍中国对越南的入侵，呼吁对中国实行经济制裁，并将少数仅存的航空母舰特混舰队中的一支派往南中国海。中国谴责美国的行动侵犯了中国的领海，于是对特混舰队发动空袭。联合国秘书长和日本首相为推动停火谈判所作的努力失败，战火蔓延到东亚的其他地区。日本禁止美国使用美军在

日本的基地从事反对中国的活动，美国无视禁令，日本宣布保持中立并封锁美军基地。中国人从台湾地区和大陆派出的潜艇和陆基飞机重创美军舰队和在东亚的军事设施。与此同时，中国的地面部队挺进河内，占领了越南的大片领土。

由于中国和美国都拥有向对方领土发射核弹的能力，因此双方心照不宣地采取了克制态度，在战争初始阶段没有使用核武器。然而，两国国内都存在对核袭击的恐惧，在美国尤为强烈。于是，很多美国人开始发问：为什么我们要面对这种危险？即使中国控制了南中国海、越南甚至整个东南亚，对于我们又会有什么不同？反战情绪在美国西南部拉美裔控制的州内最为强烈，那里的人民和州政府宣布“这不是我们的战争”，并试图效仿1812年战争期间新英格兰的模式，选择退出战争。在中国人巩固了它在东亚的最初战果之后，美国的公众舆论开始向日本人在1942年时曾希望的那个方向转变，他们认为：击败这个新近宣称霸权的国家代价太大，还是让我们满足于通过谈判来结束目前在西太平洋进行的零星战斗或“虚构的战争”吧。

然而，与此同时，这场战争对其他文明的主要国家产生了影响。印度抓住中国的精力被牵制在东亚的机会，对巴基斯坦发动了致命的攻击，旨在彻底摧毁该国的核武器和常规军事力量。印度取得了最初的胜利，但是巴基斯坦、伊朗和中国之间的军事联盟因此正式建立，伊朗派遣现代化和装备精良的军队前去支援巴基斯坦。与伊朗军队和由不同民族集团组成的巴基斯坦游击队作战的印度陷入了困境。巴基斯坦和印度都呼吁阿拉伯国家的支持，印度警告说伊朗可能控制西南亚。但是，中国对抗美国的最初胜利在穆斯林社会中激起了声势浩大的反西方运动，剩下的几个亲西方的阿拉伯国家和土耳其的政府一个接一个地被伊斯兰主义运动推翻。这个运动的主力军来自穆斯林人口暴增的最后一代青年人。由西方的软弱而引发的反西方浪潮导致了阿拉伯人对以色列的大举进攻，对此，已被大大缩编的美国第六舰队无力制止。

中国和美国都试图在其他重要国家中寻求支持。由于中国在军事上得手，日本开始紧张不安地追随中国，变以前的正式中立立场为亲中国的积极中立，随后又按中国的旨意行事而成为参战方。日本军队占领了存留下来的日本美军基地，美军人员匆忙撤出。美国宣布对日本实行封锁，美日舰艇在西太平洋展开了零星战斗。战争伊始，中国提议与俄罗斯签署一个共同安全条约（令人隐约地联想起希特勒—斯大林条约）。然而，中国的战果对俄罗斯产生了与日本相反的效果。中国赢取胜利和全面控制东亚的前景吓坏了莫斯科。俄罗斯向反对中国的方向发展，开始向西伯利亚增派军队，居住在西伯利亚的大量中国人干预了这些行动。中国进行军事干预来保护自己的同胞，并占领了海参崴、黑龙江流域和东西伯利亚的其他重要地区。随着俄罗斯和中国的战斗在中西伯利亚蔓延，在原先被中国置于“保护”之下的蒙古出现了暴动。

控制和获取石油对于所有参战方都是至关重要的。日本尽管对核能源进行了巨额投资，但仍然严重地依赖于石油进口，这进一步加强了日本顺应中国的倾向，以及它确保波斯湾、印度尼西亚和南中国海石油渠道畅通的倾向。战争期间，随着阿拉伯国家被伊斯兰好战分子所控制，波斯湾对西方石油的供应已减少到杯水车薪，于是西方日益依赖于俄罗斯、高加索和中亚的石油。这导致西方加紧了把俄罗斯纳入自己一方的努力，并支持俄罗斯加强对其南面石油蕴藏丰富的穆斯林国家的控制。

与此同时，美国急切地动员欧洲盟国给予全面支持。欧洲国家虽然扩大了对美国的外交和经济援助，但不情愿在军事上卷入。然而，中国和伊朗担心西方国家最终会集结起来支持美国，甚至像美国在两次世界大战中最终支持了英国和法国那样。为了防止这一情况的出现，它们秘密地向波斯尼亚和阿尔及利亚部署能携带核弹头的中程导弹，警告欧洲国家不要介入战争。除日本外，中国对其他国家的恐吓几乎总是产生与中国预期相反的效果，此次亦不例外。美国情报机构

发现并报告了这一部署行动，北约理事会声明必须立即撤出这些导弹。然而，在北约未及采取行动之前，一直想重新扮演反对土耳其的基督教卫士之历史角色的塞尔维亚，入侵了波斯尼亚。克罗地亚也参加了进去，于是两个国家占领和分割了波斯尼亚，缴获了导弹并继续进行它们在20世纪90年代被迫终止的种族清洗。阿尔巴尼亚和土耳其试图帮助波斯尼亚人；希腊和保加利亚发动了对土耳其欧洲地区的入侵，土耳其人纷纷逃过博斯普鲁斯海峡，伊斯坦布尔市内一片恐慌。同时，从阿尔及利亚发射的一枚装有核弹头的导弹在马赛附近爆炸，北约以对北非目标进行毁灭性轰炸来进行报复。

就这样，美国、欧洲、俄罗斯和印度展开了一场反对中国、日本和大多数伊斯兰国家的真正的全球战争。这样的战争将如何终止呢？双方都拥有大量的核武器，很明显，只要对它们的使用超过最低限度，双方的主要国家都将被严重损毁。如果相互威慑能够起作用，筋疲力尽的双方就有可能达成停战协议，但这并不能解决中国在东亚的霸权这一根本问题。另一种可能是，西方企图使用常规军事力量来击败中国。然而，由于日本已与中国结盟，日本岛便成为中国的防护体，这使得美国无法使用海军攻击中国沿海的人口和工业中心。替代办法便是从西面对付中国。中俄之间的战斗促使北约接纳俄罗斯为成员国，与它合作抵御中国对西伯利亚的入侵，并维持俄罗斯对中亚富有石油和天然气的穆斯林国家的控制，同时还促进藏族、维吾尔族和蒙族人反对中国的统治，逐步调动和部署西方和俄罗斯军队东进西伯利亚，旨在越过长城向北京、满洲和汉族中心地带发起最后的攻击。

不论这场全球文明之战的直接后果如何，是相互核摧毁，或是双方都精力耗尽之后通过谈判而停战，还是俄罗斯和西方军队最终进入天安门广场，其更大范围的长期后果都几乎不可避免的是，所有主要参战方的经济、人口和军事实力急剧下降。其结果是，几个世纪来全球权力先是从东向西，然后又反过来从西向东转移，现在变为从北向南转移。文明间战争的最大受益者是那些免于参战的文明。西方、俄

罗斯、中国和日本遭到不同程度的破坏，如果印度逃避了这场劫难，即使它也是参战方，那也将为印度沿着印度路线重塑世界敞开大门。大批美国公众指责盎格鲁—撒克逊白人新教徒精英以其狭隘的西方取向导致了美国的严重衰弱。拉美裔领导人通过允诺可从置身战争之外的繁荣的拉丁美洲国家得到马歇尔计划式的广泛援助，得以上台执政。另一方面，非洲不仅对欧洲的重建没有帮助，被社会动员起来的民众反而出动掠夺欧洲残存的财富。在亚洲，既然中国、日本和朝鲜遭到了严重的战争破坏，权力也向南转移，在战争中保持中立的印度尼西亚成为占主导地位的国家，并在澳大利亚顾问的指导下，开始对东起新西兰、西至缅甸和斯里兰卡、北到越南的事务指手画脚。所有这一切都预示着，在未来，印度尼西亚将与印度和复兴了的中国发生冲突。无论如何，世界政治的中心都在向南转移。

如果读者认为这一场景似乎是令人难以置信的离奇幻想，那倒是幸事。还是让我们希望，不会出现比它更看似可信的其他全球文明间的战争场景吧。然而，这一场景最看似可信、因而也最令人担忧的一点是战争的起因：一个文明的核心国家（美国）干预另一个文明的核心国家（中国）与该文明成员国（越南）之间的争端。对于美国来说，为了维护国际法、抵抗侵略、保卫海洋自由、保证获取南中国海的石油，以及阻止东亚为一个国家所控制，这样的干预是必要的。但是对于中国来说，美国的干预是完全不能忍受的。中国认为，这是西方大国羞辱、恐吓中国的典型狂妄企图，是在中国合法的势力范围内挑动其他国家反对中国，是否认中国在世界事务中应起的作用。

简而言之，在即将到来的时代，要避免文明间大战，各核心国家就应避免干涉其他文明的冲突。但事实是，一些国家，特别是美国，毫无疑问会认为这一点是难以接受的。“避免原则”，即核心国家避免干涉其他文明的冲突，是在多文明、多极世界中维持和平的首要条件。第二个条件是“共同调解原则”，即核心国家相互谈判遏制或制止这些文明的国家间或集团间的断层线战争。

对于西方以及那些旨在补充或取代西方主导作用的文明来说，接受这些原则和各文明之间更加平等相待的世界，并非易事。例如，在这样的世界里，核心国家可能会把拥有核武器视为它们的特权，而不允许为本文明的其他国家所拥有。祖尔菲卡尔·阿里·布托在回顾他为发展巴基斯坦的“全面核能力”所作的努力时曾辩护道：“我们知道以色列和南非具备全面核能力，基督教、犹太教和印度教文明都具备这种能力，唯独伊斯兰文明不具备，但是这一状况即将改变。”（注18）在缺少核心国家的文明中，为争夺领导地位展开的竞争亦会激发为拥有核武器而展开的竞争。伊朗尽管与巴基斯坦有着紧密的合作关系，但显然仍认为它与巴基斯坦同样需要核武器。另一方面，巴西和阿根廷放弃了朝这一方向发展的计划，南非也销毁了它的核武器，但如果尼日利亚开始发展其核能力，南非可能重新希望获得核武器。核扩散显然具有危险性，正如斯科特·萨根和其他人所指出的，各主要文明的一个或两个核心国家拥有核武器而其他国家不拥有核武器的世界，可能是个适度稳定的世界。

第二次世界大战后不久成立的大部分主要国际机构，都是依据西方的利益、价值观和实践建立的。当西方的权力相对于其他文明衰落之时，这些国际机构将在压力之下进行重组，以适应其他文明的利益。最明显、最重要或许也是争议最大的问题，是联合国安理会常任理事国的席位问题。常任理事国是由第二次世界大战的主要战胜国组成的，但是这一状况与世界的权力现实日益不符。为此，在今后的长时间内将会发生两种变化，一是改变成员国的构成，二是可能发展一些不那么正式的程序来处理安全问题，甚至像七国首脑会议处理全球经济问题那样。在多文明的世界里，理想的状况是每个主要文明都在安理会至少拥有一个永久席位，但目前仅有三个文明拥有。美国赞成给予日本和德国常任理事国地位，但显然只有在其他国家进入的情况下，这两个国家才可能成为常任理事国。巴西提出增加五个不拥有否决权的常任理事国，它们是德国、日本、印度、尼日利亚和巴西。然而，这样便使世界上的10亿穆斯林没有代表，除非尼日利亚能够担当

起这一责任。从文明的角度看，日本和印度显然应当是常任理事国，非洲、拉丁美洲和穆斯林世界也应当拥有常任理事国席位，这些席位可由这些文明的主要国家轮流担任，由伊斯兰会议组织、非洲统一组织、美洲国家组织（美国弃权）作出选择。将英国和法国的席位合并为一个欧洲联盟的席位，由欧盟决定轮流担任，也是恰当的。这样，七个文明可各自拥有一个常任理事国席位，西方则拥有两个。此分配方案广泛地体现了世界人口、财富和权力的分布。

文明的共性

一些美国人在国内推行多元文化主义，一些美国人在国外推行普世主义，另一些美国人则两者都推行。美国国内的多元文化主义对美国和西方构成了威胁，在国外推行普世主义则对西方和世界构成了威胁。它们都否认西方文化的独特性。全球单一文化论者想把世界变成像美国一样。美国国内的多元文化论者则想把美国变成像世界一样。一个多元文化的美国是不可能的，因为非西方的美国便不成其为美国。多元文化的世界则是不可避免的，因为建立全球帝国是不可能的。维护美国和西方，就需要重建西方认同；维护世界安全，则需要接受全球的多元文化性。

西方普世主义者的幻想和全球文化多样性的现实，是否会不可避免和无法改变地导致道德和文化的相对主义？如果普世主义使帝国主义合法化，那么相对主义是否会使压制合法化？对于这些问题的答案再次是肯定和否定兼而有之。文化是相对的，道德是绝对的。正如迈克尔·沃尔泽所指出的，文化是“深厚”的，它们规定体制和行为模式以引导人们走上一条对某一特定社会来说是正确的道路。然而，高于、超出和产生于这一最高标准道德的，是“浅显”的最低标准道德，它体现了“得到重申的最深厚的或最高标准道德的特性”。关于真理和正义的最低道德观念存在于一切深厚的道德之中，与其不可分离。也存在着最低道德的“否定性戒律，最可能的就是反对谋杀、欺诈、酷刑、压迫和暴政的规则”。人们共有的“更多的是共同的敌人（或罪恶），而不是对共同文化的责任感”。人类社会是“普遍的，因为它是人类的，特别是因为它是一个社会”。“有时候我们与他人一同前进，但更多的时候我们是独自行进”。（注19）然而，“浅显”的最低道德的确产生于人类共同的状况，而且“普遍趋向”存在于一切文化之中。（注20）文化共存，需要寻求大多数文明的共同点，而不是促进假设中的某个文明的普遍特征。在多文明的世界里，建设性的道路是弃绝普世主

义，接受多样性和寻求共同性。

20世纪90年代初，新加坡这个小国为确认共性作出了努力。新加坡的人口构成大约是，76%为华人，15%为马来人和穆斯林，以及6%为印度教徒和锡克教徒。过去，新加坡政府在人民中倡导“儒教价值观”的同时，坚持所有人必须接受英语教育并能够讲流利的英语。1989年1月，黄金辉总统在议会开场演讲中指出，270万新加坡人对来自西方的外部文化影响是极为开放的，这使得他们“与国外的新思想、新技术有着密切的接触”，但也使他们向“外国的生活方式和价值观”开放。他指出：“以往支撑我们发展的传统的亚洲道德、责任和社会观念，正让位于较为西方化的、个人主义的和自我中心的生活观”。他认为有必要确立新加坡各民族和宗教群体所共有的核心价值观，“它们应体现作为一个新加坡人的最基本点”。

黄金辉总统提出了四个基本的价值观：“将社会置于个人之上，将家庭作为社会的基石，通过共识而不是斗争来解决重大争议问题，强调种族和宗教的相互容忍与和谐。”他的讲话引起了关于新加坡价值观的广泛讨论。两年后，一本白皮书提出了政府的立场。白皮书赞同总统提出的所有四个价值观，但又补充了一条，即尊重个人，目的在于强调个人价值在新加坡社会中的优先地位，以抗衡可能导致裙带关系的儒教等级观念和家庭观念。白皮书将新加坡人的“共同价值观”确定为：

国家先于（民族）群体，社会高于个人。
家庭是社会的基础单位。
个人应受到重视和得到群体的支持。
重视共识而不是斗争。
种族和宗教和谐。

在列举新加坡人对议会民主的信奉和政府美德之时，“共同价值观”声明却只字不提政治价值观。政府强调新加坡“在关键方面是一个

亚洲社会”，并且仍将如此。“尽管我们讲英语、穿西装，但新加坡人不是美国人或盎格鲁—撒克逊人。如果在更长的时间里新加坡人变得与美国人、英国人和澳大利亚人难以区别，或者更坏，成为他们可怜的仿制品（即一个无所适从的国家），那我们就丧失了与西方社会的区别，而正是这些区别使我们能够在国际上保持自我。”（注21）

新加坡要界定各民族和宗教社会群体共同的、区别于西方的文化认同，这是一个雄心勃勃的和有见识的努力。当然，西方、特别是美国的价值观声明，会更强调相对于社会群体权利而言的个人权利、言论自由、真理源于思想争论、政治参与和竞争，强调法治而不是由专家、智者和负责任的统治者治国。然而，尽管西方人会补充新加坡所没有的一些价值观，降低新加坡某些价值观的优先位置，但几乎没有西方人会把新加坡这些价值观当作没有价值的东西加以拒绝。至少在基本的“浅显”道德层面上，亚洲和西方之间存在着某些共性。此外，正如很多人已经指出的，不论世界上的几大宗教——西方基督教、东正教、印度教、佛教、伊斯兰教、儒教、道教和犹太教——在何种程度上把人类区分开来，它们都共有一些重要的价值观。如果人类有朝一日会发展一种世界文明，它将通过开拓和发展这些共性而逐渐形成。因而，除了“避免原则”和“共同调解原则”外，在多文明的世界里维护和平还需要第三个原则，即“共同性原则”：各文明的人民应寻求和扩大与其他文明共有的价值观、制度和实践。

这样的努力不仅有助于减少各文明的冲突，而且有助于加强单一的全球文明。这样的文明可能是更高层次的道德、宗教、知识、艺术、哲学、技术、物质福祉等的混合体。显然，这一切并不一定要同时改变。然而学者们从文明史中很容易确认文明发展水平的高低。那么问题是，人们如何标示出人类文明发展的起伏？是否存在着一个世俗的、超越个别文明的、向更高水平的文明发展的总趋向？如果这一趋向确实存在，它是否是现代化进程的产物（这一进程增强了人类对生存环境的控制能力，因而产生出水平越来越高的先进技术和富裕的

物质生活）？在当今时代，更高水平的现代化是否是更高水平的文明的先决条件？抑或是，文明水平的升降主要存在于各别文明的历史之中？

这个问题是关于历史发展是直线式的还是循环式的辩论的另一种表现形式。可以设想，加强教育和自觉性，以及提高对人类社会和自然环境的理解水平所导致的现代化和人类道德的发展，会使文明向越来越高的水平持续发展。另一种可能是，文明的水平不过反映了各文明的演进阶段。一个文明形成之初，其人民往往生气勃勃，充满活力，粗悍，具有流动性和扩张性。他们相对来说是不文明的。随着文明的演进，人们日益定居下来，并发展了使其变得较为文明的技术和工艺。随着其主要组成部分之间竞争的减少和普遍国家的出现，该文明便达到了文明的最高水平，即它的“黄金时代”，道德、艺术、文学、哲学、技术以及军事、经济和政治能力均达到鼎盛时期。当它作为一个文明开始衰落时，其文明的水平亦开始下降，直至它在另一个水平较低但蓬勃发展的文明的进攻下消失。

总体来说，现代化在全世界提高了文明的物质水平。但是，它是否也提高了文明的道德和文化水平呢？在某些方面似乎是如此。在当代世界，奴役、酷刑和对个人的恶毒侮辱越来越不为人们所接受。然而，这是否仅仅是西方文明对其他文明影响的结果，如果是如此，那么在西方文明衰落之时是否会出现道德的回复？20世纪90年代，在世界事务中存在着众多可以说明“大混乱”现象的相关证据：在世界的许多地方法律和秩序崩溃，国家管理不力，无政府状态日益蔓延；在许多社会中，出现了全球性犯罪浪潮；跨国犯罪集团和贩毒集团猖獗，吸毒现象泛滥；在许多国家中家庭普遍削弱，信任感和社会团结下降；在世界的很大一部分地区，民族、宗教和文明间的暴力活动以及武力统治盛行。在一座又一座城市里——莫斯科、里约热内卢、曼谷、上海、伦敦、罗马、华沙、东京、约翰内斯堡、德里、卡拉奇、开罗、波哥大和华盛顿，犯罪现象几乎直线上升，文明的一些基本因

素正在消失。人们在谈论全球性的政府危机。跨国犯罪组织、贩毒集团以及以暴力打击文明的恐怖主义组织的兴起，越来越可与跨国公司生产的经济产品的增长相比。法律和秩序是文明首要的先决条件，然而在世界的许多地区——非洲、拉丁美洲、苏联、南亚和中东，它似乎正在消失，而它在中国、日本和西方也在遭到严重破坏。在世界范围内，文明似乎在许多方面都正在让位于野蛮状态，它导致了一个前所未有的现象，一个全球的“黑暗时代”也许正在降临人类。

20世纪50年代，莱斯特·皮尔逊曾警告说：人类正在进入“一个不同文明必须学会在和平交往中共同生活的时代，相互学习，研究彼此的历史、理想、艺术和文化，丰富彼此的生活。否则，在这个拥挤不堪的窄小世界里，便会出现误解、紧张、冲突和灾难”。（注22）和平与文明的未来都取决于世界各大文明的政治、精神和知识领袖之间的理解和合作。在文明的冲突中，欧洲和美国将彼此携手或彼此分离。在文明和野蛮之间的更大的冲突，即全球性的“真正的冲突”中，已经在宗教、艺术、文学、哲学、科学、技术、道德和情感上取得了丰硕成果的世界各伟大文明也将彼此携手或彼此分离。在正在来临的时代，文明的冲突是对世界和平的最大威胁，而建立在多文明基础上的国际秩序是防止世界大战的最可靠保障。

附录

脚注

1.1　一个类似的论证并不是建立在冷战结束的基础上，而是建立在经济和社会的长期趋势将导致一个“普世文明”的论点的基础上，对此第三章将作讨论。——原书脚注

1.2　1648年的威斯特伐利亚条约是神圣罗马帝国皇帝及欧洲多数邦国代表达成的一批协议的总称，它结束了欧洲长期混战（包括西班牙荷兰80年战争和德意志30年战争）的局面，划定了各国疆域和确认了它们的主权。一些历史学家认为这标志着当代民族国家形成过程的一个转折点。——编者注

2.1　用“东方”和“西方”来识别地理上的区域是令人困惑不解的和种族中心主义的。“北方”和“南方”有被普遍接受的两极的固定参照点。“东方”和“西方”却不具备这样的参照点。问题是相对于什么而言是东方和西方？这完全取决于你站在何处。西方和东方最初大概是指欧亚大陆的东部和西部。然而，从一个美国人的观点来看，远东实际上是远西。对于中国历史的大部分时期来说，西方意味着印度，而“在日本‘西方’通常意味着中国”。见威廉·E·纳夫《从日本观点看“东方和西方”问题的回顾》，载于《比较文化评论》杂志第13—14期，1985年秋和1986年春，第228页。——原书脚注

2.2　那么犹太文明又如何呢？大多数研究文明的学者很少提到它。从信仰者的人数来看，犹太教显然不是一个主要文明。汤因比把它描述为一个从早期叙利亚文明中演变而来的被抑制了的文明。它在

历史上与基督教和伊斯兰教相联系，而且犹太人在几个世纪中把自己的文化认同保持在西方的、东正教的和伊斯兰教的文明中。随着以色列的建立，犹太人有了文明的所有客观认同：宗教、语言、习俗、文学、体制以及领土的和政治的家园。但是什么是它的主观认同呢？在其他文明中生活的犹太人的文明认同程度各有不同。从完全认同于犹太教和以色列，到一般信仰犹太教和完全认同于他们居住地的文明。然而，后者主要发生在居住在西方的犹太人中。见摩德凯·M·卡普兰：《作为一种文明的犹太教》（费城：犹太教复兴运动出版社，1981年版；初版于1934年），主要见该书第173—208页。——原书脚注

2.3　格劳修斯（1583—1645），荷兰法学家，其《战争与和平法》（1625）确立了国际法的标准。——编者注

3.1　海沃德·阿尔克曾准确地指出，我在《外交》季刊上发表的文章中，在“定义上排除了”世界文明的思想，因为我把文明定义为“是对人最高的文化归类，是人们文化认同的最广范围，人类以此与其他物种相区别”。当然，这是大多数研究文明的学者使用文明一词的方式。然而，在本章中，我暂且把这一定义放宽到使其可以容纳全世界的民族认同于独特的全球文化的可能性，这一全球文化补充或取代了西方的、伊斯兰的或中华意义上的各种文明。——原书脚注

4.1　那些认为一个普世文明正在并且一定会出现的人们，以及那些认为西方化是现代化的前提条件的人们，几乎普遍忽略了权力和文化之间的联系。他们拒绝承认，其论点的逻辑需要他们支持西方扩大和巩固其对世界的控制，而且如果其他社会能自主地决定自己的命运，它们就会恢复旧的信条、习俗和实践，而这对于普世主义者来说是有碍进步的。然而，那些为普世文明的优点辩护的人，通常不为世界帝国的优点辩护。——原书脚注

4.2　事实上，真纳是毕业于伦敦的林肯律师学院，李光耀毕业于剑桥大学，班达拉奈克毕业于牛津大学。——编者注

8.1

* 四轮的投票情况如下：

	第一轮	第二轮	第三轮	第四轮
北京	32	37	40	43
悉尼	30	30	37	45
曼彻斯特	11	13	11	
柏林	9	9		
伊斯坦布尔	7			
弃权			1	1
总数	89	89	89	89

8.2 拉斯帕伊所著《圣贤营》一书1973年首次出版（巴黎：罗伯特·拉夫兰特版）。在法国对移民问题的关切日增之际，又于1985年发行了新版本。1994年，当马修·康奈利和保罗·肯尼迪在《大西洋月刊》第274期（1994年12月）上发表的题为《一定是非西方反对西方吗？》的文章加强了美国人对移民问题的关注时，这部小说也极大地吸引了美国人的注意力。拉斯帕伊为1985年法文版所写的序言后又在《社会交往》第4期（1993—1994年冬季号，第115—117页）上用英文发表。——原书脚注

9.1 阿卡城（Acre）是地中海西岸的一个港市。在现今以色列西北部。——编者注

9.2 10至11世纪天主教会内部的一次僧侣运动，主张教皇有权废黜君主。——编者注

9.3 应当指出，关于国家间关系的表述，至少在美国存在着用词上的混乱。人们以为，关系“好”是指关系友好、合作，关系“坏”是指关系敌对、对抗。这种表述混淆了两个很不相同的方面：友好还是敌对；可取还是不可取。它反映出美国人特有的想法：在国际关系中，和谐总是好的，冲突总是坏的。然而，把关系好等同于关系友好，只有在冲突永远不可取时，才站得住。当布什政府为了科威特而向伊拉克开战，使关系变“坏”时，大多数美国人却认为这是“好”。为了避

免“好”究竟是指可取还是指和谐，“坏”究竟是指不可取还是指敌对这一点上的混乱，我在本书中说“好”和“坏”，只是指可取和不可取而言。有趣而又令人不解的是，既然美国人赞成美国社会中不同意见、集团、党派、政府部门和企业之间的竞争，那么为什么美国人会认为自己社会中的冲突是好事，而不同社会之间的冲突却是坏事呢？这是一个很有趣的问题，就我所知，尚无人认真研究过。——原书脚注

9.4　　本书作者在此处及下文中所述中国领导人或中国文件的言论，绝大部分是摘自美国和港台报刊，我们的译文则是按此书原文转译，希读者明鉴。——编者注

9.5 指美国1899年和1900年两度照会英、德、法、意、日、俄六国，要求对中国实行“门户开放”政策，以求“机会均等”。——编者注

10.1 原文如此。——编者注

10.2　在我于《外交》季刊上发表的文章中，没有一句话比“血腥的伊斯兰边界”招致更多的批评了。我的判断是基于一份有关文明间冲突原因的调查报告，大量不带偏见的资料完全证明了它的正确。——原书脚注

12.1 奎格利在一个可能是正确的，但未得到理论分析和经验分析有力支持的预测中总结道：“西方文明于大约公元500年时尚不存在；在将近公元1500年时达到鼎盛时期，它在未来的某一时刻肯定会消亡，或许是在公元2500年之前。”他指出，那时，中国和印度的新的文明将取代被西方破坏了的文明并进入扩张阶段，对西方和东正教文明构成威胁。见奎格利著《文明的演变：历史分析导论》（印第安纳波利斯：自由出版社，1979年版；该书由麦克米伦出版公司初版于1961年），第127页，164—166页。——原书脚注

12.2　布鲁图（公元前85—42年），古罗马人物，刺杀凯撒的密谋集团首领，行刺后逃往马其顿，兴兵与凯撒派势力交战，公元前42

年取得第一次腓利皮战役的胜利，但在三周后的第二次交锋中，败于安东尼和屋大维联军，遂自杀。——编者注

注释

第一章

1.Henry A.Kissinger，Diplomacy（New York：Simon & Schuster，1994），pp 23-24.

2.H.D.S.Greenway's phrase，Boston Globe，3 December 1992，p.19.

3.Vaclav Havel，“The New Measure of Man，” New York Times，8 July 1994，p.A27;Jacques Delors，“Questions Concerning European Security，”Address，International Institute for Strategic Studies，Brussels，10 September 1993，p.2.

4.Thomas S.Kuhn，The Structure of Scientific Revolutions，（Chicago：University of Chicago Press，1962），pp.17-18.

5.John Lewis Gaddis，“Toward the Post-Cold War World.”Foreign Affairs，70 （Spring 1991），101；Judith Goldstein and RobertO.Keohane，“Ideas and Foreign Policy：An Analytical Framework，”in Goldstein and Keohane，eds.，Ideas and Foreign Policy：Beliefs，Institutions，and Political Change（Ithaca：Cornell University Press，1993），pp.8-17.

6.Francis Fukuyama，“The End of History，”The National

Interest，16（Summer 1989），4，18.

7.“Address to the Congress Reporting on the Yalta Conference，”1 March 1945，in Samuel I.Rosenman，ed.，Public Papers and Addresses of Franklin D.Roosevelt（New York：Russell and Russell，1969），XIII，586.

8.See Max Singer and Aaron Wildavsky，The Real World Order：Zones of Peace，Zones of Turmoil（Chatham，NJ：Chatham House，1993）；Robert o.Keohane and Joseph S.Nye，“Introduction：The End of the Cold War in Europe，”in Keohane，Nye，and Stanley Hoffmann，eds.，After the Cold War：International Institutions and State Strategies in Europe，1989-1991（Cambridge：Harvard University Press，1993），p.6；and James M.Goldgeier and Michael McFaul，“A Tale of Two Worlds：Core and Periphery in the Post-Cold War Era，”International Organization，46（Spring 1992），467-491.

9.See F.S.C.Northrop，The Meeting of East and West：An Inquiry Concerning World Understanding（New York：Macmillan，1946）.

10.Edward W.Said，Orientalism（New York：Pantheon Books，1978），pp.43-44.

11.See Kenneth N.Waltz，“The Emerging Structure of International Politics，”International Security，18（Fall 1993），44-79;John J.Mearsheimer，“Back to the Future：Instability in Europe after the Cold War，”International Security，15（Summer 1990），5-56.

12.Stephen D.Krasner questions the importance of Westphalia

as a dividing point.See his“Westphalia and All That，”in Goldstein and Keohane，eds.，Ideas and Foreign Policy ，pp.235-264.

13.Zbigniew Brzezinski，Out of Control：Global Turmoil on the Eve of the Twenty-first Century （New York：Scribner，1993）;Daniel Patrick Moynihan，Pandaemonium：Ethnicity in International Politics （Oxford：Oxford University Press，1993）；see also Robert Kaplan，“The Coming Anarchy，”Atlantic Monthly，273 （Feb.1994），44-76.

14.See New York Times，7 February 1993，pp.1，14；and Cabriel Schoenfeld，“Outer Limits，”Post-Soviet Prospects，17 （Jan.1993），3，citing figures from the Russian Ministry of Defense.

15.See Gaddis，“Toward the Post-Cold War World”；Benjamin R.Barber，“Jihad vs.McWorld，”Atlantic Monthly，269 （March 1992），53-63，and Jihad vs.McWorld （New York：Times Books，1995）；Hans Mark，“After Victory in the Cold War：The Global Village or Tribal Warfare，”in J.J.Lee and Walter Korter，eds.，Europe in Transition：Political，Economic，and Security Prospects for the 1990s （LBJ School of Public Affairs，University of Texas at Austin，March 1990），pp.19-27.

16.John J.Mearsheimer，“The Case for a Nuclear Deterrent，”Foreign Affairs，72 （Summer 1993），54.

17.Lester B.Pearson，Democracy in World Politics （Princeton：Princeton University Press，1955），pp.82-83.

18.Quite independently Johan Galtung developed an analysis that closely parallels mine on the salience to world politics of the

seven or eight major civilizations and their core states.See his“The Emerging Conflict Formations，”in Katharine and Majid Tehranian，eds.，Restructuring for World Peace：On the Threshold of the Twenty-First Century （Cresskill NJ：Hampton Press，1992），pp.23-24.Galtung sees seven regional-cultural groupings emerging dominated by hegemons：the United States，European Community，Japan，China，Russia，India，and an“Islamic core.”Other authors who in the early 1990s advanced similar arguments concerning civilizations include：Michael Lind，“American as an Ordinary Country，”American Enterprise，1 （Sept./Oct.1990），19-23；Barry Buzan，New Patterns of Global Security in the Twenty-first Century，“ International Affairs，67 （1991），441，448-449；Robert Gilpin，”The Cycle of Great Powers：Has It Finally Been Broken？“（Princeton University ，unpublihed paper，19 May 1993），pp.6ff.；William S.Lind，”North-South Relations：Returning to a World of Cultures in Conflict，-Current World Leaders，35 （Dec.1992），1073-1080，and“Defending Western Culture，”Foreign Policy，84 （Fall 1994），40-50；“Looking Back from 2992：A World History，chap.13：The Disastrous 21st Century，” Economist，26 December 1992-8 January 1993，pp.17-19；“The New World Order：Back to the Future，” Economist，8 January 1994，pp.21-23；“A Survey of Defence and the Democracies，”Economist，1 September 1990；Zsolt Rostovanyi，“Clash of Civilizations and Cultures：”Unity and Disunity of World Order，-（unpublished paper，29 March 1993）；Michael Vlahos，“Culture and Foreign Policy，”Foreign policy，82 （Spring 1991），59-78；Donald J.Puchala，“The History of the Future of International Relations，”Ethics and International Affairs，8 （1994），177-202；Mahdi

Elmandjra，“Cultural Diversity：Key to Survival in the Future，”（Paper presented to First Mexican Congress on Future Studies，Mexico City，September 1994）.In 1991 Elmandjra published in Arabic a book which appeared in French the following year entitled Premiere Guerre Civilisationnelle （Casablanca：Ed.Toubkal，1982，1994）.

19.Fernand Braudel，On History （Chicago：University of Chicago Press，1980），pp.210-211.

第二章

1.“World history is the history of large cultures.”Oswald Spengler，Decline of the West（New York：A.A.Knopf，1926-1928），II，170.The major works by these scholars analyzing the nature and dynamics of civilizations include：Max Weber，The Sociology of Religion （Boston：Beacon Press，trans.Ephraim Fischoff，1968）；Emile Durkheim and Marcel Mauss，“Note on the Notion of Civilization，”Social Research，38（1971），808-813;Oswald Spengler，Decline of the West;Pitirim Sorokin，Social and Cultural Dynamics （New York：American Book Co.，4 vols.，1937-1985）；Arnold Toynbee，A Study of History （London：Oxford University Press，12 vols.，1934-1961 ）；Alfred Weber，Kulturgeschichte als Kultursoziologie（Leiden：A.W.Sijthoff's Uitgerversmaatschappij N.V.，1935）；A.L.Kroeber，Configurations of Culture Growth （Berkeley：University of California Press，1944），and Style and Civilizations （Westport，CT：Greenwood Press，1973）；Philip Bagby，Culture and History：Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations （London：Longmans，Green，1958）； Carroll Quigley，The Evolution of Civilizations：An Introduction to

Historical Analysis (New York: Macmillan, 1961); Rushton Coulborn, The Origin of Civilized Societies (Princeton: Princeton University Press, 1959); S.N.Eisenstadt, "Cultural Traditions and Political Dynamics: The Origins and Modes of Ideological Politics, "British Journal of Sociology, 32 (June 1981), 155-181; Fernand Braudel, History of Civilizations (New York: Allen Lane—Penguin Press, 1994) and On History (Chicage: University of Chicago Press, 1980); William H.McNeill, The Rise of the West :A History of the Human Community (Chicago: University of Chicago Press, 1963);Adda B.Bozeman, "Civilizations Under Stress, "Virginia Quarterly Review, 51 (Winter 1975), 1-18, Strategic Intelligence and Statecraft (Washington: Brassey's (US), 1992), and Politics and Culture in International History: From the Ancient Near East to the Opening of the Modern Age (New Brunswick, NJ : Transaction Publishers, 1994); Christopher Dawson, Dynamics of World History (LaSalle, IL: Sherwood Sugden Co., 1978), and The Movement of World Revolution (New York: Sheed and Ward, 1959); Immanuel Wallerstein, Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-system (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Felipe Fernandez-Armesto, Millennium: A History of the Last Thousand Years (New York: Scribners, 1995).To these works could be added the last, tragically marked work of Louis Hartz, A Synthesis of World History (Zurich: Humanity Press, 1983), which"with remarkable prescience, "as Samuel Beer commented, "foresees a division of mankind very much like the present pattern of the post-Cold War world"into five great"culture areas": Christian, Muslim, Hindu, Confucian, and African.Memorial Minute, Louis Hartz, Harvard university Gazette, 89 (May 27, 1994).An

indispensable summary overview and introduction to the analysis of civilizations is Matthew Melko，The Nature of Civilizations （Boston：Porter Sargent，1969）.I am also indebted for useful suggestions to the critical paper on my Foreign Affairs article by Hayward W.Alker，Jr.，“If Not Huntington's.Civilizations，.Then Whose？”（unpublished paper，Massachusetts Insitute of Technology，25 March 1994）.

2.Braudel，On History，pp.177-181，212-214，and History of Civilizations，pp.4-5；Gerrit W.Gong，The Standard of“Civilization”in International Society （Oxford;Clarendon Press，1984），81ff.，97-100;Wallerstein，Geopolitics and Geoculture，pp.160ff.and 215ff.;Arnold J.Toynbee，Study of History，X，274-275，and Civilization on Trial （New York：Oxford University Press，1948），p.24.

3.Braudel，On History，p.205.For an extended review of definitions of culture and civilization，especially the German distinction，see A.L.Kroeber and Clyde Kluckhohn,Culture：A Critical Review of Concepts and Definitions （Cambridge：Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology，Harvard Vniversity，Vol.XI VII，No.1，1952），passim but esp.pp.15-29.

4.Bozeman，“Civilizations Under Stress，”p.1.

5.Durkheim and Mauss，“Notion of Civilization，”p.811;Braudel，On History，pp.177，202;Melko，Nature of Civilizations，p.8；Wallerstein，Geopolitics and Geoculture，p.215;Dawson，Dynamics of World History，pp.51，402；Spengler，Decline of the West，I，p.31.Interestingly，the

International Encyclopedia of the Social Sciences （New York：Macmillan and Free Press，ed.David L.Sills，17 vols.，1968） contains no primary article on “civilization”or“civilizations.”The“concept of civilization”（singular） is treated in a subsection of the article called“Urban Revolution，”while civilizations （plural） receive passing mention in an article called“Culture.”

6.Herodotus，The Persian Wars （Harmondsworth，England：Penguin Books，1972），pp.543-544.

7.Edward A.Tiryakian，“Reflections on the Sociology of Civilizations，”Sociological Analysis，35（Summer 1974），125.

8.Toynbee，Study of History，I，455，quoted in Melko，Nature of Civilizations，pp.8-9;and Braudel，On History，p.202.

9.Braudel，History of Civilizations，p.35，and On History，pp.209-210.

10.Bozeman，Strategic Intelligence and Statecraft，p.26.

11.Quigley，Evolution of Civilizations，pp.146ff.；Melko，Nature of Civilizations，pp.101ff.See D.C.Somervell，“Argument”in his abridgment of Arnold J.Toynbee，A Study of History，vols.I-VI （Oxford：Oxford University Press，1946），pp.569ff.

12.Lucian W.Pye，“China：Erratic State，Frustrated Society，”Foreign Affairs，69 （Fall 1990），58.

13.See Quigley，Evolution of Civilizations，chap.3，esp.pp.77，84；Max Weber，“The Social Psychology of the World Religions，”in From Max Weber：Essays in Sociology（London：

Routledge，trans.and ed.H.H.Gerth and C.Wright Mills，1991），p.267;Bagby，Culture and History，pp.165-174；Spengler，Decline of the West，II，31ff;Toynbee，Study of History，I，133；XII，546-547；Braudel，History of Civilizations，passim;McNeill，The Rise of the West，passim；and Rostovanyi，“Clash of Civilizations，”pp.8-9.

14.Melko，Nature of Civilizations，p.133.

15.Braudel，On History，p.226.

16.For a major 1990s addition to this literature by one who knows both cultures well，see Claudio Veliz，The New World of the Gothic Fox （Berkelely：University of California Prees，1994）.

17.See Charles A.and Mary R.Beard，The Rise of American Civilization （New York：Macmillan，2 vols.，1927） and Max Lerner，America as a Civilization （New York：Simon & Schuster，1957）.With patriotic boosterism，Lerner argues that“For good or ill，America is what it is-a culture in its own right，with many characteristic lines of power and meaning of its own，ranking with Greece and Rome as one of the great distinctive civilizations of history.” Yet he also admits，“Almost without exception the great theories of history find no room for any concept of America as a civilization in its own right”（pp.58-59）.

18.On the role of fragments of European civilization creating nwe societies in North America，Latin America，South Africa，and Australia，see Louis Hartz，The Founding of New Societies：Studies in the History of the United States，Latin America，South

Africa， Canada，and Australia （New York：Harcourt，Brace & World，1964）.

19.Dawson，Dynamics of World History，p.128.，See also Mary C.Bateson，“Beyond Sovereignty：An Emerging Global Civilization，”in R.B.J.Walker and Saul H.Mendlovitz，eds.， Contending Sovereignties：Redefining Political Community （Boulder：Lynne Rienner，1990），pp.148-149.

20.Toynbee classifies both Therevada and Lamaist Buddhism as fossil civilizations，Study of History，I，35，91-92.

21.See，for example，Bernard Lewis，Islam and the West （New York：Oxford University Press，1993）;Toynbee，Study of History，chap.IX，“Contacts between Civilizations in Space （Encounters between Contemporaries），”VIII，88ff；Benjamin Nelson，“Civilizational Complexes and lntercivilizational Encounters，”Sociological Analysis，34 （Summer 1973）， 79-105.

22.S.N.Eisenstadt，“Cultural Traditions and Political Dynamics：The Origins and Modes of Ideological Politics，”British Journal of Sociology，32 （June 1981），157，and“The Axial Age：The Emergence of Transcendental Visions and The Rise of Clerics，”Archives Europeennes de Sociologie，22（No.1， 1982），298.See also Benjamin I.Schwartz，“The Age of Transcendence in Wisdom，Revolution，and Doubt：Perspectives on the First Millennnium B.C.，”Daedalus，104 （Spring 1975）， 3.The concept of the Axial Age derives from Karl Jaspers，Vom Ursprung und Ziel der Geschichte （Zurich：Artemisverlag， 1949）.

23.Toynbee，Civilization on Trial，p.69.Cf.William H.McNeill，The Rise of the West，pp.295-298，who emphasizes the extent to which by the advent of the Christian era，“Organized trade routes，both by land and by sea，…linked the four great cultures of the continent.”

24.Braudel，On History，p.14：“…cultural influence came in small doses，delayed by the length and slowness of the journeys they had to make.If historians are to be believed， the Chinese fashions of the T'ang period（618-907）travelled so slowly that they did not reach the island of Cyprus and the brilliant court of Lusignan until the fifteenth century.From there they spread，at the quicker speed of Mediterranean trade，to France and the eccentric court of Charles VI，where hennins and shoes with long pointed toes became immensely popular，the heritage of a long vanished world-much as light still reaches us from stars already extinct.”

25.See Toynbee，Study of History，VIII，347-348.

26.McNeill，Rise of the West，p.547.

27.D.K.Fieldhouse，Economics and Empire，1830-1914（London：Macmillan， 1984），p.3；F.J.C.Hearnshaw，Sea Power and Empire （London：George Harrap and Co，1940），p.179.

28.Geoffrey Parker，The Military Revolution：Military Innovation and the Rise of the West （Cambridge：Cambridge University Press，1988），p.4；Michael Howard，“The Military Factor in European Expansion，”in Hedley Bull and Adam Watson，eds.，The Expansion of International Society （Oxford：

Clarendon Press，1984）.pp.33ff.

29.A.G.Kenwood and A.L.Lougheed，The Growth of the International Economy 1820-1900 （London：Routledge，1992），pp.78-79；Angus Maddison，Dynamic Forces in Capitalist Development （New York：Oxford University Press，1991 ），pp.326-327;Alan S.Blinder，reported in the New York Times，12 March 1995，p.5E.See also Simon Kuznets，“Qtantitalive Aslpects of the Economic Growth of Nations-X. Level and Structure of Foreign Trade：Long-term Trends，”Economic Development and Cultural Change，15 （Jan.1967，part II），pp.2-10.

30.Charles Tilly，“Reflections on the History of European State-making，”in“Tilly，ed.，The Formation of National States in Western Europe （Princeton：Princeton University Press，1975），p.18.

31.R.R.Palmer，“Frederick the Great，Guibert，Bulow：From Dynastic to National War，”in Peter Paret，ed.，Makers of Modern Strategy from Machiavelli to the Nuclear Age （Princeton：Princeton University Press，1986），p.119.

32.Edward Mortimer，“Christianity and Islam，”International Affairs，67 （Jan.1991），7.

33.Hedley Bull，The Anarchical Society （New York：Columbia University Press，1977），pp.9-13.See also Adam Watson，The Evolution of International Society （London：Routledge，1992），and Barry Buzan，“From International System to International Society：Structural Realism and Regime Theory Meet the English School，”International Organization，

47（Summer 1993），327-352，who distinguishes between“civilizational”and“functional”models of international society and concludes that“Civilizational international societies have dominated the historical record”and that there“appear to be no pure cases of functional international societies.”（p.336）.

34.Spengler，Decline of the West，I ，93-94.

35.Toynbee，Study of History，I，149ff，154，157ff.

36.Braudel，On History，p.xxxiii.

第三章

1.V.S.Naipaul，“Our Universal Civilization，”The 1990 Wriston Lecture，The Manhat-ten Institute，New York Review of Books，30 October 1990，p.20.

2.See James Q.Wilson，The Moral Sense （New York：Free Press，1993）;Michael Walzer，Thick and Thin：Moral Argument at Home and Abroad （Notre Dame：University of Notre Dame Press，1994），esp.chaps.1 and 4；and for a brief overview，Frances V.Harbour，“Basic Moral Values：A Shared Core，”Ethics and International Affairs，9（1995），155-170.

3.Vacav Havel，“Civilization's Thin Veneer，”Harvard Magazine，97 （July-August 1995），32.

4.Hedley Bull，The Anarchical Society：A Study of Order in World Politics （New York：Columbia University Press，1977），p.317.

5.John Rockwell，“The New Colossus：American Culture as

Power Export，”and several authors，“Channel-Surfing Through U.S.Culture in 20 Lands，”New York Times；30 January 1994，sec.2，pp.lff;David Rieff，“A Global Culture，”World Policy Journal，10（Winter 1993-94），73-81.

6.Michael Vlahos，“Culture and Foreign Policy，”Foreign Policy，82 （Spring 1991），69；Kishore Mahbuhani，“The Dangers of Decadence：What the Rest Can Teach the West，”Foreign Affairs，72（Sept./Oct.1993），12.

7.Aaron L.Friedberg，“The Future of American Power，”Political Science Quarterly，109（Spring 1994），15.

8.Richard Parker，“The Myth of Global News，”New Perspectives Quarterly，11 （Winter 1994），41-44；Michael Gurevitch，Mark R.Levy，and Itzhak Roeh，“The Global Newsroom：convergences and diversities in the globalization of television news，”in Peter Dahlgren and Colin Sparks，eds.，Communication and Citizenship：Journalism and the Public Sphere in the New Media（London：Routledge，1991），p.215.

9.Ronald Dore，“Unity and Diversity in World Culture，”in Hedley Bull and Adam Wat-son，eds.，The Expansion of International Society（Oxford：Oxford University Press，1984），p.423.

10.Robert L.Bartley，“The Case for Optimism-The West Should Believe in Itself，”Foreign Affairs，72（Sept./Oct.1993），16.

11.See Joshua A.Fishman，“The Spread of English as a New Perspective for the Study of Language Maintenance and Language Shift，”in Joshua A.Fishman，Robert L.Cooper，and Andrew

W.Conrad，The Spread of English：The Sociology of English as an Additional Language （Rowley，MA：Newbury House，1977），pp.108ff.

12.Fishman，“Spread of English as a New Perspective，”pp.118-119.

13.Randolf Quirk，in Braj B.Kachru，The Indianization of English （Delhi：Oxford，1983），p.ii;R.S.Gupta and Kapil Kapoor，eds.，English in India-Issues and Problems （Delhi：Academic Foundation，1991），p.21.Cf.Sarvepalli Gopal，“The English Language in India，”Encounter，73 （July/Aug.1989），16，who estimates 35 million Indians“Speak and write English of some type or other.”World Bank，World Development Report 1985，1991（New York：Oxford University Press），table 1.

14.Kapoor and Gupta，“Introduction，”in Gupta and Kapoor，eds.，English in India，p.21；Gopal，-English Language，-p.16.

15.Fishman，-Spread of English as a New Perspective，-p.115.

16.See Newsweek，19 July 1993，p.22.

17.Quoted by R.N.Srivastava and V.P.Sharma，“Indian English Today，”in Gupta and Kapoor，eds.，English in India，p.191;Gopal，“English Language，”p.17.

18.New York Times，16 July 1993，p.A9;Boston Globe，15 July 1993，p.13.

19.In addition to the projections in the World Christian Encyclopedia，see also those of Jean Bourgeois-Pichat，“Le nombre des hommes：Etat et prospective，”in Albert Jacquard et al.，Les

Scientifiques Parlent （Paris：Hachette，1987），pp.140，143，151，154-156.

20.Edward Said on V.S.Naipaul，quoted by Brent Staples，“Con Men and Conquerors，”New York Times Book Review，22 May 1994，p.42.

21.A.G.Kenwood and A.L.Lougheed，The Growth of the International Economy 1820-1990 （London：Routledge，3rd ed.，1992），pp.78-79;Angus Maddison，Dynamic Forces in Capitalist Development （New York：Oxford University Press，1991 ），pp.326-327;Alan S.Blinder，New York Times，12 March 1995，p.5E.

22.David M.Rowe，“The Trade and Security Paradox in International Politics，”（unpub-lished manuscript，Ohio State University，15 Sept.1994），p.16.

23.Dale C.Copeland，“Economic Interdependence and War：A Theory of Trade Expecta-tions，”International Security 20 （ Spring 1996），25.

24.William J.McGuire and Claire V.McGuire，“Content and Process in the Experience of Self，”Advances in Experimental Social Psychology，21 （1988），102.

25.Donald L.Horowitz，“Ethnic Conflict Management for Policy-Makers，”in Joseph V.Montville and Hans Binnendijk，eds.，Conflicl and Peacemaking in Multiethnic Societies（Lexington，MA：Lexington Books，1990），p.121.

26.Roland Robertson，“Globalization Theory and Civilizational

Analysis，”Comparative Civilizations Review，17 （Fall 1987），22；Jeffery A.Shad，Jr.，“Globalization and Islamic Resurgence，”Comparative Civilizations Review，19（Fall 1988），67.

27.See Cyril E.Black，The Dynamics of Modernization：A Study in Comparative History（New York：Harper & Row，1966），pp.1-34；Reinhard Bendix，“Tradition and Modernity Reconsidered，”Comparative Studies in Society and History，9 （April 1967），292-293.

28.Femand Braudel，On History （Chicago：University of Chicago Press，1980），p.213.

29.The literature on the distinctive characteristics of Western civilization is，of course，immense.See，among others，William H.McNeill，Rise of the West：A History of the Human Community （Chicago：University of Chicago Press，1963）Braudel，On History and earlier works；Immanuel Wallerstein，Geopolitics and Geoculture：Essays on the Changing World-System，（Cambridge：Cambridge University Press，1991）.Karl W.Deutsch has produced a comprehensive，succinct，and highly suggestive comparison of the West and nine other civilizations in terms of twenty-one geographical，cultural，economic，technological，social，and political factors，emphasizing the extent to which the West differs from the others.See Karl W.Deutsch，“On Nationalism，World Regions，and the Nature of the West，”in Per Torsvik，ed.，Mobilization，Center-Periphery Structurs，and Nation-building：A Volume in Commemoration of Stein Rokkan（Bergen：Universitetsforlaget，1981），pp.51-93.For a succinct summary of the salient and distinctive

features of Western civilization in 1500，see Charles Tilly，“Reflections on the History of European State-making，”in Tilly，ed.，The Formation of National States in Westem Europe（Princeton：Princeton University Press，1975），pp.18ff.

30.Deutsch，“Nationalism，World Regions，and the West，”p.77.

31.See Robert D.Putnam，Making Democracy Work：Civil Traditions in Modem Italy（Princeton ：Princeton University Press，1993），p.121ff.

32.Deutsch，“Nationalism，World Regions，and the West，”p.78.See also Stein Rokkan，“Dimensions of State Formation and Nation-building：A Possible Paradigm for Research on Variations within Europe，”in Charles Tilly，The Formation of National States in Western Europe （Princeton：Princeton University Press，1975），p.576，and Putnam，Making Democracy Work，pp.124-127.

33.Geert Hofstede，“National Cultures in Four Dimensions：A Research-based Theory of Cultural Differences among Nations，”International Studies of Management and Organization，13（1983），52.

34.Harry C.Triandis，“Cross-Cultural Studies of Individualism and Collectivism，”in Nebraska Symposium on Motivation 1989（Lincoln：University of Nebraska Press，1990），44-133，and New York Times，25 December 1990，p.41.See also George C.Lodge and Ezra F.Vogel，eds.，Ideology and National Competitiveness：An Analysis of Nine Countries （Boston：

Harvard Business School Press 1987) , passim.

35.Discussions of the interaction of civilizations almost inevitably come up with some variation of this response typology.See Arnold J.Toynbee , Study of History (London : Oxford University Press , 1935-61) , II , 187ff. , VIII , 152-153 , 214;John L.Esposito , The Islamic Threat : Myth or Reality (New York : Oxford University Press , 1992) , pp.53-62;Danicl Pipes , In the Path of God : Islam and Political Power (New York : Basic Books , 1983) , pp.105-142.

36.Pipes , Path of God , p.349.

37.William Pfaff , “Reflections : Economic Development , ”New Yorker , 25 December 1978 , p.47.

38.Pipes , Path of God , pp.197-198.

39.Ali Al-Amin Mazrui , Cultural Forces in World Politics (London : James Currey , 1990) , pp.4-5.

40.Esposito , Islamic Threat , p.55 ; See generally , pp.55-62 ; and Pipes , Path of God , pp.114-120.

41.Rainer C.Baum , “Authority and Identity-The Invariance Hypothesis II , ”Zeitschrift für Soziologie , 6 (Oct.1977) , 368-369.See also Rainer C.Baum , “Authority Codes : The Invariance Hypothesis , ”Zeitschrift für Soziologie , 6 (Jan.1977) , 5-28.

42.See Adda B.Bozeman , “Civilizations Under Stress , ”Virginia Quarterly Review , 51 (Winter 1975) , 5ff. ; Leo Frobenius , Paideuma : Umrisse einer Kultur-und

Seelenlehre（Munich：C.H.Beck，1921　　　　）, pp.11ff;Oswald Spengler，The Decline of the West （New York：Alfred A.Knopf，2 vols.，1926，1928），II，57ff.

43.Bozeman，“Civilizations Under Stress，”p.7.

44.William E.Nail，“Reflections on the Question of‘ East and West’ from the Point of View of Japan，”Comparative Civilizations Review，13/14 （Fall 1985 & Spring 1986），222.

45.David E.Apter，“The Role of Traditionalism in the Political Modernization of Ghana and Uganda，”World Politics，13 （Oct.1960），47-68.

46.S.N.Eisenstadt，“Transformation of Social，Political，and Cultural Orders in Modernization，”American Sociological Review，30（Oct.1965），659-673.

47.Pipes，Path of God，pp.107，191.

48.Braudel，On History，pp.212-213.

第四章

1.Jeffery R.Barnett，“Exclusion as National Security Policy，”Parameters，24 （Spring 1994），54.

2.Aaron L.Friedberg，“The Future of American Power，”Political Science Quarterly，109（Spring 1994），20-21.

3.Hedley Bull，“The Revolt Against the West，”in Hedley Bull and Adam Watson，eds.，Expansion of International Society （Oxford：Oxford University Press，1984），p.219.

4.Barry G.Buzan，“New Patterns of Global Security in the Twenty-first Century，”International Affairs，67 （July 1991），451.

5.Project 2025，（draft）20 September 1991，p.7;World Bank，World Development Report 1990 （Oxford：Oxford University Press，1990），pp.229，244;The World Almanac and Book of Facts 1990 （Mahwah，NJ：Funk & Wagnalls，1989），p.539.

6.United Nations Development Program，Human Development Report 1994（New York：Oxford University Press，1994），pp.136-137，207-211;World Bank，“World Development Indicators，”World Development Report 1984，1986，1990，1994；Bruce Russett et at.，World Handbook of Political and Social Indicators （New Haven：Yale University Press，1994），pp.222-226.

7.Paul Bairoch，“International Industrialization Levels from 1750 to 1980，”Journal of European Economic History，11 （Fall 1982），296，304.

8.Economist，15 May 1993，p.83，citing International Monetary Fund，World Economic Outlook;“The Global Economy，”Economist，1 October 1994，pp.3-9；Wall Street Journal，17 May 1993，p.A12;Nicholas D.KristoI，“The Rise of China，”Foreign Affaris，72 （ Nov./Dec.1993），61；Kishore Mahbubani，“The Pacific Way，”Foreign Affairs，74（Jan./Feb.1995），100-103.

9.International Institute for Strategic Studies，“Tables and

Analyses，”The Military Balance 1994-1995 （ London：Brassey's，1994），

10.Project 2025，p.13；Richard A.Bitzinger，The Globalization of Arms Production：Defense Markets in Transition （Washington，D.C.：Defense Budget Project，1993），passim.

11.Joseph S.Nye，Jr.，“The Changing Nature of World Power，”Political Science Quarterly，105 （Summer 1990），181-182.

12.William H.McNeill，The Rise of the West：A History of the Human Community（Chicago：University of Chicago Press，1963），p.545.

13.Ronald Dore，“Unity and Diversity in Contemporary World Culture，”in Bull and Watson，eds.，Expansion of International Society，pp.420-421.

14.William E.Naff，“Reflections on the Question of‘East and West ’from the Point of View of Japan，”Comparative Civilizations Review，13/14（Fall 1985 and Spring 1986），219；Arata Isozaki，“Escaping the Cycle of Eternal Resources，”New Perspectives Quarterly，9（Spring 1992），18.

15.Richard Sission，“Culture and Democratization in India，”in Larry Diamond，Political Culture and Democracy in Developing Countries （Boulder：Lynne Rienner，1993），pp 55-61.

16.Graham E.Fuller，“The Appeal of lran，”National Interest，37（Fall 1994），95.

17.Eisuke Sakakibara，“The End of Progressivism：A Search for New Goals，”Foreign Affairs，74 （Sept./Oct.1995），8-14.

18.T.S.Eliot，Idea of a Christian Society （New York：Harcourt，Brace and Company，1940），p.64.

19.Gilles Kepel，Revenge of God：The Resurgence of Islam，Christianity and Judaism in the Modern World （University Park，PA：Pennsylvania State University Press，trans.Alan Braley 1994），p.2.

20.George Weigel，“Religion and Peace：An Argument Complexified，”Washington Quarterly，14 （Spring 1991），27.

21.James H.Billington，“The Case for Orthodoxy，”New Republic，30 May 1994，p.26；Suzanne Massie，“Back to the Future，”Boston Globe，28 March 1993，p.72.

22.Economist，8 January 1993，p.46；James Rupert，“Dateline Tashkent：Rost-Soviet Central Asia;”Foreign Policy，87（Summer 1992），180.

23.Fareed Zakaria，“Culture Is Destiny：A Conversation with Lee Kuan Yew，”Foreign Affairs，73，（Mar./Apr，1994），118.

24.Hassan Al-Turabi，“The Islamic Awakening's Second Wave，”New Perspectives Quarterly，9（Summer 1992），52-55;Ted G.Jelen，The Political Mobilization of Religious Belief （New York：Praeger，1991），pp.55ff.

25.Bernard Lewis，“Islamic Revolution，”New York Review of Books，21 January 1988，P.47;Kepel，Revenge of God，p.82，

26.Sudhir Kakar，“The Colors of Violence：Cultural Identities，Religion，and Conflict”（Unpublished manuscript），chap.6，“A New Hindu Identity，”p.11.

27.Suzanne Massie，“Back to the Future，”p.72;Rupert，“Dateline Tashkent，”p.180.

28.Rosemary Radford Ruther，“A World on Fire with Faith，”New York Times Book Review，26 January 1992，p.10;William H.McNeill，“Fundamentalism and the World of the 1990s，”in Martin E.Marly and R.Scott Appleby，eds.，Fundamentalisms and Society （Chlcago：University of Chicago Press，1993），p.561.

29.New York Times，15 January 1993，p.A9;Henry Clement Moore，lmages of Development ：Egyptian Engineers in Search of Industry（Cambridge：M.I.T.Press，1980），pp.227-228.

30.Henry Scott Stokes，“Korea's Church Militant，”New York Times Magazine，28 November 1972，p.68.

31.Rev.Edward J.Dougherty，S.J.，New York Times 4 July 1993，p.10;Timothy Goodman，“Latin America's Reformation，”American Enterprise，2 （July-August 1991），43；New York Times，11 July 1993，p.1;Time，21 January 1991，p.69.

32.Economist，6 May 1989，p.23；11 November 1989，p.41 ;Times （London），12 April 1990，p.12;Observer，27 May 1990，p.18.

33.New York Times，16 July 1993，p.A9;Boston Globe，15

July 1993，p.13.

34.See Mark Juergensmeyer，The New Cold War？ Religious Nationalism Confronts the Secular State （Berkeley：University of California Press，1993）.

35.Zakaria，“Conversation with Lee Kuan Yew，”p.118；Al-Turabi，“Islamic Awakening's Second Wave，”p.53.See Terrance Carroll，“Secularization and States of Modernity，”World Politics，36（April 1984），362-382.

36.John L.Esposito，The Islamic Threat：Mytb or Reality（New York：Oxford Universily Press，1992），p.10.

37.Régis Debray，“God and the Political Planet，”New Perspectives Quarterly，11 （Spring 1994），15.

38.Esposito，Islamic Threat，p.10;Gilles Kepel quoted in Sophie Lannes，“Larevanehe de Dieu-Interview with Gilles Kepel，”Geopolitique，33 （ Spring 1991），14；Moore，Images of Development，pp.214-216.

39.Juergensmeyer，The New Cold War，p.71;Edward A.Gargan，“Hindu Rage Against Muslims Transforming Indian Politics，”New York Times，17 September 1993，p.Al；Khushwaht Singh，“India，the Hindu State，”New York Times，3 August 1993，p.A17.

40.Dore in Bull and Watson，eds.，Expansion of International Society，p.411 ;McNeill in Marly and Appleby，eds.，Fundamentalisms and Society，p.569.

第五章

1.Kishore Mahbubani，“The Pacific Way，”Foreign Affairs，74（Jan./Feb.1995），100-103;IMD Executive Opinion Survey，Economist，6 May 1995，p.5；World Bank，Global Economic Prospects and the Developing Countries 1993 （Washington：1993） pp.66-67.

2.Tommy Koh，America's Role in Asia：Asian Views （Asia Foundation，Center for Asian Pacific Affairs，Report No.13，November 1993）p.1.

3.Alex Kerr，Japan Times，6 November 1994，p.10.

4.Yasheng Huang，“Why China Will Not Collapse，”Foreign Policy，95（Summer 1995），57.

5.Cable News Network，10 May 1994;Edward Friedman，“A Failed Chinese Modernity，”Daedalus，122（Spring 1993），5;Perry Link，“China's.Core.Problem，”ibid.，pp.201-204.

6.Economist，21 January 1995，pp.38-39;William Theodore de Bary，-The New Confucianism in Beijing，“American Scholar，64 （Spring 1995），175ff.；Benjamin L.Self，”Changing Role for Confucianism in China，-Woodrow Wilson Center Report，7（September 1995），4-5;New York Times，26 August 1991，A19.

7.Lee Teng-hui，“Chinese Culture and Political Renewal，”Journal of Democracy，6（October 1995），6-8.

8.Alex Kerr，Japan times，6 November 1994，p.10;Kazuhiko Ozawa，“Ambivalence in Asia，”Jopan Update，44（May 1995），18-19.

9.For some of these problems，see Ivan P.Hall，“Japan's Asia Card，”National Interest，38（Winter 1994-95），19ff.

10.Casimir Yost，“America's Role in Asia：One Year Later，”（Asia Foundation，Center for Asian Pacific Affairs，Report No，15，February 1994），p.4；Yoichi Funabashi，“The Asianization of Asia，”Foreign Affairs，72（Nov./Dec.1993），78;Anwar Ibrahim，International Herald Tribune，31 January 1994，p.6.

11.Kishore Mahbubani，“Asia and a United States in Decline，”Washington Quarterly，17（Spring 1994），5-23；For a counteroffensive，see Eric Jones，“Asia's Fate：A Response to the Singapore School，”National Interest，35（Spring 1994），18-28.

12.Mahathir bin Mohamad，Mare jirenma （The Malay Dilemma） （Tokyo：Imura BunkaJigyo，trans.Takata Masayoshi，1983），p.267，quoted in Dgura Kazuo，“A Call for a New Concept of Asia，”Japan Echo，20（Autumn 1993），40.

13.Li Xiangiu，“A Post-Cold War Alternative from East Asia，”Straits Times，10 February 1992，p.24.

14.Yotaro Kobayashi，“Re-Asianize Japan，”New Perspectives Quarterly，9（Winter 1992），20；Funabashi，“The Asianization of Asia，” pp.75ff；George Yong-Soon Yee，“New East Asia in a Multicultural World，”International Herald Tribune，15 July 1992，p.8.

15.Yoichi Funabashi，“Globalize Asia，”New Perspectives Quarterly，9（Winter 1992），23-24；Kishore M.Mahbubani，“The West and the Rest，”National Interest，28

（Summer 1992），7；Hazuo，“New Concept of Asia，”p.41.

16.Economist，9 March 1996，p.33.

17.Bandar bin Sultan，New York Times，10 July 1994，p.20.

18.John L.Esposito，The Islamic Threat：Myth or Reality（New York：Oxford University Press，1992），p.12；All E.Hillal Dessouki，“The Islamic Resurgence，”in All E.Hillal Dessouki，ed.，Islamic Resurgence in the Arab World （New York：Praeger，1982），pp.9-13.

19.Thomas Case，quoted in Michael Walzer，The Revolution of the Saints：A Study in the Origins of Radical Politics（Cambridge：Harvard University Press，1965），pp.10-11；Hassan Al-Turabi，“The Islamic Awakening's Second Wave，”New Perspectives Quarterly，9（Summer 1992），52.The single most useful volume for understanding the character，appeal，limitations，and historical role of late-twentieth-century Islamic fundamentalism may well be Walzer's study of sixteenth-and seventeenth-century English Calvinist Puritanism.

20.Donald K.Emerson，“Islam and Regime in Indonesia：Who's Coopting Whom？”（unpublished paper，1989），p.16；M.Nasir Tamara，Indonesia in the Wake of Islam，1965-1985 （Kuala Lumpur：Institute of Strategic and International Studies Milaysia，1986），p.28；Economist，14 December 1985，pp.35-36；Henry Tanner，“Islam Challenges Secular Society，”International Herald Tribune，27 June 1987，pp.7-8；Sabri Sayari，“Politicization of Islamic Re-traditionalism：Some Preliminary Notes，”in Metin Heper and Raphael Israeli，eds.，Islam and Politics in the Modern

Middle East（London：Croom Helm，1984），p.125；New York Times，26 March 1989，p.14；2 March 1995，p.A8.See，for example，reports on these countries in New York Times，17 November 1985，p.2E;15 November 1987，p.13；6 March 1991，p.All；20 October 1990，p.4；26 December 1992，p.I；8 March 1994，p.A15；and Economist，15 June 1985，pp.36-37 and 18 September 1992，pp.23-25.

21.New York Times，4 October 1993，p.A8；29 November 1994，p.A4；3 February 1994，p.1;26 December 1992，p.5；Erika G.Alin，“Dynamics of the Palestinian Uprising：An Assessment of Causes，Character，and Consequences，”Comparative Politics，26（July 1994），494；New Vork Times，8 March 1994，p.A15；James Peacock，“The Impact of Islam，”Wilson Quarterly，5 （Spring 1981 ），142；Tamara，Indonesia in the Wake of Islam，p.22.

22.Olivier Roy，The Failure of Political Islam （London：Taurls，1994），p.49ff.，New York Times，19 January 1992，p.E3；Washington Post，21 November 1990，p.A1.See Gilles Keppel，The Revenge of God：The Resurgence of Islam，Christianity，and Judaism in the Modemrn World （University Park，PA：Pennsylvania State University Press，1994），p.32；Farida Faouzia Charfi，“When Galileo Meets Allah，”New Perspectives Quarterly，11 （Spring 1994），30；Esposlto，Islamic Threat，p.10.

23.Mahnaz Ispahani，“Varieties of Muslim Experience，”Wilson Quarterly，13 （Autumn 1989），72.

24.Sand Eddin Ibhrahim，“Appeal of Islamic

Fundamentalism，”（Paper presented to the Conference on Islam and Politics in the Contemporary Muslim World，Harvard University，15-16 October 1985），pp.9-10，and“Islamic Militancy as a Social Movement：The Case of Two Groups in Egypt，”in Dessouki，ed.，Islamic Resurgence，pp.128-131.

25.Washington Post，26 October 1980，p.23；Peacock，“Impact of Islam，”p.140；Ilkay Sunar and Binnaz Toprak，“Islam in Politics：The Case of Turkey，”Government and Opposition，18 （Autumn 1983），436;Richard W.Bulliet，“The Israeli-PLO Accord：The Future of the Islamic Movement，”Foreign Affairs，72（Nov/Dec.1993），42.

26.Ernest Gellner，“Up from Imperialism，”New Republic，22 May 1989，p.35;John Murray Brown，“Tansu Ciller and the Question of Turkish Identity，”World Policy Journal，11 （Fall 1994），5 8；Roy，Failure of Political Islam，p.5 3.

27.Fouad Ajami，“The Impossible Life of Muslim Liberalism，”New Republic，2 June 1986，p.27.

28.Clement Moore Henry，“The Mediterranean Debt Crescent，”（Unpublished manuscript），p.346;Mark N.Katz，“Emerging Patterns in the International Relations of Central Asia，”Central Asian Monitor，（No.2，1994），27；Mehrdad Haghayeghi，“Islamic Revival in the Central Asian Republics，”Central Asian Survey，13（No.2，1994），255.

29.New York Times，10 April 1989，p.A3；22 December 1992，p.5；Economist，10 October 1992，p.41.

30.Economist，20 July 1991，p.35；21 December 1991-3

January 1992，p.40；Mahfulzul Hoque Choudhury，“Nationalism，Religion and Politics in Bangladesh，”in Rafiuddin Ahmed，ed.，Bangladesh：Society，Religion and Politics （Chittagong：South Asia Studies Group，1985），p.68；New York Times，30 November 1994，p.A14；Wall Street Journal，I March 1995，pp.1，A6.

31.Donald L.Horowitz，“The Qur.an and the Common Law：Islamic Law Reform and the Theory of Legal Change，”American Journal of Comparative Law，42 （Spring and Summer，1994），234ff.

32.Dessouki，“Islamic Resurgence，”p.23.

33.Daniel Pipes，In the Path of God：Islam and Political Power （New York：Basic Books，1983），pp.282-283，290-292；John Barrett Kelly，Arabia，the Gulf and the West（New York：Basic Books，1980），pp.261，423，as quoted in Pipes，Path of God，p.291.

34.United Nations Population Division，World Population Prospects：The 1992 Revision（New York：United Nations，1993），table A18；World Bank，World Development Report 1995 （New York：Oxford University Press，1995），table 25；Jean Bourgeois Pichat，“Le Nombre des Hommes：Etat et Prospective，”in Albert Jacquard，ed.，Les Scientifiques Patient （Paris：Hachette，1987），pp.154，156.

35.Jack A.Goldstone，Revolution and Rebellion in the Early Modern World （Berkeley：University of California Press，1991），passim，but esp.24-39.

36.Herbert Moeller，“Youth as a Force in the Modem World，”Comparative Studies in Society and History，10 （April 1968），237-260；Lewis S.Feuer，“Generations and the Theory of Revolution，”Survey，18 （Summer 1972），pp.161-188.

37.Peter W.Wilson and Douglas F.Graham，Saudi Arabia：The Coming Storm （Armonk，NY：M.E.Sharpe，1994），pp.28-29.

38.Philippe Fargues，“Demographic Explosion or Social Upheaval，”in Ghassen Salame，ed.，Democracy Without Democrats？ The Renewal of Politics in the Muslim Word （London.I.B.Tauris，1994），pp.158-162，175-177.

39.Economist，29 August 1981，p.40；Denis Dragounski，“Threshold of Violence，”Freedom Review，26 （March/April 1995），11.

第六章

1.Andreas Papandreou，“Europe Turns Left，”New Perspectives Quarterly，11 （Winter 1994），53；Vuk Draskovic，quoted in Janice A.Broun，“Islam in the Balkans，”Freedom Review，22 （Nov./Dec.1991），31 ;F.Stephen Larrabee，“Instability and Change in the Balkans，”Survival，34 （Summer 1992），43；Misha Glenny，“Heading Off War in the Southern，Balkans，”Foreign Affairs，74（May/June 1995），102-103.

2.Ali Al-Amin Mazrui，Cultural Forces in World Politics （London：James Currey，1990），p.13.

3.See e.g.，Economist，16 November 1991，p.45，6 May

1995，p.36.

4.Ronald B.Palmer and Thomas J.Reckford，Building ASEAN：20 Years of Southeast Asian Cooperation （New York：Praeger，1987），p.109；Economist，23 July 1994，pp.31-32.

5.Barry Buzan and Gerald Segal，“Rethinking East Asian Security，”Survival，36（Summer 1994），16.

6.Far Eastern Economic Review，11 August 1994，p.34.

7.An interview between Datsuk Seri Mahathir bin Mohamad of Malaysia and Kenichi Ohmae，pp.3，7；Rafidah Azia，New York Times，12 February 1991，p.D6.

8.Japan Times，7 November 1994，p.19；Economist，19 November 1994，p.37.

9.Murray Weidenbaum，“Greater China：A New Economic Colossus？”Washington Quarterly，16 （Autumn 1993），78-80.

10.Wall Street Journal，30 September 1994，p.A8；New York Times，17 February 1995，p.A6.

11.Economist，8 October 1994，p.44；Andres Serbia，“Towards an Association of Caribbean States：Raising Some Awkward Questions，”Journal of Interamerican Studies，36 （Winter 1994），61-90.

12.Far Eastern Economic Review，5 July 1990，pp.24-25，5 September 1991，pp.26-27；New York Times，16 February 1992，p.16;Economist，15 January 1994，p.38;Robert D.Hormats，“Making Regionalism Safe，”Foreign Affairs，73

（March/April 1994），102-103；Economist，10 June 1994，pp.47-48；Boston Globe，5 February 1994，p.7.On Mercosur，see Luigi Manzetti，“The Pohtical Economy of MERCOSUR，”Journal of lnteramerican Studies，35 （Winter 1993/94），101-141，and Felix Pena，“New Approaches to Economic Integration in the Southern Cone，”Washington Quarterly，18 （Summer 1995），113-122.

13.New York Times，8 April 1994，p.A3，13 June 1994，pp.D1，D5，4 January 1995，p.A8；Mahathir Interview with Ohmae，pp.2，5;“Asian Trade New Directions，”AMEX Bank Review，20 （22 March 1993），1-7.

14.See Brian Pollins，“Does Trade Still Follow the Flag？”American Political Science Re view，83 （June 1989），465-480；Joanne Gowa and Edward D.Mansfield，“Power Politics and International Trade，”American Political Science Review，87 （June 1993），408-421；and David M.Rowe，“Trade and Security in International Relations，”（unpublished paper，Ohio State University，15 September 1994），passim.

15.Sidney W.Mintz，“Can Haiti Change？”Foreign Affairs，75 （Jan./Feb.1995），73；Ernesto Perez Balladares and Joycelyn McCalla quoted in“Haiti's Traditions of Isolation Makes U.S.Task Harder，”Washington Post，25 July 1995，p.A1.

16.Economist，23 October 1993，p.53.

17.Boston Globe，21 March 1993，pp.I，16，17；Economist，19 November 1994，p.23，11 June 1994，p.90.The similarity between Turkey and Mexico in this respect has been

pointed out by Barry Buzan，“New Patterns of Global Security in the Twenty-first Century，”International Affairs，67 （July 1991），449，and Jagdish Bhagwati，The World Trading System at Risk（Princeton：Princeton University Press，1991），p.72.

18.See Marquis de Custine，Empire of the Czar：A Journey Through Eternal Russia（New York：Doubleday，1989；originally published in Paris in 1844），passim.

19.P.Ya.Chaadayev，Articles and Letters［Statyi i pisma]（Moscow：1989），p.178 and N.Ya.Danilevskiy，Russia and Europe[Rossiya i Yevropa]（Moscow：1991），pp.267-268，quoted in Sergei Vladislavovich Chugrov，“Russia Between East and West，” in Steve Hirsch，ed.，MEMO 3：In Search of Answers in the Post-Soviet Era （Washington，D.C.：Bureau of National Affairs，1992），p.138.

20.See Lcon Aron，“The Battle for the ，Soul of Russian Foreign Policy，”The American Enterprise，3 （Nov/Dec.1992），10ff；Alexei G.Arbatov，“Russia's Foreign Policy Alternatives，”International Security，18（Fall 1993），5ff.

21.Sergei Stankevich，“Russia in Search of Itself，”National Interest，28 （Summer 1992），48-49.

22.Albert Motivans，“‘ Openness to the West’in European Russia，”RFE/RL Research Report，1 （27 November 1992），60-62.Scholars have calculated the allocation of votes in different ways with minor differences in results.I have relied on the analysis by Sergei Chugrov，“Political Tendencies in Russia's Regions：Evidence from the 1993 Parliamentary Elections”（Unpublished

paper，Harvard University，1994）.

23.Chugrov，“Russia Between，”p.140.

24.Samuel P.Huntington，Political Order in Changing Societies（New Haven：Yale University Press，1968），pp.350-351.

25.Duygo Bazoglu Sezer，“Turkey's Grand Strategy Facing a Dilemma，”International Spectator，27（Jan./Mar.1992），24.

26.Clyde Haberman，“On Iraq's Other Front，”New York Times Magazine，18 November 1990，p.42；Bruce R.Kuniholm，“Turkey and the West，”Foreign Affairs，70（Spring 1991），35-36.

27.Ian Lesser，“Turkey and the West after the Gulf War，”International Spectator，27（Jan./Mar.1992），33.

28.Financial Times，9 March 1992，p.2；New York Times，5 April 1992，p.E3；Tansu Ciller，“The Role of Turkey in ‘ the New World，'”Strategic Review，22（Winter 1994），p.9；Haberrnan，“Iraq's Other Front，”p.44；John Murray Brown，“Tansu Ciller and the Question of Turkish Identity，”World Policy Journal，11（Fall 1994），58.

29.Sezer，“Turkey's Grand Strategy，”p.27；Washington Post，22 March 1992；New York Times，19 June 1994，p.4.

30.New York Times，4 August 1993，p.A3；19 June 1994，p.4;Philip Robins，“Between Sentiment and Self-Interest：Turkey's Policy toward Azerbaijan and the Central Asian States，”Middle East journal，47（Autumn 1993），593-610；Economist，17 June 1995，pp.38-39.

31.Bahri Yilmaz，“Turkey's new Role in International Politics，”Aussenpolitik，45 January 1994），94.

32.Eric Rouleau，“The Challenges to Turkey，”Foreign Affairs，72（Nov./Dec.1993），119.

33.Roulean，“Challenges，”pp.120-121；New York Times，26 March 1989，p.14.

34.Ibid.

35.Brown，“Question of Turkish Identity，”p.58.

36.Sezer，“Turkey's Grand Strategy，”pp.29-30.

37.Ciller，“Turkey in‘ the New World，’” p.9;Brown，“Question of Furkish Identity，”p.56;Tansu Ciller，“Turkey and NATO：Stability in the Vortex of Change，”NATO Review，42 （April 1994），6；Suleyman Demirel，BBC Summary of World Broadcasts，2 February 1994.For other uses of the bridge metaphor，see Bruce R.KunihoIm，“Turkey and the West，”Foreign Affairs，70（Spring 1991 ），39；Lesser，“Turkey and the West，”p.33.

38.“Octavio Paz，”The Border of Time，.interview with Nathan Gardels，New Perspectives Quarterly，8 （Winter 1991），36.

39.For an expression of this last concern，see Daniel Patrick Moynihan，“Free Trade with an Unfree Society：A Commitment and its Consequences，” National Interest，（Summer 1995），28-33.

40.Financial Times，11-12 September 1993，p.4；New York Times，16 August 1992,p.3.

41.Economist，23 July 1994，p.35；Irene Moss，Human Rights Commissioner （Australia）New York Times，16 August 1992，p.3；Economist，23 July 1994，p.35；Boson Globe，7 July 1993，p.2；Cable News Network，News Report，16 December 1993；Richard Higgott，“Closing a Branch Office of Empire：Australian Foreign Policy and the UK at Century's End，”International Affairs，70（January 1994），58.

42.Jat Sujamiko，The Australian，5 May 1993，p.18 quoted in Higgott，“Closing a Branch，”p.62；Higgott，“Closing a Branch，”p.63；Economist，12 December 1993 p.34.

43.Transcript，Interview with Keniche Ohmae，24 October 1994，pp.5-6.See also Japan Times，7 November 1994，p.19.

44.Former Ambassador Richard Woolcott （Australia），New York Times，16 August 1992，p.3.

45.Paul Kelly，“Reinvenling Australia，”National Interest，30（Winter 1992），66；Economist，11 December 1993，p.34；Higgott，“Closing a Branch，”p.58.

46.Lee Kuan Yew quoted in Higgott，“Closing a Branch，”p.49.

第七章

1.Economist，14 January 1995，p.45;26 November 1994，p.56，summarizing Juppe article in Le Monde，18 November 1994；New York Times，4 September 1994，p.11.

2.Michael Howard，“Lessons of the Cold War，”Survival，36（Winter 1994），102-103;Pierre Behar，“Central Europe：The New Lines of Fracture，”Geopolitique，39 （English ed.，August 1992），42；Max Jakobson，“Collective Security in Europe Today”Washington Quarterly，18 （Spring 1995），69；Max Beloff，“ault Lines and Steeples：The Divided Loyalties of Europe，”National Interest，23 （Spring 1991 ），78.

3.Andreas Oplatka，“Vienna and the Mirror of History，”Geopolitique，35（Englished.，Autumn 1991），25；Vytautas Landsbergis，“The Choice，”Geopolitique，35 （English ed.，Autumn 1991），3；New York Times，23 April 1995，p.5E.

4.Carl Bildt，“The Baltic Litmus Test，”Foreign Affairs，73（Sept./Oct.1994），84.

5.New York Times，15 June 1995，p.A10.

6.RFE/RL Research Bulletin，10 （16 March 1993），1，6.

7.William D.Jackson，“Imperial Temptations：Ethnics Ahroad，”Orbis，38 （Winter 1994），5.

8.lan Brzezinski，New York Times，13 July 1994，p.A8.

9.John F.Mearsheimer，“The Case for a Ukrainian Nuclear Deterrent：Debate，”Foreign Affairs，72 （Summer 1993），50-66.

10.New York Times，31 January 1994，p.A8.

11.Quoted in Ola Tunander，“New European Dividing Lines？”in Valter Angell，ed.，Norway Facing a Changing

Europe：Perspectives and Options （Oslo：Norwegian Foreign Policy Studies No.79，Fridtjof Nansen Institute et al.，1992），p.55.

12.John Morrison，“Pereyaslav and After：The Russian-Ukrainian Relationship，”International Affairs，69 （October 1993），677.

13.John King Fairbank，ed.，The Chinese World Order：Traditional China's Foreign Relations （Cambridge：Harvard University Press，1968），pp.2-3.

14.Perry Link，“The Old Man's New China，”New York Review of Books，9 June 1994，p.32.

15.Perry lank，“China's.Core.Problem”，Daedalus，122 （Spring 1993），205；Weiming Tu，“Cultural China：The Periphery as the Center，”Daedalus，120 （Spring 1991），22；Economist，8 July 1995，pp.3l-32.

16.Economist，27 November 1993，p.33；17 July 1993，p.61.

17.Economist，27 November 1993，p.33；Yoichi Funabashi，“The Asianization of Asia，” Foreign Affairs，72 （Nov./Dec.1993），80.See in general Murray Weidenbaum and Samuel Hughes，The Bamboo Network（New York：Free Press，1996）.

18.Christopher Gray，quoted in Washington Post，1 December 1992，p.A30；Lee Kuan Yew，quoted in Maggie Farley，“The Bamboo Network，”Boston Globe Magazine，17 April 1994，

p.38；International Herald Tribune，23 November 1993.

19.International Herald Tribune，23 November 1993；George Hicks and J.A.C.Mackie，“A Question of Identity：Despite Media Hype，They Are Firmly Settled in Southeast Asia，”Far Eastern Economic Review，14 July 1994，p.47.

20.Economist，16 April 1994，p.71；Nicholas D.Kristof，“The Rise of China，”Foreign Affairs，72 （Nov./Dec.1993），48；Gerrit W.Gong，“China's Fourth Revolution，”Washington Quarterly，17 （Winter 1994），37；Wall Street Journal，17 May 1993，p.A7A;Murray L.Weidenbaum，Greater China：The Next Economic Superpower？ （St.Louis：Washington University Center for the Study of American Business，Contemporary Issues Series 57，February 1993），pp.2-3.

21.Steven Mufson，Washington Post，14 August 1994，p.A30;Newsweek，19 July 1993，p.24；Economist，7 May 1993，p.35.

22.See Walter C.Clemens，Jr.and Jun Zhan，“Chiang Ching-Kuo's Role in the ROCPRC Reconciliation，”American Asian Review，12 （Spring 1994），151-154.

23.Koo Chen Foo，quoted in Economist，I May 1993，p.31；Link，“Old Man's New China，”p.32.See“Cross-Strait Relations：Historical Lessons，”Free China Review，44（October 1994），42-52.Gong，“China's Fourth Revolution，”p.39；Economist，2 July 1994，p.18；Gerald Segal，“China's Changing Shape：The Muddle Kingdom？”Foreign Affairs，73 （ May/June 1994），49；Ross H.Munro，“Giving Taipei a Place at the Table，” Foreign

Affairs，73 （Nov./Dec.1994），115；Wall Street Journal，17 May 1993，p.A7A；Free China Journal，29 July 1994，p.1.

24.Economist，10 July 1993，pp.28-29；2 April 1994，pp.34-35；International Herald Tribune，23 November 1993；Wall Street Journal，17 May 1993，p.A7A.

25.Ira M.Lapidus，History of Islamic Societies （Cambridge，UK：Cambridge University Press，1988），p.3.

26.Mohamed Zahi Mogberbi，“Tribalism，Religion and the Challenge of Political Participation：The Case of Libya，”（Paper presented to Conference on Democratic Challenges in the Arab World，Center for Political and International Development Studies，Cairo，22-27 September 1992，pp.1，9；Economist，（Survey of the Arab East），6 February 1988，p.7；Adlan A.El-Hardallo，“Sufism and Tribalism：The Case of Sudan，”（Paper prepared for Conference on Democratic Challenges in the Arab World，Center for Political and International Development Studies，Cairo，22-27 September 1992），p.2;Economist，30 October 1987，p.45；John Duke Anthony，“Saudi Arabia：From Tribal Society to Nation-State，”in Ragaei El Mellakh and Dorotliea H.El Mellakh，eds.，Saudi Arabia，Energy，Developmental Planning，and Industrialization （Lexington，MA：Lexington，1982），pp.93-94.

27.Yalman Onaran，“Economics and Nationalism：The Case of Muslim Central Asia，”Central Asian Survey，13 （No.4，1994），493；Denis Dragounski，“Threshold of Violence，”Freedom Review，26（Mar./April 1995），12.

28.Barbara Daly Metcalf，“The Comparative Study of Muslim Societies，”Items，40（March 1986），3.

29.Metcalf，“Muslim Societies，”p.3

30.Boston Globe，2 April 1995，p.2.On PAIC generally，see“The Popular Arab and Islamic Conference（PAIC）:A New‘Islamist International’？”.TransState Islam,1（Spring 1995）,12-16.

31.Bernard Schechterman and Bradford R.McGuinn,“Linkages Between Sunni and Shi.i Radical Fundamentalist Organizations:A New Variable in Middle Eastern Politics？”The Political Chronicle, 1（February 1989）,22-34;New York Times ,6 December 1994,p.5.

第八章

1.Georgi Arbatov，“Neo-Bolsheviks of the I.M.F.，”New York Times，7 May 1992，p.A27.

2.North Korean views summed up by a senior U.S.analyst，Washington Post，12 June 1994，p.Cl；Indian general quoted in Les Aspin，“From Deterrence to Denuking:Dealing with Proliferation in the 1990's，”Memorandum，18 February 1992，p.6.

3.Lawrence Freedman，“Great Powers，Vital Interests and Nuclear Weapons，”Survival，36（Winter 1994），37；Les Asin，Remarks，National Academy of Sciences，Committee on International Security and Arms Control，7 December 1993，p.3.

4.Stanley Norris quoted，Boston Globe，25 November 1995，pp.1，7；Alastair lain Johnston，“China's New.Old Thinking.：The

Concept of Limited Deterrence，"International Security，20（Winter 1995-1996），21-23.

5.Philip L.Ritcheson，"Iranian Military Resurgence:Scope，Motivations，and Implications for Regional Security，"Armed Forces and Society，21（Summer 1995），575-576.Warren Christopher Address，Kennedy School of Government，20 January 1995；Time，16 December 1991，p.47；A1i Al-Amin Mazrui，Cultural Forces in World Politics（London:J.Currey，1990），pp.220，224.

6.New York Times，15 November 1991，p.A1；New York Times，21 February 1992，p.A9；12 December 1993，p.1；Jane Teufel Dreyer，"U.S./China Military ReLations:Sanctions or Rapprochement？"In Depth，1（Spring 1991），17-18；Time，16 December 1991，p.48；Boston Globe，5 February 1994，p.2；Monte R.Bullard，"U.S.-China Relations:The Strategic Calculus，"Parameters，23（Summer 1993），88.

7.Quoted in Karl W.Eikenberry，Explaining and Influencing Chinese Arms Transfers（Washington，D.C.:National Defense University，Institute for National Strategic Studies，McNair Paper No.36，February 1995），p.37；Pakistani government statement，Boston Globe，5 December 1993，p.19；R.Bates Gill，"Curbing Beijing's Arms Sales，"Orbis，36（Summer 1992），p.386；Chong-pin Lin，"Red Army，"New Republic，20 November 1995，p.28；New York Times，8 May 1992，p.31.

8.Richard A.Bitzinger，"Arms to Go：Chinese Arms Sales to the Third World，"International Security，17（Fall 1992），p.87；Philip Ritcheson，"Iranian Military Resurgence，"pp.576，

578；Washington Post，31 October 1991，pp.A1，A24；Time，16 December 1991，p.47；New York Times，18 April 1995，p.A8；28 September 1995，p.1；30 September 1995，p.4；Monte Bullard，“U.S.-China Relations，”p.88，New York Times，22 June 1995，p.1；Gill，“Curbing Beijing's Arms，”p.388；New York Times，8 April 1993，p.A9；20 June 1993，p.6.

9.John E.Reilly，“The Public Mood at Mid-Decade，”Foreign Policy，98（Spring 1995），p.83；Executive Order 12930，29 September 1994；Executive Order 12938，14 November 1994.These expanded on Executive Order 12735，16 November 1990，issued by President Bush declaring a national emergency with respect to chemical and biological weapons.

10.James Fallows，“The Panic Gap：Reactions to North Korea's Bomb，”National Interest，38（Winter 1994），40-45；David Sanger，New York Times，12 June 1994，pp.1，16.

11.New York Times，26 December 1993，p.1，

12.Washington Post，12 May 1995，p.1.

13.Bilahari Kausikan，“Asia's Different Standard，”Foreign Policy，92（Fall 1993），28-29.

14.Economist，30 July 1994，p.31；5 March 1994，p.35；27 August 1994，p.51；Yash Ghai，“Human Rights and Governance:The Asian Debate，”（Asia Foundation.Center for Asian Pacific Affairs，Occasional Paper No.4，November 1994），p.14.

15.Richard M.Nixon，Beyond Peace（New York:Random

House，1994），pp.127-128.

16.Economist，4 February 1995，p.30.

17.Charles J.Brown，“In the Trenches：The Battle Over Rights，”Freedom Review，24（Sept./Oct.1993），9；Douglas W.Payne，“Showdown in Vienna，”ibid.，pp.6-7.

18.Charles Norchi，“The Ayatollah and the Author:Rethinking Human Rights，”Yale Journal of World Affairs，1（Summer 1989），16；Kausikan，“Asia's Different Standard，”p.32.

19.Richard Cohen，The Earth Times，2 August 1993，p.14.

20.New York Times，19 September 1993，p.4E；24 September 1993，pp.1，B9，B16；9 September 1994，p.A26；Economist，21 September 1993，p.75；18 September 1993，pp.37-38；Financial Times，25-26 September 1993，p.11；Straits Times，14 October 1993，p.1.

21.Figures and quotes are from Myron Weiner，Global Migration Crisis（New York：Harper Collins，1995），pp.21-28.

22.Weiner，Global Migration Crisis，p.2.

23.Stanley Hoffmann，“The Case for Leadership，”Foreign Policy，81（Winter 1990-91），30.

24.See B.A.Roberson，“Islam and Europe：An Enigma or a Myth？”Middle East Journal，48（Spring 1994），p.302；New York Times，5 December 1993，p.1；5 May 1995，p.1；Joel Klotkin and Andries van Agt，“Bedouins：Tribes That Have Made it，”New Perspectives Quarterly，8（Fall 1991），p.51；Judith

Miller，“Strangers at the Gate，”New York Times Magazine，15 September 1991 ，p.49.

25.International Herald Tribune，29 May 1990，p.5；New York Times，15 September 1994，p.A21.The French poll was sponsored by the French government，the German poll by the American Jewish Committee.

26.See Hans-George Betz，“The New Politics of Resentment：Radical Right-Wing Populist Parties in Western Europe，”Comparative Politics，25（July 1993），413-427.

27.International Herald Tribune，28 June 1993，p.3；Wall Street Journal，23 May 1994；p.B1；Lawrence H.Fuchs，“The Immigration Debate：Little Room for Big Reforms，”American Experiment，2（Winter 1994），6.

28.James C.Clad，“Slowing the Wave，”Foreign Policy，95（Summer 1994），143；Rita J.Simon and Susan H.Alexander，The Ambivalent Welcome：Print Media，Public Opinion and Immigration（Westport，CT:Praeger，1993），p.46.

29.New York Times，11 June 1995，p.E 14.

30.Jean Raspail，The Camp of the Saints（New York：Scribner，1975）and Jean-Claude Chesnais，Le Crepuscule de I'Occident：Demngraphie et Politique（Paris：Robert Laffont，1995）；Pierre Lellouche，quoted in Miller，“Strangers at the Gate，”p.80.

31.Philippe Fargues，“Demographic Explosion or Social Upheaval？”in Ghassan Salame，ed.，Democracy Without

Democrats？The Renewal of Politics in the Muslim World（London：I.B.Taurus，1994），pp.157ff.

第九章

1.Adda B.Bozeman，Strategic Intelligence and Statecraft：Selected Essays（Washington：Brassey's（US），1992），p.50；Berry Buzan，“New Patterns of Global Security in the Twenty-first Century，”International Affairs，67（July 1991），448-449.

2.John L.Esposito，The Islamic Threat：Myth or Reality（New York：Oxford University Press，1992），p.46.

3.Bernard Lewis，Islam and the West（New York：Oxford University Press，1993），p.13.

4.Esposito，Islamic Threat，p.44.

5.Daniel Pipes，In the Path of God：Islam and Political Power（New York：Basic Books，1983），102-103，169-173；Lewis F.Richardson，Statistics of Deadly Quarrels（Pittsburgh：Boxwood Press，1960），pp.235-237.

6.Ira M.Lapidus，A History of Islamic Societies（Cambridge：Cambridge University Press，1988），pp.41-42；Princess Anna Comnena，quoted in Karen Armstrong，Holy War：The Crusades and Their Impact on Today's World（New York：Doubleday-Anchor，1991），pp.3-4 and in Arnold J.Toynbee，Study of History（London：Oxford University Press，1954），VIII，p.390.

7.Barry Buzan，“New Patterns，”pp.448-449；Bernard Lewis，“The Roots of Muslim Rage：Why So Many Muslims Deeply Resent the West and Why Their Bitterness Will Not Be Easily

Mollified，”Atlantic Monthly，266（September 1990），60.

8.Mohamed Sid-Ahmed，-Cybernetic Colonialism and the Moral Search-，New Perspectives Quarterly，11（Spring 1994），19；M.J.Akbar，quoted Time，15 June 1992，p.24；Abdelwahab Belwahl，quoted ibid.，p.26.

9.William H.McNeill，-Epilogue：Fundamentalism and the World of the 1990's，-in Martin E.Marry and R.Scott Appleby，eds.，Fundamentalisms and Society：Reclaiming the Sciences，the Family，and Education（Chicago：University of Chicago Press），p.569.

10.Fatima Memissi，Islam and Democracy：Fear of the Modern World（Reading，MA：Addison-Wesley，1992）.

11.For a selection of such reports，see Economist，1 August 1992，pp.34-35.

12.John E.Redly，ed.，American Public Opinion and U.S.Foreign Policy 1995（Chicago：Chicago Council on Foreign Relations，1995），p.21；Le Monde，20 September 1991，p.12，cited in Margaret Blunden，“Insecurity on Europe's Southern Flank，”Survival，36（Summer 1994），138；Richard Morin，Washington Post（National Weekly Ed.），8-14 November 1993，p.37；Foreign Policy Association，National Opinion Ballot Report，November 1994，p.5.

13.Boston Globe，3 June 1994，p.18；John L.Esposito，“Symposium：Resurgent Islam in the Middle East，”Middle East Policy 3（No.2，1994），9；International Herald Tribune，10 May 1994，pp.1，4；Christian Science

Monitor，24 February 1995，p.1.

14.Robert Ellsworth，Wall Street Journal，1 March 1995，p.15；William T.Johnson，NATO's New Front Line：The Growing Importance of the Southern Tier（Carlisle Barracks，PA：Strategic Studies Institute，U.S.Army War College，1992），p.vii；Robbin Laird，French Security Policy in Transition：Dynamics of Continuity and Change（Washington，D.C.：Institute for National Strategic Studies，McNair paper 38，March 1995），pp.50-52.

15.Ayatollah Ruhollah Khomeini，Islam and Revolution（Berkeley CA：Mizan Press，1981），p.305.

16.Economist，23 November 1991，p.15.

17.Barry Buzan and Gerald Segal，“Rethinking East Asian Security，”Survival，36（Summer 1994），15.

18.Can China's Armed Forces Win the Next War？，excerpts translated and published in Ross H.Munro，“Eavesdropping on the Chinese Military：Where It Expects War-Where It Doesn.t，”Orbis，38（Summer 1994），365.The authors of this document went on to say that the use of military force against Taiwan“would be a really unwise deci-sion.”

19.Buzan and Segal，“Rethinking East Asian Security，”p.7；Richard K.Betts，“Wealth，Power and Instability：East Asia and the United States After the Cold War，”International Security，18（Winter 1993/94），34-77；Aaron L.Friedberg，“Ripe for Rivalry：Prospects for Peace in Multipolar Asia，”International Security，18（Winter 1993/94），5-33.

20.Can China's Armed Forces Win the Next War？excerpts translated in Munro，“Eavesdropping on the Chinese，”pp.355ff.；New York Times，16 November 1993，p.A6；Friedberg，“Ripe for Rivalry，”p.7.

21.Desmond Ball，“Arms and Affluence：Military Acquisitions in the Asia-Pacific Region，”International Security，18（Winter 1993/94），95-111；Michael T.Klare，“The Next Great Arms Race，”Foreign Affairs，72（Summer 1993），137ff.；Buzan and Segal，“Rethinking East Asian Security，”pp.8-11；Gerald Segal，“Managing New Arms Races in the Asia/Pacific，”Washington Quarterly，15（Summer 1992），83-102；Economist，20 February 1993，pp.19-22.

22.See，e.g.，Economist，26 June 1993，p.75；24 July 1995，p.25；Time，3 July 1995，pp.30-31；and on China，Jacob Heilbrunn，“The Next Cold War，”New Republic，20 November 1995，pp.27ff.

23.For discussion of the varieties of trade wars and when they may lead to military wars，see David Rowe，Trade Wars and International Security：The Political Economy of International Economic Conflict（Working paper no.6，Project on the Changing Security Environment and American National Interests，John M.Olin Institute for Strategic Studies，Harvard University，July 1994），pp.7ff.

24.New York Times，6 July 1993，p.A1，A6；Time，10 February 1992，pp.16ff.；Economist，17 February 1990，pp.21-24；Boston Globe，25 November 1991，pp.1，8；Dan Oberdorfer，Washington Post，1 March 1992，p.Al.

25.Quoted New York Times，21 April 1992，p.A10；New York Times，22 September 1991，p.E2；21 April 1992，p.A1；19 September 1991，p.A7；1 August 1995，p.A2；International Herald Tribune，24 August 1995，p.4；China Post（Taipei），26 August 1995，p.2；New York Times，1 August 1995，p.A2，citing David Shambaugh report on interviews in Beijing.

26.Donald Zagoria，American Foreign Policy Newsletter，October 1993，p.3；Can China's Armed Forces Win the Next War？in Munro，“avesdropping on the Chinese Military，”pp.355ff.

27.Roger C.Airman，“Why Pressure Tokyo？The US-Japan Rift，”Foreign Affairs，73（May-June 1994），p.3；Jeffrey Garten，“The Clinton Asia Policy，”International Economy，8（March-April 1994），18.

28.Edward J.Lincoln，Japan's Unequal Trade，（Washington，D.C.：Brookings Institution，1990），pp.2-3.See C.Fred Bergsten and Marcus Noland，Reconcilable Differences？United States-Japan Economic Conflict（Washington：Institute for International Economics，1993）；Eisuke Sakakibara，“Less Like You，”International Economy，（April-May 1990），36，who distinguishes the American capitalistic market economy from the Japanese noncapitalistic market economy；Marie Anchordoguy，“Japanese-American Trade Conflict and Supercomputers，”Political Science Quarterly，109（Spring 1994），36，citing Rudiger Dornbush，Paul Krugman，Edward J.Lincoln，and Mordechai E.Kreinin；Eamonn Fingleton，“Japan's Invisible Leviathan，”Foreign Affairs，74（Mar./April 1995），p.70.

29.For a good summary of differences in culture，vatues，social relations，and attitudes，see Seymour Martin Lipset，American Exceptionalism：A Double-Edged Sword（New York：W.W.Norton，1996），chapter 7，“American Exceptionalism-Japanese Uniqueness.”

30.Washington Post，5 May 1994，p.A38；Daily Telegraph，6 May 1994，p.16；Boston Globe，6 May 1994，p.11；New York Times，13 February 1994，p.10；Karl D.Jackson，“How to Rebuild America's Stature in Asia，”Orbis，39（Winter 1995），14；Yohei Kono，quoted in Chalmers Johnson and E.B.Keehn，“The Pentagon's Ossified Strategy，”Foreign Affairs，74（July-August 1995），106.

31.New York Times，2 May 1994，p.A10.

32.Barry Buzan and Gerald Segal，“Asia：Skepticism About Optimism，” National Interest，39（Spring 1995），83-84；Arthur Waldron，“Deterring China，”Commentary，100（October 1995），18；Nicholas D.Kristof，“The Rise of China，”Foreign Affairs，72（Nov./Dec.1993），74.

33.Stephen P.Walt，“Alliance Formation in Southwest Asia:Balancing and Bandwagoning in Cold War Competition，”in Robert Jervis and Jack Snyder，eds.，Dominoes and Bandwagons：Strategic Beliefs and Great Power Competition in the Eurasian Rimland（New York：Oxford University Press，1991），pp.53，69.

34.Randall L.Sehweller，“Bandwagoning for Profit：Bringing the Revisionist State Back In，”International Security，

19（Summer 1994），72ff.

35.Lucian W.Pye，Dynamics of Factions and Consensus in Chinese Politics：A Model and Some Propositions（Santa Moniea，CA：Rand，1980），p.120；Arthur Waldron，From War to Nationalism：China's Turning Point，1924-1925（Cambridge：Cambridge University Press，1995），pp.48-49，212；Avery Coldstein，From Bandwagon to Balance-of-Power Politics：Structured Constraints in Polities in China，1949-1978（Stanford，CA：Stanford University Press：1991），pp.5-6，35ff.See also，Lucian W.Pye，“Social Science Theories in Search of Chinese Realities，”China Quarterly，132（December 1992），1161-1171.

36.Samuel S.Kim and Lowell Dittmer，“Whither China's Quest for National Identity，”in Lowell Dittmer and Samuel S.Kim，eds.，China's Quest for National Identity（Ithaca，NY：Cornell University Press，1991），p.240；Paul Dibb，Towards a New Balance of Power in Asia（London：International Institute for Strategic Studies，Adelphi Paper 295，1995），pp.10-16；Roderiek MaeFarquhar，“The Post.-Confucian Challenge，”Economist，9 February 1980，pp.67-72；Kishore Mahbubani，“‘ The Pacific Impulse，’”Survival，37（Spring 1995），117；James L.Richardson，“Asia-Pacific:The Case for Geopolitical Optimism，”National Interest，38（Winter 1994-95），32；Paul Dibb，Towards a New Balance，“p.13.See Nicola Baker and Leonard C.Sebastian，The Problem with Parachuting:Strategic Studies and Security in the Asia/Pacific Region，”Jgurnal of Strategic Studies，18（September 1995），15ff.for an extended discussion of the inapplicability to Asia of European-based concepts，such as the balance of power and the

security dilemma.

37.Economist，23 December 1995；5 January 1996，pp.39-40.

38.Richard K.Betts，“Vietnam's Strategic Predicament，”Survival，37（Autumn 1995）61ff，76.

39.New York Times，12 November 1994，p.6；24 November 1994，p.A1 2；International Herald Tribune，8 November 1994，p.1 ；Michel Oksenberg，Washington Post，3 September 1995，p.Cl.

40.Jitsuo Tsuchiyama，“The End of the Alliance？Dilemmas in the U.S.-Japan Relations，”（Unpublished paper，Harvard University，John M.Olin Institute for Strategic Studies，1994），pp.18-19.

41.Ivan P.Hall，“Japan's Asia Card，”National Interest，38（Winter 1994-95），26；Kishore Mahbubani，“The Pacific Impulse，”p.117.

42.Mike M.Mocbizuki，“Japan and the Strategic Quadrangle，”in Michael Mandelbaum，ed.，The Strategic Quadrangle：Russia，China，Japan，and the United States in East Asia（New York：Council on Foreign Relations，1995），pp.130-139；Asahi Shimbon poll reported in Christian Science Monitor，10 January 1995，p.7.

43.Financial Times，10 September 1992，p.6；Samina Yasmeen，“Pakistan's Cautious Foreign Policy，”Survival，36（Summer 1994），p.121，127-128；Bruce Vaughn，“Shifting

Geopolitical Realities Between South，Southwest and Central Asia，”Central Asian Survey，13（No.2，1994），313；Editorial，Hamshahri，30 August 1994，pp.1，4，in FBIS-NES-94-173，2 September 1994，p.77.

44.Graham E.Fuller，“The Appeal of Iran，“National Interest，37（Fall 1994），p.95；Mu.ammar al-Qadhdhafi，Sermon，Tripoli，Libya，13 March 1994，in FBIS-NES-94-049，14 March 1994，p.2 1.

45.Fereidun Fesharaki，East-West Center，Hawaii，quoted in New York Times，3 April 1994，p.E3.

46.Stephen J.Blank，Challenging the New World Order:The Arms Transfer Policies of the Russian Republic（Carlisle Barracks，PA：U.S.Army War College，Strategic Studies Institute，1993），pp.53-60.

47.International Herald Tribune，25 August 1995，p.5.

48.J.Mohan Malik，“India Copes with the Kremlin's Fall，”Orbis，37（Winter 1993），75.

第十章

1.Mahdi Elmandjra，Der Spiegel，11 February 1991，cited in Elmandjra，“Cultural Diversity：Key to Survival in the Future，”（First Mexican Congress on Future Studies，Mexico City，26-27 September 1994），pp.3，11.

2.David C.Rapoport，“Comparing Militant Fundamentalist Groups，”in Martin E.Marty and R.Scott Appleby，eds.，Fundamentalisms and the State：Remaking Polities，Economies，

and Militance，（Chicago：University of Chicago Press，1993），p.445.

3.Ted Galen Carpenter，“The Unintended Consequences of Afghanistan，”World Policy Journal，11（Spring 1994），78-79，81，82；Anthony Hyman，“Arab Involvement in the Afghan War，”Beirut Review，7（Spring 1994），78，82；Mary Anne Weaver，“Letter from Pakistan：Children of the Jihad，”New Yorker，12 June 1995，pp.44-45；Washington Post，24 July 1995，p.A1；New York Times，20 March 1995，p.1，.28 March 1993，p.14.

4.Tim Weiner，“Blowback from the Afghan Battlefield，”New York Times Magazine，13 March 1994，p.54.

5.Harrison J.Goldin，New York Times，28 August 1992，p.A25.

6.james Piscatori，“Religion and Realpolitik：Islamic Responses to the Gulf War，”in James Piscatori，ed.，Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis（Chicago：Fundamentalism Project，American Academy of Arts and Sciences，1991），pp.1，6-7.See also Fatima Mernissi，Islam and Democracy：Fear of the Modem World（Reading，MA：Addison-Wesley），pp.16-17.

7.Rami G.Khouri，“Collage Of Comment：The Gulf War and the Mideast Peace；The Appeal of Saddam Hussein，”New Perspectives Quarterly，8（Spring 1991），56.

8.Ann Mosely Lesch，“Contrasting Reactions to the Persian Gulf Crisis：Egypt，Syria，Jordan，and the Palestinians，”Middle East Journal，45（Winter 1991），p.43；Time，3 December

1990，p.70；Kanan Makiya，Cruelty and Silence：War，Tyranny，Uprising and the Arab World（New York：W.W.Norton，1993），pp.242ff.

9.Erie Evans，“Arab Nationalism and the Persian Gulf War，”Harvard Middle Eastern and Islamic Review，1（February 1994），p.28；Sari Nusselbeh，quoted Time，15 October 1990，pp.54-55.

10.Karin Haggag，“One Year After the Storm，”Civil Society（Cairo），5（May 1992），12.

11.Boston Globe，19 February 1991，p.7；Safar al-Hawali，quoted by Mamoun Fandy，New York Times，24 November 1990，p.21；King Hussein，quoted by David S.Landes，“Islam Dunk：the Wars of Muslim Resentment，”New Republic，8 April 1991，pp.15-16；Fatima Mernissi，Islam and Democracy，p.102.

12.Safar Al-Hawali，“Infidels，Without，and Within，”New Perspectives Quarterly，8（Spring 1991），51.

13.New York Times，1 February 1991，p.A7；Economist，2 February 1991，p.32.

14.Washington Post，29 January 1991，p.A10；24 February 1991，p.Bl；New York Times，20 October 1990，p.4.

15.Quoted in Saturday Star（Johannesburg），19 January 1991，p.3；Economist，26 January 1991，pp.31-33.

16.Sohail H.Hasmi，review of Mohammed Haikal，“Illusions of Triumph，”Harvard Middle Eastern and Islamic Review，1（February 1994），107；Mernissi，Islam and Democracy，

p.102.

17.Shibley Telhami，“Arab Public Opinion and the Gulf War，”Political Science Quarterly，108（Fall 1993），451.

18.International Herald Tribune，28 June 1993，p.10.

19.Roy Licklider，“The Consequences of Negotiated Settlements in Civil Wars，1945-93，”American Political Science Review，89（September 1995），685，who defines communal wars as“identity wars，”and Samuel P.Huntington，“Civil Violence and the Process of Development，”in Civil Violence and the International System（London：International Institute for Strategic Studies，Adelphi Paper No.83，December 1971），12-14，who cites as the five major characteristics of communal wars a high degree of PO larization，ideological ambivalence，particularism，large amounts of violence，and protracted duration.

20.These estimates come from newspaper accounts and Ted Robert Gurr and Barbara Harff，Ethnic Conflict in World Politics（Boulder：Westview Press，1994），pp.160-165.

21.Richard H.Shultz，Jr.and William J.Olson，Ethnic and Religious Conflict：Emerging Threat to U.S.Security（Washington，D.C.：National Strategy Information Center），pp.17ff.；H.D.S.Greenway，Boston Globe，3 December 1992，p.19.

22.Roy Licklider，“Settlements in Civil Wars，”p.685；Gurr and Harff，Ethnic Conflict，p.11；Trent N.Thomas，“Global Assessment of Current and Future Trends in Ethnic and Religious Conflict，”in Robert L.Pfaltzgraff，Jr.and Richard H.Shutz，Jr.，

eds.，Ethnic Conflict and Regional Instability：Implications for U.S.Policy and Army Roles and Missions（Carlisle Barracks，PA：Strategic Studies Institute，U.S.Army War College，1994），p.36.

23.See Shultz and Olson，Ethnic and Religious Conflict，pp.3-9；Sugata Bose，“Factors Causing the Proliferation of Ethnic and Religious Conflict，”in Pfaltzgraff and Shultz，Ethnic Conflict and Regional Instability，pp.43-49 ；Michael E.Brown，“Causes and Implications of Ethnic Conflict，”in Michael E.Brown，ed.，Ethnic Conflict and International Security（Princeton，NJ：Princeton University Press，1993），pp.3-26.For a counterargument that ethnic conflict has not increased since the end of the Cold War，see Thomas，“Global Assessment of Current and Future Trends in Ethnic and Religious Conflict，”pp.33-41.

24.Ruth Lager Sivard，World Military and Social Expenditures 1993（Washington，D.C.：World Priorities，Inc.，1993），pp.20-22.

25.James L.Payne，Why Nations Arm（Oxford：B.Blackwell，1989），p.124.

26.Christopher B.Stone，“Westphalia and Hudaybiyya：A Survey of Islamic Perspectives on the Use of Force as Conflict Management Technique”（unpublished paper，Harvard University），pp.27-31，and Jonathan Wilkenfeld，Michael Brecher，and Sheila Moser，eds.，Crises in the Twentieth Century（Oxford：Pergamon Press，1988-89），II，15，161.

27.Gary Fuller，“The Demographic Backdrop to Ethnic Conflict：A Geographic Overview，”in Central Intelligence

Agency，The Challenge of Ethnic Conflict to National and International Order in the 1990's：Geographic Perspectives（Washington，D.C.：Central Intelligence Agency，RTT 95-10039，October 1995），pp.151-154.

28.New York Times，16 October 1994，p.3；Economist，5 August 1995，p.32.

29.United Nations Department for Economic and Social Information and Policy Analysis，Population Division，World Population Prospects：The 1994 Revision（New York：United Nations，1995），pp.29，51 ；Denis Dragounski，“Threshold of Violence，”Freedom Review，26（March-April 1995），11.

30.Susan Woodward，Balkan Tragedy：Chaos and Dissolution after the Cold War（Washington，D.C.：Brookings Institution，1995），pp.32-35；Branka Magas，The Destruction of Yugoslavia：Tracking the Breakup 1980-92（London：Verso，1993），pp.6，19.

31.Paul Mojzes，Yugoslavian Inferno:Ethnoreligious Warfare in the Balkans（New York：Continuum，1994），pp.95-96；Magas，Destruction of Yugoslavia，pp.，49-73；Aryeh Neier，“Kosovo Survives，”New York Review of Books，3 February 1994，p.26.

32.Aleksa Djilas，“A Profile of Slobodan Milosevic，”Foreign Affairs，72（Summer 1993），83.

33.Woodward，Balkan Tragedy，pp.33-35，figures derived from Yugoslav censuses and other sources；William T.Johnsen，Deciphering the Balkan Enigma：using History to Inform

Policy（Carlisle Barracks：Strategic Studies Institute，1993），p.25，citing Washington Post，6 December 1992，p.C2；New York Times，4 November 1995，p.6.

34.Bogdan Denis Denitch，Ethnic Nationalism："The Tragic Death of Yugoslavia（Minneapolis：University of Minnesota Press，1994），pp.108-109.

35.Payne，Why Nations Arm，pp.125，127.

36.Middle East International，20 January，1995，p.2.

第十一章

1.Roy Licklider，"The Consequences of Negotiated Settlements in Civil Wars，1945-93，"American Political Science Review，89（September 1995），685.

2.See Barry R.Posen，"The Security Dilemma and Ethnic Conflict，"in Michael E.Brown，ed.，Ethnic Conflict and International Security（Princeton：Princeton University Press，1993），pp.103-124.

3.Roland Dannreuther，Creating New States in Central Asia（International Institute for Strategic Studies/Brassey's，Adelphi Paper No.288，March 1994），pp.30-31；Dodjoni Atovullo，quoted in Urzula Doroszewska，"The Forgotten War：What Really Happened in Tajikistan，"Uncaptive Minds，6（Fall 1993），33.

4.Economist，26 August 1995，p.43；20 January 1996，p.21.

5.Boston Globe，8 November 1993，p.2；Brian

Murray，“Peace in the Caucasus：Multi-Ethnic Stability in Dagestan，”Central Asian Survey，13（No.4，1994），514-515；New York Times，11 November 1991，p.A7；17 December 1994，p.7；Boston Globe，7 September 1994，p.16；17 December 1994，pp.1ff.

6.Raju G.C.Thomas，“Secessionist Movements in South Asia，”Survival，36（Summer 1994），99-101，109；Stefan Wagstyl，“Kashmiri Conflict Destroys a Paradise，.”Financial Times，23-24 October 1993，p.3.

7.Alija Izetbegovic，The Islamic Declaration（1991），pp.23，33.

8.New York Times，4 February 1995，p.4；15 June 1995，p.A12；16 June 1995，p.A12.

9.Economist，20 January 1996，p.21；New York Times，4 February 1995，p.4.

10.Stoijan Obradovic，“Tuzla：The Last Oasis，”Uncaptive Minds，7（Fall-Winter 1994），12-13.

11.Fiona Hill，Russia's Tinderbox：Conflict in the North Caucasus and Its Implications for the Future of the Russian Federation（Harvard University，John F.Kennedy School of Government，Strengthening Democratic Institutions Project，September 1995），p.104.

12.New York Times，6 December 1994，p.A3.

13.See Mojzes，Yugoslavian Inferno，chap.7，“The Religious Component in Wars”；Denitch，Ethnic Nationalism：The Tragic

Death of Yugoslavia，pp.29-30，72-73，131-133 ；New York Times，17 September 1992，p.A14 ；Misha Glenny-Carnage in Bosnia，for Starters，-New York Times，29 July 1993，P.A23.

14.New York Times，13 May 1995，p.A3；7 November 1993，p.E4；13 March 1994，P.E3；Boris Yeltsin，quoted in Barnett R.Rubin，“The Fragmentation of Tajikistan，”Survival，35（Winter 1993-94），86.

15.New York Times，7 March 1994，p.1；26 October 1995，p.A25；24 September 1995，p.E3；Stanley Jeyaraija Tambiah，Sri Lanka：Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy（Chicago:University of Chicago Press，1986），p.19.

16.Khalid Duran，quoted in Richard H.Schultz，Jr.and William J.Olson，Ethnic and Religious Conflict：Emerging Threat to U.S.Security（Washington，D.C.：National Strategy Information Center），p.25.

17.Khaching Tololyan，“The Impact of Diasporas in U.S.Foreign Policy，”in Robert L.Pfaltzgraff，Jr.and Richard H.Shultz，Jr.，eds.，Ethnic Conflict and Regional Instability：Implications for U.S.Policy and Army Roles and Missions（Carlisle Barracks，PA：Strategic Studies Institute，U.S.Army War College，1994），p.156.

18.New York Times，25 June 1994，p.A6；7 August 1994，p.A9；Economist，31 October 1992，p.38；19 August 1995，p.32；Boston Globe，16 May 1994，p.12；3 April 1995，p.12.

19.Economist，27 February 1988，p.25；8 April 1995，p.34；David C.Rapoport-The Role of External Forces in Supporting

Ethno-Religious Conflict，-in Pfaltzgraff and Shultz，Ethnic Conflict and Regional Instability，p.64.

20.Rapoport，“External Forces，”p.66；New York Times，19 July 1992，p.E 3；Carolyn Fluehr-Lobban，“Protracted Civil War in the Sudan：Its Future as a Multi-Religious，Multi-Ethnic State，”Fletcher Forum of World Affairs，16（Summer 1992），73.

21.Steven R.Weisman，“Sri Lanka：A Nation Disintegrates，”New York Times Magazine，13 December 1987，p.85.

22.New York Times，29 April 1984，p.6 ；19 June 1995，p A3；24 September 1995，P.9；Economist，11 June 1988，p.38；26 August 1995，21P.29；20 May 1995，p.35；4 November 1995，p.39.

23.Barnett Rubin，“Fragmentation of Tajikistan，”pp.84，88 ；New York Times，29 July 1993，p.11；Boston Globe，4 August 1993，p.4.On the development of the war in Tajikistan，I have relied largely on Barnett R.Rubin，“The Fragmentation of Tajikistan，”Survival，35（Winter 1993-94），71-91；Roland Dannreuther，Creating New States in Central Asia（International Institute for Strategic Studies，Adelphi Paper No.288，March 1994）；Hafizulla Emadi，“State，Ideology，and Islamic Resurgence in Tajikistan，”Central Asian Survey，13（No.4，1994），565-574 ；and newspaper accounts.

24.Urszula Doroszewska，“Caucasus Wars，”Uncaptive Minds，7（Winter-Spring 1994），86.

25.Economist，28 November 1992，p.58；Hill，Russia's Tinderbox，p.50.

26.Moscow Times，20 January 1995，p.4；Hill，Russia's Tinderbox，p.90.

27.Economist，14 January 1995，pp.43ff.；New York Times，21 December 1994，p.A18；23 December 1994，pp.A1，AI0；3 January 1995，p.1；1 April 1995，p.3；11 December 1995，p.A6；Vicken Cheterian，“Chechnya and the Transcaucasian Republics，”Swiss Review of World Affairs，February 1995，pp.10-11 ；Boston Globe，5 January 1995，pp.1ff.；12 August 1995，p.2.

28.Vera Tolz，“Moscow and Russia's Ethnic Republics in the Wake of Chechnya，”Center for Strategic and International Studies，Post-Soviet Prospects，3（October 1995），2；New York Times，20 December 1994，p.A14.

29.Hill，Russia's Tinderbox，p.4；Dmitry Temin，“Decision Time for Russia，”Moscow Times，3 February 1995，p.8.

30.New York Times，7 March 1992，p.3；24 May 1992，p.7；Boston Globe，5 February 1993，p.1；Bahri Yilmaz，“Turkey's New Role in International Politics，”Aussenpolitik，45（January 1994），95；Boston Globe，7 April 1993，p.2.

31.Boston Globe，4 September 1993，p.2；5 September 1993，p.2；26 September 1993，p.7 ；New York Times，4 September 1993，p.5；5 September 1993，p.19；10 September 1993，p.A3.

32.New York Times，12 February 1993，p.A3；8 March 1992，p.20；5 April 1993，p.A7；15 April 1993，p.A9；Thomas Goltz，“Letter from Eurasia：Russia's Hidden Hand，”Foreign Policy，92（Fall 1993），98-104 ；Hill and jewett，Back in the USSR，p.15.

33.Fiona Hill and Pamela Jewett，Back in the USSR：Russia's Intervention in the Internal Affairs of the Former Soviet Republics and the Implications for the United States Policy Toward Russia（Harvard University，John F.Kennedv School of Government，Strengthening Democratic Institutions Project，January 1994），P.10.

34.New York Times，22 May 1992，p.A29；4 August 1993，p.A3；10 July 1994，p.E4；Boston Globe，25 December 1993，p.18；23 April 1995，pp.1，23.

35.Flora Lewis，“Between TV and the Balkan War，”Germany New Perspectives Quarterly，11（Summer 1994），47.Hanns W.Maull，“in the Yugoslav Crisis，”Survival，37（Winter 1995-96），112；Wolfgang Krieger，“Toward a Gaullist Germany？Some Lessons from the Yugoslav Crisis，”World Policy Journal，11（Spring 1994），31-32.

36.Misha Glenny，“Yugoslavia：The Great Fall，”New York Review of Books，23 March 1993，p.61；Pierre Behar，“Central Europe：The New Lines of Fracture，”Geopolitique，39（Autumn 1994），44.

37.Pierre Behar，“Central Europe and the Balkans Today：Strengths and Weaknesses，”Geopolitique，35（Autumn 1991），

p.33；New York Times，23 September 1993，p.A9；Washington Post，13 February 1993，p.16；Janusz Bugajski，“The Joy of War，”Post-Soviet Prospects，（Center for Strategic and International Studies），18 March 1993，p.4.

38.Dov Ronen，The Origins of Ethnic Conflict：Lessons from Yugoslavia（Australian National University，Research School of Pacific Studies，Working Paper No.155，November 1994），pp.23-24；Bugajski，“Joy of War，”p.3.

39.New York Times，1 August 1995，p.A6；28 October 1995，pp.1，5；5 August 1995，p.4；Economist，11 November 1995，pp.48-49.

40.Boston Globe，4 January 1993，p.5；9 February 1993，p.6；8 September 1995，p.7；30 November 1995，p.13；New York Times，18 September 1995，p.A6；22 June 1993，p.A23；Janusz Bugajski，“Joy of War，”p.4.

41.Boston Globe，1 March 1993，p.4；21 February 1993，p.11；5 December 1993，p.30；Times（London），2 March 1993，p.14；Washington Post，6 November 1995，p.A15.

42.New York Times，2 April 1995，p.10；30 April 1995，p.4；30 July 1995，p.8；19 November 1995，p.E3.

43.New York Times，9 February 1994，p.A12；10 February 1994，p.A1；7 June 1995，p.A1 ；Boston Globe，9 December 1993，p.25 ；Europa Times，May 1994，p.6；Andreas Papandreou，“Europe Turns Left，”New Perspectives Quarterly，11（Winter 1994），53.

44.New York Times，10 September 1995，p.12；13 September 1995，p.All；18 September 1995，p.A6；Boston Globe，8 September 1995，p.2；12 September 1995，p.1；10 September 1995，p.28.

45.Boston Globe，16 December 1995，p.8；New York Times，9 July 1994，p.2.

46.Margaret Blunden，“Insecurity on Europe's Southern Flank，”Survival，36（Summer 1994），145；New York Times，16 December 1993，p.A7.

47.Fouad Ajami，“Under Western Eyes：The Fate of Bosnia”（Report prepared for the International Commission on the Balkans of the Carnegie Endowment for International Peace and The Aspen Institute，April 1996），pp.5ff.；Boston Globe，14 August 1993，p.2；Wall Street Journal，17 August 1992，p.A4.

48.Yilmaz，“Turkey's New Role，”pp.94，97.

49.Janusz Bugajski，“Joy of War，”p.4；New York Times，14 November 1992，p.5；5 December 1992，p.1；15 November 1993，p.1；18 February 1995，p.3；1 December 1995，p.A14；3 December 1995，p.1；16 December 1995，p.6；24 January 1996，pp.AI，A6；Susan Woodward，Balkan Tragedy：Chaos and Dissolution After the Cold War（Washington，D.C.：Brookings Institution，1995），pp.356-357；Boston Globe，10 November 1992，p.7 ；13 July 1993，p.10 ；24 June 1995，p.9 ；22 September 1995，pp.1，15；Bill Gertz，Washington Times，2 June 1994，p.A1.

50.Jane's Sentinel，cited in Economist，6 August 1994，

p.41；Economist，12 February 1994，p.21；New York Times，10 September 1992，p.A6；5 December 1992，p.6；26，January 1993，p.A9；14 October 1993，p.A14；14 May 1994，p 6；15 April 1995，p.3；15 June 1995，p.A12；3 February 1996，p.6；Boston Globe，14 April 1995，p.2；Washington Post，2 February 1996，p.1.

51.New York Times，23 January 1994，p.1；Boston Globe，1 February 1994，p.8.

52.On American acquiescence in Muslim arms shipments，see New York Times，15 April 1995，p.3；3 February 1996，p.6；Washington Post，2 February 1996，p.1；Boston Globe，14 April 1995，p.2.

53.Rebecca West，Black Lamb and Grey Falcon：The Record of a Journey through Yugoslavia in 1937（London：Macmillan，1941），p.22 quoted in Charles G.Boyd，“Making Peace with the Guilty：the Truth About Bosnia，”Foreign Affairs，74（Sept./Oct.1995），22.

54.Quoted in Timothy Garton Ash，“Bosnia in Our Future，”New York Review of Books，21 December 1995，p.27；New York Times，5 December 1992，p.1.

55.New York Times，3 September 1995，p.6E；Boston Globe，11 May 1995，p.4.

56.See U.S.Institute of Peace，Sudan：Ending the War，Moving Talks Forward（Washington，D.C.：U.S.Institute of Peace Special Report，1994）；New York Times，26 February 1994，p.3.

57.John J.Maresca，War in the Caucasus（Washington:United States Institute of Peace，Special Report，no date），p.4.

58.Robert D.Putnam，“Diplomacy and Domestic Politics：The Logic of Two Level Games，”International Organization，42（Summer 1988），427-460；Samuel P.Huntington，The Third Wave：Democratization in the Late Twentieth Century（Norman，OK：University of Oklahoma Press，1991），pp.121-163.

59.New York Times，27 January 1993，p.A6；16 February 1994，p.47.On the Russian February 1994 initiative，see generally Leonard J.Cohen，“Russia and the Balkans:Pan Slavism，Partnership and Power，”International Journal，49（August 1994），836-845.

60.Economist，26 February 1994，p.50.

61.New York Times，20 April 1994，p.A1 2；Boston Globe，19 April 1994，p.8.

62.New York Times，15 August 1995，p.13.

63.Hill and Jewitt，Back in the USSR，p.12；Paul Henze，Georgia and Armenia-Toward Independence（Santa Monica，CA：RAND P-7924，1995），p.9；Boston Globe，22 November 1993，p.34.

第十二章

1.Arnold J.Toynbee，A Study of History（London:Oxford University Press，12 vols.，1934-1961），VII，7-17；Civilization on Trial：Essays（New York：Oxford University Press，1948），17-18；Study of History，IX，421-422.

2.Matthew Melko，The Nature of Civilizations（Boston：Porter Sargent，1969），p.155.

3.Carroll Quigley，The Evolution of Civilizations：An Introduction to Historical Analysis（New York：Macmillan，1961），pp.146ff.

4.Quigley，Evolution of Civilizations，pp.138-139，158-160.

5.Mattei Dogan，“The Decline of Religious Beliefs in Western Europe，”International Social Science Journal，47（Sept.1995），405-419.

6.Robert Wuthnow，“Indices of Religious Resurgence in the United States，”in Richard T.Antoun and Mary Elaine Hegland，eds.，Religious Resurgence；Contemporary Cases in Islam，Christianity，and Judaism（Syracuse：Syracuse University Press，1987），pp.15-34.Economist，8（July 1995），19-21.

7.Arthur M.Schlesinger，Jr.，The Disuniting of America:Reflections on a Multicultural Society（New York：W.W.Norton，1992），pp.66-67，123.

8.Quoted in Schlesinger，Disuniting of America，p.118.

9.Gunnar Myrdal，An American Dilemma（New York：Harper & Bros.，1944），1，3.Richard Hofstadter quoted in Hans Kohn，American Nationalism:An Interpretive Essay（New York：Macmillan，1957），p.13.

10.Takeshi Umehara，“Ancient Japan Shows Post-Modernism the Way”New Perspectives Quarterly，9（Spring 1992），10.

11.James Kurth，“The Real Clash，”National Interest，37（Fall 1994），3-15.

12.Malcolm Rifkind，Speech，Pilgrim Society，London，15 November 1994（New York：British Information Services，16 November 1994），p.2.

13.International Herald Tribune，23 May 1995，p.13.

14.Richard Holbrooke，“America：A European Power，”Foreign Affairs，74（March/April 1995），49.

15.Michael Howard，America and the World（St.louis：Washington University，the Annual Lewin Lecture，5 April 1984），p.6.

16.Schlesinger，Disuniting of America，p.127.

17.For a 1990s statement of this interest，see“Defense Planning Guidance for the Fiscal Years 1994-1999，”draft，18 February 1992；New York Times，8 March 1992，p.14.

18.Z.A.Bhutto，If I Am Assassinated（New Delhi:Vikas Publishing House，1979），pp.137-138，quoted in Louis Delvoie，“The Islamization of Pakistan's Foreign Policy，”International Journal，51（Winter 1995-96），133.

19.Michael Walzer，Thick and Thin：Moral Argument at Home and Abroad（Notre Dame：University of Notre Dame Press，1994），pp.1-11.

20.James Q.Wilson，The Moral Sense（New York：Free Press，1993），p.225.

21.Government of Singapore，Shared Values（Singapore：Cmd.No.1 of 1991，2 January 1991），pp.2-10.

22.Lester Pearson，Democracy in World Politics（Princeton：Princeton University Press，1955），pp.83-84.

《文明的冲突与世界秩序的重建》导读

潘忠岐

《文明的冲突与世界秩序的重建》一书包括五部分。第一部分，标题为“一个多文明的世界”。亨廷顿认为，冷战后，全球政治成为多极和多文明的。冷战后的世界是由七个或八个主要文明构成的。它们是：西方文明、中华文明、印度文明、日本文明、伊斯兰文明、东正教文明、拉丁美洲文明和可能的非洲文明。国际关系的主要行为者不再是一般的民族国家，而是文明的核心国家。亨廷顿指出，文明是人的最高文化归属，是人必不可少的文化认同的最大层面，是人区别于其他物种的根本。现代化不同于西方化，它既不会形成任何意义上的普世文明，也不会导致非西方社会西方化。

第二部分，标题为“变动中的各文明力量对比”。亨廷顿指出，文明之间的权力均势正在变更。西方文明正在衰落，它在世界政治、经济、军事力量中所占的比重相比其他文明正日益缩小；相反，亚洲文明却在发展壮大它们的经济、军事和政治力量；伊斯兰文明的人口正在激增，打破了穆斯林国家与其邻国的平衡关系。一般来说，非西方文明都在重新肯定他们自身的文化价值。在21世纪初期，人类将经历非西方权力与文化的复兴，经历非西方文明内部相互之间以及与西方文明之间的冲突。

第三部分，标题为“正在形成的文明秩序”。亨廷顿认为，受现代化的驱使，全球的政治正沿着文明界线进行重组。具有相似文化的人民和国家正在聚合。具有不同文化的人民和国家正在分离。由意识形态和超级大国关系界定的联盟正让位于由文化和文明界定的联盟。文化社会正在取代冷战集团。文明之间的断层线正在变成全球政治冲突的中心地带。因此，一个以文明为基础的世界秩序正在出现。

第四部分，标题为“文明的冲突”。这是全书的核心。亨廷顿首先指出，文明是人类的终极部落，文明的冲突就是全球规模的部落冲突。文明间冲突一般有两种形式，在地区或微观层次上，不同文明的邻国或一国内不同文明的集团之间的断层线冲突；在全球或宏观层次上，不同文明的主要国家之间的核心冲突。其次，亨廷顿认为断层线战争具有相对持久、时断时续、暴力水平高、意识形态混乱、难以通过协商解决等特点。不仅如此，断层线战争通常发生在信仰不同宗教、不同神的人民之间。再次，亨廷顿从历史学、人口学和政治学角度分析了断层线战争爆发的原因：历史上的冲突遗产，恐惧不安和彼此仇恨的历史记忆；人口比例的巨大变化，一方对另一方造成的政治、经济和社会压力；政治上新兴政治实体对民主化进程的强烈要求。最后，亨廷顿指出，由于断层线战争是间断性的，断层线冲突是无休止的，因此永久性地结束断层线战争是不可能的，而只能暂时性地休止断层线冲突。这通常需要主要参与者的疲惫衰竭和非主要参与者的积极介入。休止断层线战争，阻止它们升级为全球战争，主要依靠世界主要文明核心国的利益和行动。断层线战争自下而上，断层线和平却只能自上而下。

第五部分，标题为“文明的未来”。亨廷顿认为，西方的生存有赖于美国人重新肯定他们的西方认同，以及西方人把他们的文明看作是独特的而非普世的，并团结一致对付来自非西方社会的挑战。全球文明间战争的避免则有赖于世界领袖接受并合作维持全球政治的多元文明性质。由世界主要文明核心国卷入的全球战争虽然爆发的可能性极

小，但并不是不可能的。这种危险的根源在于：文明及其核心国之间均势的变换。在未来时代，主要文明间战争的防止需要各国遵守三个规则：（1）避免原则，即核心国避免干涉其他文明的冲突，这是多文明和多极世界的和平的首要前提条件；（2）共同调解原则，即核心国相互协商遏制和休止彼此文明间的断层线战争；（3）求同原则，即所有文明的人民都应探寻并努力扩展与其他文明在价值观、惯例和习俗方面的共性。人类必须学会如何在复杂的多极的多文明的世界内共存。在书的结尾，亨廷顿指出：“文明的冲突是对世界和平的最大威胁，而建立在多文明基础之上的国际秩序是防止世界战争的最可靠保障。”

正如《外交》杂志的编辑们所指出的，亨廷顿的“文明的冲突”是继20世纪40年代坎南提出“遏制”思想之后另一最富争议的国际关系理论。它几乎刺激了所有文明的神经。自然，对文明冲突理论的评价褒贬不一，见仁见智。《文明的冲突与世界秩序的重建》一书的出版商认为，过去几年的事件证实了亨廷顿的判断，世界政治的热点恰恰发生在文明之间的断层线上：波斯尼亚、车臣、外高加索、中亚、克什米尔、中东、斯里兰卡、苏丹以及其他许多地区的战斗就是明证。《文明的冲突与世界秩序的重建》是对今天和下个世纪全球政治发展动力的深刻而有力的分析，它的确是近十年来最富有争议的著作之一。前美国国务卿基辛格指出：“亨廷顿是西方最优秀的政治学家之一，他为理解下个世纪全球政治的现实提供了一个极具挑战性的分析框架。《文明的冲突与世界秩序的重建》是冷战结束以来出版的最重要的一本著作。”布热津斯基认为，《文明的冲突与世界秩序的重建》“是一本理性的杰作，思想开阔、想象丰富、发人深省，它将使我们对国际事务的理解发生革命性的变革。”

当然，对文明冲突理论提出质疑甚至批判的也不乏其人，哈佛大学的另一位资深教授奈（J. Nye）指出：“亨廷顿认为，冷战后一个主要的冲突根源是宗派主义以及与之相匹配的认同感。此话不假，但他

只抓住了认同感冲撞的一个方面、一个角度。大文化内部的认同冲突要远远多于大文化之间的认同冲突。而且亨廷顿把整个非洲称为一种文明，但事实上今日世界上大多数的冲突都发生在非洲内部。”前美国驻联合国大使柯克帕特里克说：“存在于文明内部的狂热派与立宪主义之间、极权野心与法治之间的冲突以一种比存在于文明之间的冲突更触目、更完全的形式出现。”福勒认为：“因权力、财富、影响分配不公以及大国不尊重小国引起的世界性冲突大大超过基督教、儒教与伊斯兰教之间的文明冲突。文化是表达冲突的载体，而非原因。”麦哲在透彻分析了亨廷顿的观点之后得出结论：“冲突的真正原因是社会经济，而不是文明。虽然文明差异确实助长、促成了许多讨厌的冲突，但它们与一些冲突并无必然的关联，而只是作为诸多因素中的一个起作用，或许在有些情况下，文明的差异甚至有助于避免战争。”卢本斯特恩和克罗克专门撰文《挑战亨廷顿》对亨廷顿提出挑战，认为亨廷顿犯了两个主要错误：“第一，他没有认识到种族和民族将会像抵制殖民帝国对它们的侵吞一样，抵制多民族文明集团对它们的兼并；第二，为了强调文化因素在国际政治中的重要性，他承袭自由主义和马克思主义的简化论，把文化差异看作是国际冲突最根本的促动力，而不是诸多因素中的一种。”大多数中国学者对亨廷顿的文明冲突理论也持一种批判的态度。这与亨廷顿把儒家和世界其他文明，特别是西方文明对立起来，认为儒家文明是对世界秩序的潜在威胁，并预言中国的崛起将导致全球文明冲突不无关联。

（摘编自《现代外国哲学社会科学文摘》）

数量优势下的恐惧

——评亨廷顿第三篇关于文明冲突论的文章

李慎之

1993年夏季号的美国《外交》季刊发表了美国著名政治学者塞缪尔·亨廷顿的文章《文明的冲突？》。其主要意思是说在华约垮台、苏联瓦解、两大阵营的对抗（也就是冷战）消失以后，国际舞台上的冲突将不再以意识形态为界限展开，而主要以不同文明之间的斗争的形式展开。按照他的分类，现在世界上还有七八种文明，即：（一）西方即基督教文明、（二）儒教主要是中国文明、（三）日本文明、（四）伊斯兰文明、（五）印度教文明、（六）斯拉夫即东正教文明、（七）拉丁美洲文明，加上可能还有的（八）非洲文明。亨廷顿还强调他本人所属的西方文明要受到所有其他文明的挑战，他特别担心的是儒教文明（实际上是指中国）与伊斯兰文明（主要指阿拉伯人和波斯人）可能联合起来对西方文明构成最严重的挑战。亨廷顿把“文明”定义为“文化的实体”，在行文中常把文明与文化混用。这倒无悖于通行的概念，1926年张申府先生在《文明与文化》一文中即详论两者实无区别，本文亦取此意，需要首先交代明白。

这篇文章发表以后，立即在国际舆论界与学术界引起相当强烈的反响，尤其以第三世界和中国为甚。秋季号的《外交》季刊就发表了七篇驳斥亨廷顿的文章。但是亨廷顿对此并不服气，又在当年《外交》的11/12月号（按：就从这一期起，《外交》从季刊改为双月

刊）撰文反驳。题为《如果不是文明，那又是什么？》，副标题是《冷战后世界的范式》，借当代科学哲学家卡尔·波普的理论，说明他提出的“文明”已代替民族国家、意识形态等而成为今后观察、讨论、判断一切国际纷争的“范式”，衮衮诸公的各种评论统统无异于废话。在此以后，世界各国的评论不断。就我的视野所及似乎尤以中国为多，猜想这大概是与他明确以中国文明为西方文明的第一号敌手有关，因此难免不引起中国学者义愤填膺。美国研究所所长王缉思同志还特地在1995年编了一本《文明与国际政治》，把中国学者的各种评论收集起来。除了一篇介绍亨氏理论要旨与他自己写的对中国学者论点的总评介外，收文26篇，据说还远未收全，真是洋洋大观，使我大开眼界。

不过，亨氏意兴未尽，大概真想给冷战后的国际关系创立一个欧几里得式或者爱因斯坦式的范式，又在1996年底出版了一本书，题为《文明的冲突与世界秩序的重建》。全书还来不及看到，可是他又在同年末一期《外交》双月刊发表了一篇18页的长文《西方文明只此一家，并非普遍适用》作为他那本书的摘要。中国的《参考消息》曾予详细译介，读者应当超过百万。只是迄今为止，中国学术界还没有多少反应，《文汇报》最近倒连续发表了两篇文章，但多囿于三年前的那些老观点，看起来有点不对题。现在只好由我来凑趣试加评论，以期作为引玉之砖。

这篇文章的题目，明言西方文明并无普世性。而且全文反复申明的主旨就是：现代化并不等于西化。已经有越来越多的非西方国家实现了现代化，而实现之后又都反对西方价值而复兴本土文化，实行自我伸张（self-assertion），甚至引用信奉伊斯兰教的马来西亚的总理马哈蒂尔的话说：“欧洲价值只是欧洲价值，亚洲价值才是普世价值。”既然如此，发展中国家的爱国主义者或者民族主义者大可表扬亨廷顿进步了。他确实认识到西方中心主义已经没落，今后的世界将是越来越多元化或者曰多极化的世界。这个事实或者趋势，已经为西

方世界中心的美国，而且为自美国独立运动以来就是美国WASP（指白种盎格鲁撒克逊人新教徒，几百年来一直是决定美国的价值标准与文化走向的美国社会的主体）的名门望族的当代名教授所肯定、所承认，当然是值得称道，值得欢迎的。

这样说，绝没有美化亨廷顿之嫌，细读全文，他除了在解释何为西方文化时不免有点自我表扬之外，对其他文明、宗教、种族……并无恶毒攻击或贬低之词。相反，他还看到了西方“四分五裂，将成为非西方国家利用其内部分歧的尝试的牺牲品”的可能。他还认为西方已经在衰落。要“延缓西方的衰落”“保持西方的团结”，其方案就是守住北大西洋公约，以之为“西方文明的保障机构”，而且要明确“它的主要目的就是保卫和维护这个文明”，完全是一副退守和无可奈何的姿态。

但是，从亨廷顿的三篇文章仔细寻绎，可以发现他并不是没有“难言之隐”，不过是在三年过程中通过三篇文章慢慢地、点点滴滴地透露出来的，而且最后也并没有明白说透。

这些没有明白说透的话，简单说起来，其实就是，西方把现代化教给了世界，然而其人数却在世界总人口中的比例越来越萎缩，不但已远远被非西方的人口所超过，而且除非发生常情无法预料的激变，还有最后被淹没的危险。这样的一个前景不能不使西方文明最敏感的卫士，如亨廷顿这样的人从内心深处感到忧虑甚至恐惧。

中国的读者一般不大意识到美国近30年逐渐兴起的多元文化主义以至非洲中心主义对美国社会影响之大，然而真正大的影响还在后头。三年半以前亨廷顿的第一篇文章刚发表的时候，我正在华盛顿，我的第一个感觉就是他的文明冲突论的起源还不在于他对国际问题的观察而在于他对国内问题的感受，正如世界上一切大理论都起源于其创立者实际生活中的某一点深切感受一样。正在那个时候，美国《时代》周刊发表了《美国还是一个熔炉吗？》的“封面特写”，列举事实

说明，由WASP主宰美国的时代正在过去，相反，不但它在美国已经成为少数而且以它为中心的全体欧裔移民，也就是接受美国价值的全体白人也即将成为少数。而几百年来一向受压迫、受歧视的黑人则已成为越来越活跃的少数民族，而且在一些最激进的左派自由主义白人所制造的理论支持下提出非洲中心论，认为人类文明，包括欧洲文明都源出于非洲黑人，古埃及人、古希腊人都是黑人。他们反对美国以WASP的价值标准同化外来移民的原则，主张大学不再开设单一的教授西方文明精义的课程而要平等对待一切少数民族的母文化。这在某些名牌大学，已经实际施行。除了黑人在人口中的比例上升比白人快之外，上升得最快的是拉美裔人，美国人称之为Hispanics，如果再加上亚裔人，那再过50年就可以超过全部欧裔白种人。除了黑人当年是以奴隶的身份来到美国因而已失去自己固有的语言外，其他族系，尤其是西班牙语系的拉美裔人（大多是本地印第安人与西班牙人和黑人的混血种）还强烈要求不能以英语为唯一的法定语言。在许多地方，西班牙语已取得与英语并用的合法地位，不但大街上的招牌与告示已双语并用，而且在有些社区说英语甚至没有人理你。总而言之，美国这口坩埚虽然在过去200多年里（美国历史实际应从立国前的殖民主义时代算起）曾经熔化了从欧洲去的各个民族，但是现在却明显地表现出投料太多，老汁太少，火力不足，锅也太小，再也熔化不了越来越多的各种成分了。甚至于被钉着镣铐从非洲运到美洲的黑人，本来在语言与宗教这两方面已不得不接受主人给予他们的东西而且信奉基督教已达200年之久，自从40年前的民权运动以来也竟然有越来越多的人改宗皈依了美国从来没有的伊斯兰教，而且一再声言要成立“伊斯兰国”，甚至要求把带有黑人发音特色与非规范的语法特色的黑人英语制定为美国法定语言之一。诸如此类种种事实都不但使以正宗西方文化自傲的白种美国人极厌恶，而且不寒而栗。随着人口数量的下降，他们知道他们还能够雄踞权力与财富的巅峰的时间已经指日可数了。

可以猜想，在迄今为止还是白人占多数的美国，这是一种有相当

广泛的群众基础的感情或者思想，但是外人却几乎看不出多少表露。其原因就在于亨廷顿所谓的“西方文明的悖论”，美国的自由主义已经发展到不容许人们有任何种族歧视、宗教歧视、语言歧视、性别歧视的公开表现，如果你是一个处于社会下层的“粗人”，你可以参加臭名昭著的“三K党”或者近年才出现的白人“民兵”，但是如果你是一个道貌岸然的西方价值与美国理想的卫士——一个有身份的自由主义者，你就只能把这种思想和感情压在心底。因为在几百年特别近几十年的自由主义与民权运动的传统下，美国已经出现了一个概念，名曰PC（political correctness），直译就是政治正确性。在美国要做一个政治上正确的人必须不能表露出任何歧视性的情绪。约定俗成，越来越严。比如对黑人吧。本来叫nigger（黑鬼）也无所谓，叫negro则是正规的用法，现在则这样的称呼完全可以挨耳光，起码要叫black，最文明正规的叫法是African Americans（非裔美国人）。你嫌啰唆麻烦吗？可这才是政治上完全正确。学过英文的人全知道，主席的对辞是chairman，可是现在就得叫chairperson，因为如果你称呼的主席是女性，你就犯了侮辱女性，在政治上不正确，或曰违犯PC的错误了。这方面的清规戒律极多，对英语和对美国的知识两者都极为有限如我个人，实在说不清楚，只知道一不留神就会犯规出错，招人鄙视（以为你不文明），甚至仇恨（以为你冒犯了他或她）。因此李光耀在向美国人宣扬“亚洲价值”的时候，说完了“美国人认为‘人生而平等’，其实不然”这句刺耳的话以后，还要自我解嘲地加上一句“这样，我在政治上就不正确了”。他可以这样大胆狂言，因为他是一个亚洲的政治家。要是他是像亨廷顿一样的一位哈佛大学的教授，等待他的命运就很可能先是群众的抗议，然后是学校的解聘与失业（因为这样的人别的大学也不敢要）。正因为如此，亨廷顿写《文明的冲突？》实在是努力压低了嗓门。而我们对他的心事的猜测也只有凭我们作为非美国人的特权了。

亨廷顿以文明为“范式”立说，而在诸文明因素中又特别强调宗教，实际上他是以文明—宗教—种族三位一体的。明眼人一望而知，

他最深刻、最核心的范式恰恰是他不愿意多谈的种族界限，原因就在于，在美国当前的政治—文化气氛下，这是一个最危险的题目。但是这又是他实在躲不过的话题，事实上在各方批评的压力下也不得不挤出一点儿来，比如直到他被迫答辩的第二篇文章中才透露出他真正的恐惧来。他说：“文明的范式也许也能适用于美国……美国已经变成了一个肤色意识强烈的社会……美国正在变成族群和种族（ethnically and racially）问题上越来越殊异的社会。据国情调查局估计，到2050年，美国人口中将有23%是拉美裔人，16%是黑人，10%是亚裔人。”换言之，2050年是欧裔白人从多数变为少数的临界点。亨廷顿担心“如果新移民不能融入迄今为止支配美国的欧裔文化……那么美国人口的非西方文化是否会意味着它的非美国化。”如果那样，“我们所知道的美国，将不再存在，而将随历史上其他思想体系不同的大国被扔进历史的垃圾堆了”。

中国的老话说“非我族类，其心必异”。亨廷顿不会不知道人类几百万年进化造成的血缘、形体、肤色等的种族差异远比几千年造成的文明差异更难弥平。他只是不敢冒被视为“种族主义者”的大不韪而公开说出来罢了。

不要以为只有亨廷顿一个人有这样的危机感，在美国，这一批越来越多地被称为“新悲观主义者”的共识。在文明冲突论发表的前一年，也许可称为当代美国最著名的史学权威小阿瑟·施莱辛格就出版了《美利坚的非合众化》（The Disuniting of America），表示了与亨廷顿同样的忧心。与亨廷顿几乎同时，前总统安全顾问布热津斯基也出版《大失控》一书，一再强调美国社会有“解体的危险”，其最主要的论据就是到2050年美国人口中的种族构成将发生根本性的逆转。大家知道，在美国的国徽和硬币上都印着美国的国训E PLURIBUS UNUM三个拉丁字，意思是“一出于多”或者“合众为一”，现在，潮流倒过来了。

正因为如此，1993年6月我在华盛顿刚看到《文明的冲突？》的

第一个印象是：亨廷顿把对美国前途的忧虑投射到全世界去了。三个月以后，我到了夏威夷的东西方中心，与一位年轻的日本学者谈天，问他对亨廷顿的文章印象如何，他的回答十分简单："desperate"（绝望），倒也干脆。

亨廷顿有没有理由把美国的问题投射到全世界呢？答案是肯定的。

首先，按照亨廷顿的标准，作为西方文化载体的欧洲北美人口历来不足世界1/5，何况近几十年来一方面它本身的生育率下降，而另一方面其他地区的人口生育率却不断上升，比例的反差越来越大。对亨廷顿来说也许更加重要的是：基督徒的人数日益减少，他认定十年之后，穆斯林的人数将超过基督徒。其次，西欧北美的非白人移民近年急剧上升，许多国家因此而出现了与美国相同的内部问题。亨廷顿指出欧洲国家已在收紧移民政策，并且建议美国也要这样做，但是能否收效尚未可知。像美国出现的白人"民兵"组织、欧洲出现的新右派、德国出现的新纳粹和澳大利亚最近出现的反亚洲人浪潮都在加强着亨廷顿的论据。

亨廷顿在最近这篇文章中说："西方已经没有经济的或者人口的活力足以把自己的意志强加于人了。""人口的活力"这几个字泄露了亨廷顿的真意。

另外，亨廷顿对国际形势提出的若干自己的观察，确实可以说是深刻的，而且已被事实所证实。例如：他认为现代化与经济发展既无必要也不可能造成文化的西化，而只会导致本土文化的复兴。他看到虽然美国的大众文化（包括电影、电视、流行歌曲……）看来似乎是以不可阻挡之势席卷世界，但都受到精英分子越来越强的抵抗。他看到第二代第三代受西方教育的非西方知识分子与第一代不同，后者更强调本土文化与本土价值。由于他所谓"西方价值的悖论"，正是全球化带来了民族主义，也正是现代化带来了各种宗教（或者更笼统地说

各种本土文化）的“原教旨主义”的复兴。他还看到，英语表面上似乎越来越国际化，但是英语的实际势力正在减弱。民主政治往往趋于使政府乡土化而不是世界化。还有，在西方认为有普遍价值的东西，如果推广到非西方就是帝国主义……

绝不能随随便便把亨廷顿叫作种族主义者，在他的文章中并不能容易地嗅出这种味道来。他无疑是西方中心主义的遗老，但是他已不敢公然嗟叹盛世难再，而只敢承认西方已经衰落。他说“西方价值之所以可贵正在于它的独特性，而不在于他的普遍性”。不难推断，从西方中心时代的巅峰跌落下来，他心里是不会好过的。他为西方设计的战略只是严守北大西洋公约以自保，但是在铺天盖地而来的“黄祸、绿祸与黑祸”面前，他并没有表现出强烈的信心（这是一位亚洲朋友的话，绿祸指伊斯兰、黑祸指黑非洲，因此还不能把这样“政治上不正确”的“反PC”的话安在亨氏头上）。对于黑祸，在世界范围内，他的恐惧要小一些。这可能是因为黑非洲迄今为止还没有表现出强大的经济活力，因此在他的文明分类中，只是把“非洲文明”列为“可能有的第八种文明”。他也有相当的“统一战线”意识，把日本文明单列而且与西方文明拉在一起就是一个突出的例子。此外他极力想把拉美文明也拉作西方文明的同盟军，而且对俄罗斯也偶露拉拢之意。考虑到俄罗斯人既是白种人又是基督徒，这一意向不难理解；但是几十年的敌对，以及天主教与东正教上千年的分裂又使他顾虑重重。

亨廷顿的理论内在的悖论是十分明显的，人类自古以来的各大宗教，各大思想体系，都不但把自己的价值观看成是普世性的，而且都预设人性有统一的价值标准，近代的启蒙思想家和革命思想家（如马克思主义）也并不例外。亨廷顿鼓吹的“西方文明”比之于历史上的英国文明、德国文明、法国文明、西班牙文明……各种各样的特殊文明来已经可以说是一种范围相当广大的“普遍文明”了，如果对照他自己说的“第一、第二次世界大战不过是西方的内战”的话，矛盾尤其明显。为什么50年前还在打得你死我活的国家今天就已经可以统一

在“西方文明”的旗帜下了呢？但是亨廷顿所说的“在可见的将来，不会有普世的文明”这话应当是可信的。人类的历史已经有几百万年，而文明的历史从苏美尔人算起还不过7000多年，即使是一个理想主义者，在经历了这么多的挫折以后也不敢相信再有几十年的时间就能实现世界大同。因此亨廷顿的下一句话，也就是第一篇《文明的冲突？》的结语——“有的只是一个包含不同文明的世界，而其中每一种文明都得学习与其他文明共处”听起来有一点伪善的味道。

总而言之，亨廷顿的观点值得重视，因为它们代表着一种深刻的恐惧。正如我们上面所分析的，这种恐惧绝不仅仅代表他一个人，而是代表着一大批人。大家知道，恐惧会产生仇恨，仇恨又能孕育战争，而亨廷顿所设计的自保方案竟还是已有半个世纪历史的人类史上最大的战争机器——拥有核弹的北大西洋公约组织，这不能不引起我们的警惕。虽然亨廷顿声称冲突并不等于战争，然而他也不排除冲突可以是战争。“文明的冲突”是一种说着说着就会自动实现的带恶兆的语言（self-fulfiling expectation）。大家都知道，人类的生存空间几乎已经塞满了，甚至已经是过度拥挤了。布热津斯基曾经说20世纪是人类历史上最丑恶的“大死亡的世纪”，同时他也不能排除21世纪不爆发同样的惨祸。我相信我自己是一个理想主义者，我相信普世文明终会出现，但是几十年，一二百年对人类的文明史只不过是一瞬间。人类是否还要流血流泪再走过一段满布荆棘的道路才能通到开满玫瑰花的芳草地呢？

（原载《太平洋学报》1997年第2期）

编后记

塞缪尔·亨廷顿教授提出的“文明冲突论”，近年来引起了国际学术界的普遍关注和争论。他授权我社翻译出版系统阐述他这一论点的《文明的冲突》，并为此书中文版写了序言，我们谨在此表示谢意。

读者可以看到，此书对当今世界提出了不少精辟的见解，但也有一些观点是值得商榷的，对某些非西方文化甚至有一定误解和偏见。

前国务院副总理兼外交部长钱其琛在读了全国人大常委会副委员长、“中华和合文化弘扬工程”组委会主任委员程思远1997年6月在《人民日报》《光明日报》和《人民政协报》同时发表的重要文章《世代弘扬中华和合文化精神——为“中华和合文化弘扬工程”而作》之后，曾表示赞扬，指出：“现在世界向多极化发展，不同的思想文化可以相互交流，而绝不应该只引起冲突。”

我们高兴地看到，亨廷顿教授在此书中文版序言中，针对上述观点，又指出：“我所期望的是，我唤起人们对文明冲突的危险性的注意，将有助于促进整个世界上‘文明的对话’。”

潘忠岐先生曾撰文介绍亨廷顿此书，李慎之先生曾对“文明冲突论”作过评述。征得二位先生同意，我们将他们的文章附录于此书，并向他们致谢。

此书的翻译工作由周琪、刘绯、张立平和王圆完成。具体分工如下：中文版序言、前言、第一章、第二章和第三章由周琪负责，第四

章和第五章由王圆负责，第六章和第七章由张立平负责，第八章、第九章、第十章、第十一章和第十二章由刘绯负责。刘绯对此书的部分章节作了初校，周琪对全书通校并审订。书中有些术语和名词的译法还吸收了李慎之等先生的意见。谨在此一并致谢。

本书出版后，得到了学术界与读者的一致好评，评论与引述见诸多家报刊。为了方便读者更加准确地理解，满足读者的阅读要求，我们在以前译本的基础上进行了系统修订，重新推敲译名，订正若干译文，推出了这部最新的版本。相信会受到广大读者的欢迎。

编者

新华
国际政治
精·品·文·库

CULTURE MATTERS

HOW VALUES SHAPE HUMAN PROGRESS

文化的重要作用

价值观如何影响人类进步

[美] 塞缪尔·亨廷顿
劳伦斯·哈里森 主编



美国参议员丹尼尔·帕特里克·莫尼汉，
世界银行总裁詹姆斯·戴维·沃尔芬森，
哈佛大学著名教授威廉·尤利乌斯·威尔森和丹尼尔·贝尔 鼎力推介

新华出版社

版权信息

文化的重要作用：价值观如何影响人类进步/（美）亨廷顿，哈里森主编；程克雄译，—2版——北京：新华出版社，2010.1

ISBN 978-7-5011-9052-2

I.①文…II.①亨…②哈…③程…III.①文化人类学—研究 IV.①C912.4

中国版本图书馆CIP数据核字（2010）第225429号

著作权合同登记号：图字：01-2009-6749号

Culture Matters

Copyright 2000 by Lawrence E. Harrisonand Samuel P.Huntington

Chinese （Simplified Characters only）Trade Paperback

copyright © 2001 by Xinhua Publishing Corporation （Xinhua Chu Ban She）

Published by arrangement with Basic Books, a Subsidiary of Perseus

Books LLC through Arts ＆ Licensing intemational, Inc.，USA

ALL RIGHTS RESERVED

目录

版权信息
前言 文化的作用
绪论 文化为什么重要
第一部分 文化与经济发展
第一章 文化使局面几乎完全不一样
第二章 态度、价值观、信念以及繁荣的微观经济学
第三章 对新的经济发展社会学的几点看法
第四章 经济发展的文化分类
第五章 拉丁美洲：文化与精英行为
第六章 非洲需要一个文化调整计划吗？
第二部分 文化与政治发展
第七章 文化与民主
第八章 社会资本
第九章 腐败、文化及市场
第三部分 人类学家的辩论
第十章 传统信念与习俗：是否有一些比另一些好？
第十一章 撒哈拉以南的非洲的文化、儿童及进步
第十二章 道义地图、“第一世界”的自吹自擂及新福音传道者
第四部分 文化与性别
第十三章 文化、性别和人权
第十四章 拉丁美洲的文化、制度与男女不平等
第五部分 文化与美国少数民族
第十五章 认真对待文化：框架及非洲裔美国人实例
第十六章 解构文化
第六部分 亚洲危机
第十七章 法律、家族联系及亚洲经商方式
第十八章 “亚洲价值观”：从狄纳莫[157]到多米诺？
第十九章 多重现代性：东亚现代性涵义初步探讨

第二十章 改变国民的心态：致富过程中的各种因素
第二十一章 文化、心理模式和国家繁荣
第二十二章 促进社会进步的文化变革
译后记

前言　文化的作用

塞缪尔·亨廷顿

20世纪90年代初，我碰巧浏览了加纳和韩国在20世纪60年代初的经济统计数据，惊讶地发现两国当时的经济水平何其相似：它们的人均国民生产总值大致相等。在经济构成方面，初级产品、制造业和服务业所占的比例彼此相近；绝大部分的出口是初级产品，韩国当时仅生产为数不多的若干工业制成品。它们接受的经济援助水平也差不多相等。30年后，韩国成了一个工业巨人，经济名列世界第14位，拥有一些跨国公司，大量出口汽车、电子设备及其他高级制成品，人均收入接近希腊的水平。此外，它在巩固民主体制方面也取得长足进展。加纳却没有发生这样的变化，它的人均国民生产总值仅相当于韩国的1/14。发展快慢相差如此悬殊，能作何解释呢？无疑，这当中有多种因素，然而在我看来，文化应是一重要原因。韩国人珍视节俭、投资、勤奋、教育、组织和纪律。加纳人的价值观则有所不同。简而言之，文化在起作用。

另一些学者在90年代初也得出同样的结论。这反映出一个重大的事态发展，即社会科学界重新对文化大感兴趣。早先，在40年代和50年代，曾有不少学者重视文化因素，从文化的角度理解各种社会，分析它们之间的差别，解释它们的经济和政治发展状况。当时有关的学者包括玛格丽特·米德、鲁思·本尼迪克特、戴维·麦克莱兰、爱德华·班菲尔德、亚历克斯·英克尔斯、加布里埃尔·阿尔蒙德、西德尼·维尔巴、卢西恩·派伊和西摩·马丁·利普塞特等人。这批学者著述甚丰。然而，在其后的60年代和70年代，学界对文化的研究一度显著减少。到了80年代，对文化这一变量的兴趣开始回升。此时，最引人注目和最有争议的一部早期著作，是劳伦斯·哈里森——一位前美国国际开发署官员——撰写的《不发达是一种心态：拉丁美洲案例》，1985年由哈佛国际事务研究中心出版。此书以彼此对应的个案研究表明，在多数

拉美国家，文化成为发展的一大障碍。哈里森的分析引起了经济学界、欧美拉美问题专家和拉美知识分子的一场抗议风暴。可是，几年之后，这几个方面的人士大都开始看到他的论断有道理。

这时，社会科学界越来越多的学者把目光转向文化因素，用它解释各国的现代化、政治民主化、军事战略、种族和民族群体的行为以及国与国之间的联合与对抗。为本书撰文的学者当中，多数人都在一文化复兴中起了重要作用。他们取得了成就，而引起的反应之一是出现了贬低文化作用的反动向，它象征性地和明显地表现在《经济学家》周刊1996年12月刊载的一篇文章里，这篇文章以高度怀疑的态度评论了弗朗西斯·福山、劳伦斯·哈里森、罗伯特·卡普兰、西摩·马丁·利普塞特、罗伯特·普特兰、托马斯·索厄尔以及鄙人的近著。就这样，在学术界展开了一场论战，一方认为文化是影响社会、政治和经济行为的一个重要的但不是唯一的因素，另一方则坚持一些普遍适用的解释。例如有些经济学家认为物质上的自我利益是决定因素，有些政治学家主张“理性选择”论，有些国际关系学者主张新现实主义。读者会发现本书中也包含若干此类观点，因为本书有意要收纳与书名主旨不同的意见。

关于文化在人世间的地位，最明智的说法或许就是丹尼尔·帕特里克·莫伊尼汉的两句话：“保守地说，真理的中心在于，对一个社会的成功起决定作用是文化，而不是政治。开明地说，真理的中心在于，政治可以改变文化，使文化免于沉沦。”为了探讨莫伊尼汉所说的这两条真理的正确，哈佛国际与地区问题学会在劳伦斯·哈里森的主持下，组织了这一研究课题，本书即是主要的但并非唯一的研究成果。要回答的问题是：文化因素对经济和政治发展能影响到何种程度？如果确有影响，又该如何消除或改变文化对于经济和政治发展的障碍，以促进社会进步？

为回答这些问题，首先有必要界定我们所讨论的名词的含义。本书副题中的“人类进步”是指走向经济发展和物质福利、社会—经济公正及政治民主。而“文化”一词，在不同的学科中和不同的背景之下，自然有着多重的含义。它常常用来指一个社会的知识、音乐、艺术和

文学成品，即社会的“高文化”。有些人类学家，尤其是克利福德·格尔茨，强调文化具有“深厚意蕴”，用它来指一个社会的全部生活方式，包括它的价值观、习俗、象征、体制及人际关系，等等。然而，在本书中，我们关心的是文化如何影响社会发展；文化若是无所不包，就什么也说明不了。因此，我们是从纯主观的角度界定文化的含义，它指的是一个社会中的价值观、态度、信念、取向以及人们普遍持有的见解。

本书所探讨的，是这种主观意义上的文化如何影响到各个社会在经济发展和政治民主化方面取得进步或未能取得进步，其成败有多大，又是怎样形成的。因此，多数论文是将文化聚焦为一个独立的或说明性的变量，即自变量。然而，如果说文化因素确实影响人类进步，有时又阻碍这一进步，那么，我们也就关心作为一个非独立因素即因变量的文化，这就是探讨莫伊尼汉指出的第二个真理：政治行为或其他行为如何能改变或消除文化对于进步的障碍？我们知道，经济发展会使文化改变，但这一道理无助于我们达到上述目的，即消除文化对于经济发展的障碍。社会经受重大创伤之后也可能相应地改变其文化。德国和日本在第二次世界大战中的灾难经历，使这两个世界上最军国主义的国家变成了两个最和平主义的国家。同样，马里亚诺·格龙多纳在他的文章中指出，阿根廷在20世纪90年代中期正走向经济改革、经济稳定和政治民主，其原因之一就在于它惨痛地经历过粗暴的军事独裁、战争失败以及超高通货膨胀。

这里的关键问题在于，一国的政治领导人能否促进文化变革，以取代灾难。在某些情况下政治领导人可以做到这一点，新加坡即是一例。正如本书中由西摩·马丁·利普塞特和加布里埃尔·萨曼·伦兹合写的一章所强调指出的那样，腐败的程度往往是沿着文化界线而变更。最腐败的国家包括印度尼西亚、俄罗斯以及若干拉美国家和非洲社会。在北欧和前英国殖民地的一些新教社会，腐败程度最低。儒学社会大都居于中间。但有一个儒学社会，即新加坡，却是与丹麦、瑞典、芬兰和新西兰一样，并列为世界上腐败问题最轻的国家。这一反常现象的原因显然就在于李光耀决心使新加坡成为尽可能无腐败的国家，而且成功了。这正是“政治改变了文化，使之免于沉沦”。但是现在的问

题是，在李光耀不再当政以后，无腐败的新加坡能保持多久？政治能永远使社会“免于沉沦”吗？政治行为和社会行动如何能使文化变得更有利于进步，这是我们希望在今后的研究中加以探讨的中心问题。

“文化价值观与人类进步”研究课题以及本书首先应归功于劳伦斯·哈里森，是他的想法、毅力和献身精神的成果。他构思了这一课题，列出了要涵盖的题材，延聘了各专题小组的成员，编辑了他们的文稿，并为了做到这一切而筹措了经费。哈佛国际与地区问题学会很高兴地参加这一活动并充当它的主办单位。因为这一活动与该学会的业务直接相关。该学会自从1986年成立以来，已经为相当大一批年轻的社会科学工作者提供为期两年的奖学金，让他们把自己在本学科的出色学识与他们对某一个非西方大国或地区的语言、文化、社会状况、体制和政治等方面的专门知识结合起来。该学会的一些学友如今已任教于全国各地的一些著名高等院校。负责该学会工作的，是哈佛大学一些资深学者组成的一个委员会，这些学者都是研究外国问题的一流专家。三年前，该学会决定在原有经验的基础上扩大研究范围，从研究各单个社会和文化，进而研究世界各主要文化和文明之间的同异及相互作用。1997年，该学会召开了一次学术会议，探讨各主要国家和地区精英对世界政治潮流和理想社会秩序的特点的见解。本书探讨各种不同的文化对经济和政治的影响，可以说是该学会的第二个研究成果。

1992年，在研究文化与发展二者关系的一部著作中，罗伯特·克利加德提出了一个问题：“既然文化如此重要，人们研究文化又已百年有余，为什么我们还没有周全的理论和切实的指导方针，而且没有在研究文化的人及制定、管理发展政策的人之间建立密切的专业的联系？”本书以及我们这些人希望进一步开展的工作的中心目的，正是要逐步建立这样的理论，推敲出这样的指导方针，推动学者与实干家之间的这种联系，从而促使文化状况有利于增进人类社会的进步。

绪论　文化为什么重要

劳伦斯·哈里森

在20世纪后半期，世界注意力的焦点由那些遭到第二次世界大战破坏的国家的重建，转到了设法结束非洲、亚洲和拉丁美洲大部分人所忍受的贫穷、愚昧和不公正，至今已近五十年了。当初，西欧马歇尔计划的惊人成功和日本从战败后的瓦砾中迅速复兴，曾引起一片乐观主义。人们认为发展是必然的，特别是在殖民枷锁消失以后。沃尔特·罗斯托1960年出版的那本影响非常大的书《经济增长的舞台》曾预测说，推动人类进步的辩证法是会加速的。

殖民枷锁的确消失了。菲律宾于1946年独立，印度和巴基斯坦独立于1947年。英法两国在奥斯曼帝国崩溃之后对中东实行的托管，在战后不久就取消了。东南亚、非洲和加勒比地区的非殖民化进程，到20世纪60年代末已基本上完成。

约翰·肯尼迪针对古巴革命而发起的争取进步同盟，曾博得一片称赞。人们说，它将再现马歇尔计划的成就，不出十年，拉丁美洲就会朝着不可阻挡的繁荣和民主迈出大步。

可是，当我们走进新世纪的时候，乐观情绪已经被挫折和悲观所代替。少数几个国家和地区——西班牙、葡萄牙、韩国、中国台湾、新加坡及中国香港——沿着罗斯托描述的轨迹跨到第一世界。然而绝大多数国家和地区依然远远落后，在许多国家中，人民的物质状况甚至比半个世纪前并无改善。在当今全球约60亿人口当中，生活在发达民主国家的人还不到10亿。按照世界银行的分类，超过40亿的人生活在“低收入”或“低中收入”的国家。

那些国家的生活质量是可悲的，尤其是在半个世纪的发展援助之后依然如此，就更是令人失望了：[1]

·23个国家的成年人有半数或半数以上是文盲。它们多数在非洲，非洲以外的有阿富汗、孟加拉国、尼泊尔、巴基斯坦，还有一个甚至是在西半球——海地。

·35个国家的妇女有半数或半数以上是文盲。其中除了上述的23国以外，还有阿尔及利亚、埃及、危地马拉、印度、老挝、摩洛哥、尼日利亚、沙特阿拉伯。

·45个国家中，人们的预期寿命低于60岁。它们大多在非洲，此外还有阿富汗、柬埔寨、海地、老挝、巴布亚新几内亚。预期寿命低于50岁的有18个国家，全部在非洲。在塞拉利昂共和国，预期寿命仅为37岁。

·5岁以下儿童死亡率超过100‰的，至少有35个国家，其中多数在非洲，非洲之外的有孟加拉国、玻利维亚、海地、老挝、尼泊尔、巴基斯坦和也门。

·最贫穷国家的人口年增长率高达2.1%，为高收入国家人口年增长率的3倍。一些伊斯兰国家的人口年增长率高得惊人：阿曼为5%，阿拉伯联合酋长国为4.9%，约旦为4.8%，沙特阿拉伯和土库曼斯坦为3.4%。

在向世界银行提供人口收入比例数据的国家中（并不是所有的国家都提供这种数据），贫富最悬殊的是一些较穷的国家，尤其是在拉丁美洲和非洲。在巴西，最富裕的10%人口占总收入的将近48%；肯尼亚、南非和津巴布韦仅略低一点。在智利、哥伦比亚、危地马拉和巴拉圭，最富的10%人口约占总收入的46%；在几内亚比绍、塞内加尔和塞拉利昂共和国约占43%。对比一下发达民主国家的情况：贫富最悬殊的富国之一是美国，那里最富的10%人口占总收入的28.5%。

在非洲、中东和亚洲其余一些国家，民主体制普遍薄弱或者根本阙如。在拉丁美洲，过去15年来民主兴旺，然而民主实验仍然脆弱，秘鲁、巴拉圭、厄瓜多尔、委内瑞拉、哥伦比亚和墨西哥近年来的事态均证明了这一点。一个沉重的问题依然存在：拉丁美洲作为西方的

延伸，为什么在各国独立150余年之后，还未能巩固民主的体制？

总之，在20世纪末，世界仍比20世纪中期多数人的预期要穷得多，不公平得多，集权得多。

在美国，在提出“伟大社会”的设想和“向贫穷宣战”口号的那些令人振奋的岁月之后，已过去了三十多年，贫穷却依然存在。拉美裔美国人有30%仍处于贫困线之下，已取代黑人而成为最穷的少数民族群体。在某些印第安人居留地，失业率在70%以上。黑人，尤其是黑人妇女，状况有了可观的进步。但仍有27%的黑人生活在贫困线以下。要知道这一切是存在于美国经济已有几乎长达10年的持续增长和低失业率之后。

那些曾经乐观地在国内外为消除贫穷而奋斗的人们，如今已感到疲惫，甚至是悲观。

解释失败的原因：殖民主义、依附论和种族主义

当人们看出，解决不发达问题之难超出了发展问题专家们当初的料想时，有两种植根于马克思列宁主义的解释开始在穷国的大学和政界以及富国的大学里占主导地位，这就是殖民主义论和依附论。列宁曾断定帝国主义是资本主义的一个晚期的和不可避免的阶段，他认为这反映出日趋垄断的资本主义国家已无法为它们的产品和资本找到国内的市场。

有些国家曾是列强的殖民地、领地或托管地，曾经受到英国和法国这两个最大的殖民强国或者荷兰、葡萄牙、美国和日本的统治，直到不久以前才获得独立。在他们看来，帝国主义是现实，在国民心理上留下了深刻的印记，也为它们的不发达状态提供了一个方便的解释。在非洲尤其如此，那里的国界往往是由列强任意划分的，而没有顾及文化的同一性或部落的整体性。

有些国家，如拉丁美洲的国家，已独立一百来年而仍被称作“第三世界”。在他们看来，帝国主义表现形式是造成它们对列强的“依

附”——这种“依附”论认为“周边”的穷国受到“中心”的资本主义富国的欺压，那些富国压低世界市场上的基本商品的价格，抬高工业制成品的价格，其跨国公司靠损害穷国利益而赚取额外的利润。

不论是殖民主义论还是依附论，今天都没有多少人再相信了。在许多人，其中包括一些非洲人看来，用殖民主义解释不发达原因的说法早已失去追诉时效了。更何况有四个前殖民地——其中两个由英国统治（中国香港和新加坡），两个由日本统治（韩国和中国台湾）——如今已跃入第一世界。依附论今天已很少有人提及了，甚至在美国的大学里也很少再有人说了，而仅在若干年以前，依附论还在那些学府里被奉为常识，容不得半点异议。这种变化有几个方面的原因，其中包括：东欧的共产主义崩溃了；中国的共产主义转变为常规的、日益趋向自由市场的集权主义；古巴的经济在俄罗斯停止了前苏联提供的大量补助之后陷于困境；东亚“四小龙”在世界市场上取得成功；尼加拉瓜的桑地诺阵线在1990年选举中遭到惨败；墨西哥主动与加拿大和美国缔结了北美自由贸易协定。（关于依附论，戴维·兰德斯为本书撰写的一章作了精辟论述。）

就这样，在20世纪的最后十年，出现了解释上的空白。多年来，各个发展援助机构提出了一系列的解决办法，其中包括土地改革，社区开发、规划，将精力集中于最贫穷者，满足基本的吃穿住需要，引进合适的技术，让妇女参与开发，实行私有化，权力下放，还有现今的“可持续发展”。顺便提一下，20世纪70年代的一项创举还动用了发展援助机构中的人类学家，来设法使援助项目适应于各地现有的文化现实。这种种举措，更不用说对自由市场经济和政治多元化的强调，都是有益的，收效大小不等。但是从单项来看以及累积来看，它们都未能在第三世界产生广泛的经济迅速增长、民主和社会公正。

在20世纪中期，美国黑人地位低下，原因容易理解。它显然是由于不让黑人得到均等的机会——在教育方面、在就业方面、在选举方面，都是如此——黑人作为少数种族，从来没有被邀请加入融合的熔炉，《人权法案》确实没有运用到他们头上。但过去五十来年，在许多方面发生了一场种族革命，不仅表现在撤掉了通往机会的路障，而

且表现在白人方面对待种族的态度有了巨大的改变。这场革命已经使大批黑人进入中产阶级，黑人白人之间的教育差距已大幅度缩小，不少黑人参政，黑人白人通婚现象日益增加。但是，在高等教育、收入和财富方面，种族差距依然存在，27%的黑人处于贫困线之下，多数黑人儿童出生于单身母亲家庭，黑人贫民区的问题仍然相当普遍。

尽管种族主义和种族歧视的一些现象继续存在，但是在半个世纪之后，再用种族主义和种族歧视来解释黑人的成就不足，已经说不过去了。这一点还可以得到旁证：今天，拉美裔美国人成就不足的问题比黑人更大。30%的拉美裔美国人处于贫困线之下，他们的中学生辍学率也在30%左右，比黑人中学生辍学率高一倍。拉美裔移民受到歧视，但其程度肯定低于黑人移民，大概也不会高于华人和日本人移民。而后两类移民如今在教育、收入和财富方面均已大大超过全国平均水平。这里还顺便指出，在拉丁美洲，贫穷率更高——将近50%；中学生辍学率也更高——约70%。[2]

文化范式：哈佛学会研讨会

如果说殖民主义和依附论两种因素不足以解释海外各地的贫穷和集权政治（而种族主义和种族歧视的因素不足以解释国内少数民族的地位低下），如果说地理/气候因素的解释无法解释太多的例外（例如热带的新加坡、香港、巴巴多斯和哥斯达黎加；详见下文），那么，过去半个世纪以来人类争取繁荣和政治多元化的进步不能令人满意，还能有什么别的解释呢？

现在，越来越多的学者、新闻工作者、政治家和实际从事发展工作的人，正在把注意力集中到文化上的价值观和态度在促进或阻碍进步方面所起的作用。从学识上看，他们继承了三位前辈的学说，其中一位是亚历克西斯·德·托克维尔，他断定，美国政治制度之所以行得通，是因为文化适宜于民主；另一位是马克斯·韦伯，他解释资本主义兴起时，认为它基本上是一种植根于宗教信仰的文化现象；第三位是爱德华·班菲尔德，他说明了意大利南部贫穷和专制的文化根源，这一见解具有普遍适用的意义。

在20世纪40年代和50年代，研究文化问题和重视文化的作用，曾是社会科学界的主流。后来，这方面的兴趣降低了。然而在过去15年中，文化研究有了复兴，正接近于明确提出一个新的以文化为中心的发展范式，或人类进步范式。

1998年夏季，哈佛国际与地区问题学会决定探讨文化与政治、经济、社会发展之间的联系，主要考虑穷国的问题，但也注意到美国少数民族成就不足的问题。我们很幸运，得以吸收近年来为文化研究的复兴出过力的很大一部分学者，还有持对立观点的另一些学者，参加我们的工作。1999年4月23—25日，在马萨诸塞州坎布里奇市[3]美国艺术科学学会举行了“文化价值观与人类进步”研讨会，出席会议的有各界的杰出人士。

研讨会的分组和参加人员

研讨会按议题分为八个组。头两天当中，每天举行四个组的讨论，最后为半天的综述。

第一组由哈佛的豪尔赫·多明格斯主持，讨论政治发展与文化的关系。罗纳德·英格尔哈特——“世界价值观调查”项目的协调人——发言指出，各民族的文化价值观与政治表现——及经济表现——之间存在着强有力的联系。弗朗西斯·福山论述了社会资本在促进民主体制方面的关键作用。西摩·马丁·利普塞特追溯了文化与腐败之间的关系。

有两个组讨论文化与经济发展的关系。其中第一个组由美国企业研究所所长克里斯托弗·德穆思主持。戴维·兰德斯在会上进一步阐述了他在《国富国穷》一书中提出的“文化使局面完全不一样”的结论。[4]迈克尔·波特承认文化能影响经济发展和竞争力，但强调说全球化包括着文化传播，其趋势会使文化均质化，使各国较易于克服文化和地理上的不利因素。杰弗里·萨克斯则争辩说，文化因素并不如地理和气候那样重要。

讨论同一题目的第二个组，由美国国际开发署副署长哈里特·巴比特主持，马里亚诺·格龙多纳讲述了他对有利于发展和阻碍发展的各种

文化的分类，其基础主要在于他研究过阿根廷有哪些抵制发展的因素阻碍了进步。卡洛斯·阿尔韦托·蒙塔内尔说明了同一拉丁美洲文化如何影响了精英群体的行为，而损害了更广泛的社会的利益。丹尼尔·埃通加—曼格尔论述了非洲的发展和竞争力所遇到的文化障碍。

头一天的第四个组由哈佛的霍华德·加德纳主持。发言人有三位人类学家：头一位是罗伯特·埃杰顿，他认为有些文化比另一些文化更有利于人民；另一位是理查德·施韦德，他自称是一位文化多元论者，主张容忍和尊重所有的文化；还有一位是托马斯·韦斯纳，他集中谈了文化的传播，特别是在童年时期的传播。

第二天，哈佛的罗德里克·麦克法夸尔主持了讨论亚洲危机的小组，参加者包括经济学家德怀特·珀金斯、政治学家卢西恩·派伊和汉学家杜维明。帕金斯和派伊的发言内容有些相近，两人都强调指出，在东亚一些国家中，一向是传统的个人亲朋关系在经济中占主导地位，而且政府领导人在私营经济部门起突出的作用，这种状况需要改变。杜维明则对比了西方文化和儒学文化对待发展的态度。

另一组讨论性别与文化，由世界银行的菲利斯·波梅兰茨主持，首先发言的是《纽约时报》的芭芭拉·克罗西特，她谈了文化相对主义与联合国《世界人权宣言》之间的冲突。她的结论与理查德·施韦德的结论形成了尖锐的对比。玛拉·赫滕论述了拉丁美洲性别关系方面的变化，指出有一些文化上的障碍及其他障碍不利于这些变化的完成。鲁比·沃森谈了中国的一些文化上的势力形成了男尊女卑的状况。我们在这里顺便说一下，遗憾的是她不同意把她的发言编入本书。

前科罗拉多州长理查德·拉姆主持了讨论文化与美国少数民族问题的小组。奥兰多·帕特森首先发言，强调文化与少数民族问题的联系，分析了奴隶制和种族歧视对婚姻制度的影响，指出哪些经历影响到现今黑人单身母亲家庭的高发生率。理查德·埃斯特拉达由于有病而临时取消了与会的计划。[5]哈佛的斯蒂芬·塞恩斯特罗姆代替他发言，谈人口趋势。内森·格莱泽在发言中谈到了人们对民族群体各种不同表现的文化分析所激起的政治问题和情感问题。

最后一组由兰德公司的罗伯特·克利加德主持，讨论了现在为促进积极的价值观和态度而已经采取的一些措施。我发言谈到研究不发达状态与文化二者关系的文献正日益增多，其中有许多作者是第三世界的，还叙述了拉丁美洲当地人为促进文化变革而主动采取的若干做法。斯特斯·林赛和迈克尔·费尔班克斯介绍了博德公司[6]——设在马萨诸塞州坎布里奇市的一家咨询公司——为“改变国民心态”而作的努力。

每一组在发言人讲完后都展开了热烈讨论，到了最后的半天会议时，在是否应促进文化变革的问题上，正反两面意见作了激烈辩论，没有达成一致意见。鉴于文化问题的争论以及与会者的不同见解，大家也没有期待意见一致，但是多数与会者都认为文化价值观和态度是人类进步中的一个重要的而过去却被忽视的因素。此外，即使是在怀疑者中间，也承认有必要更好地理解本绪论最后谈到的一些问题。

主要问题

会议的发言和讨论主要是围绕以下五个问题，这里我列举这些问题，而且谈谈自己的看法：

·价值观与进步之间的联系

·价值观的普遍性和西方“文化帝国主义”

·地理与文化

·文化与制度之间的关系

·文化变革

·文化变革

价值观与进步之间的联系

对于文化价值观与人类进步之间的联系，持怀疑态度者主要是来

自两个方面：经济学家和人类学家。许多经济学家认为不言而喻的是，相应的经济政策只要得到有效的实施，就会产生同样的效果，而不论文化如何。这里的问题是有些国家存在着多种文化，其中各民族群体都是按照同样的经济信号行动，可是有些民族群体却比另一些做得更好。例如，泰国、马来西亚、印度尼西亚、菲律宾和美国的华人，巴西和美国的日本裔人，西班牙和拉丁美洲的巴斯克人，[7]以及移居各地的犹太人，都是如此。

在这个问题上，美国联邦储备委员会主席艾伦·格林斯潘就是一个经济传统派——只是谈到苏联瓦解后的俄罗斯状况时才变了腔调。他首先断定人人都是天生的资本主义者，说共产主义崩溃后人们"会自然而然地建立自由市场的企业制度"。他断定资本主义是"人的本性"。可是他谈到俄罗斯的经济灾难时，又说这"根本不是本性，而是文化"。[8]

格林斯潘此言等于是有力地赞同了戴维·兰德斯在《国富国穷》一书中所作的分析和结论，不用说还有至少从托克维尔以来一系列学者对于文化的重要性及其与进步的联系问题的真知灼见。然而事实依然是多数经济学者不愿意跟文化打交道，其重要原因在于文化牵涉到定义问题，难以定量，而且作用于非常复杂的心理、体制、政治、地理等因素的背景之下。

正是考虑到这些问题，我建议读者注意马里亚诺·格龙多纳为本书撰写的那一章。它对促进发展和阻碍发展的各种文化作了分类。虽然他的分类主要着眼于阿根廷和拉丁美洲，但我相信它也适用于更广的范围。卡洛斯·阿尔韦托·蒙塔内尔的一章也相当重要：它说明阻碍发展的文化如何影响精英群体的行为。

许多人类学家——以及受他们影响的另一些社会科学家——的首要问题，是近百年来主导人类学这一学科的文化相对主义传统，这一传统拒绝评估另一社会的价值观和习俗。

内森·格莱泽的文章（第16章）很有水平然而是很勉强地谈了文化在解释美国各民族群体广泛成就方面的作用，其中的因素之一就在于

上述的传统。而与格莱泽在同一组发言的奥兰多·帕特森则提出了要正视文化的极具说服力的理由，认为在解释非洲裔美国人的问题时，核心的因素就是文化（见第15章）。

有些人讨厌对别人的文化说三道四，在他们看来，本书的书名就可能成问题。许多人认为，文化按其定义来说就是和谐的和有适应性的，而冲突和苦难则是外力侵犯的结果。然而，有些人类学家对文化持有很不同的看法，其中突出的一位是我们这次研讨会的参加者罗伯特·埃杰顿，他有一段话尤其与这次研讨会的主旨密切相关：

不同社会里的人，不论是城里人还是乡下人，都能够有同情心，慈善心，甚至是爱心。他们有时还能以惊人的毅力驾驭他们所处的环境所提出的挑战。可是他们在处理自己彼此间的关系以及与别的社会和自然环境的关系中，所保持的一些信念、价值观和社会体制，也可能是源自于毫无意义的残酷、无谓的虐待以及十足的愚蠢。[9]

价值观的普遍性和西方“文化帝国主义”

“进步”的概念在那些坚持文化相对主义的人看来是可疑的，因为他们认为每种文化都有自己明确的目标和伦理，不能以另一种文化的目标和伦理为尺度加以评价。有些人类学家认为西方企图把进步的概念强加于别人的文化。极端的文化相对主义者和文化多元论者甚至会争辩说，西方人无权批评别人的毁伤妇女生殖器、殉夫自焚（印度教徒的一种习惯：丈夫死后，遗孀不论是否愿意，均须与其夫尸体俱焚）直至奴隶制等制度。

但是，经过半个世纪以来的传播革命以后，西方所理解的进步已几乎成为普遍的愿望。进步的概念——生活得长寿一些，健康一些，负担轻一点，更满足一点——并非局限于西方，而且也清楚表现在儒家学说以及一些非西方、非儒学的高成就的少数民族（如印度的锡克教信徒）的信念之中。我并不是说进步就是富裕的消费社会，然而脱离贫困显然是一个普遍的目标，而这就必然意味着提高消费水平。普遍愿望的模式还要更广泛，它表现在联合国《世界人权宣言》的一些

条文之中：

人人享有生活、自由和人身安全的权利……人们应享有言论和信仰的自由……法律面前人人平等，人人有权得到无任何歧视的同等保护……人人有权直接地或通过自由选择的代表参与自己国家的治理……人人有权得到相当的生活水平，以保证其本人及其家人的健康和福祉，包括食、衣、住房和医疗照顾及必需的社会服务……人人享有受教育的权利。

我在这里顺便提一下，1947年，美国人类学联合会的执行委员会决定不赞成这一宣言，认为它是一个种族主义的文件。他们的主张姑且不论，我相信世界上绝大多数人都会同意：

活比死好。

健康比疾病好。

自由比受奴役好。

富裕比贫穷好。

教育比无知好。

正义比非正义好。

理查德·施韦德同意美国人数学联合会执行委员会的决定，他认为我们这次研讨会（假如允许我引用他写的那一章标题中的说法）是“新福音传道者”提倡的一场“第一世界的自吹自擂”。

可是参加研讨会的学者当中，有三位是来自第三世界，他们是丹尼尔·埃通加—曼格尔、马里亚诺·格龙多纳和卡洛斯·阿尔韦托·蒙塔内尔。他们分别指出，非洲和拉丁美洲的贫穷、专制和非正义的根源在于传统的文化价值观，这就与施韦德的观点直接针锋相对。施韦德在他写的那一章的尾注中反驳了这三位，说他们代表不了自己的社会，而是“世界主义的知识分子”，对于他们来说“旅行计划如今比祖宗更重

要”，“眼睛向上瞅着美国乞求学识和道义指导及物质援助”。

埃通加—曼格尔、格龙多纳和蒙塔内尔三人对施韦德的这一尾注作了答复，附于施韦德那一章尾注之后。然后，施韦德又作了评论。这场交锋使人纳闷，有些人类学家是不是在从事一种人类学的帝国主义，要把文化封在永久冻土层里面？施韦德也许认识到这一危险，他说：“我认为一种‘真正的’文化，值得给予肯定评价的文化，是那种经得住外来批评的生活方式”。（来自内部的批评大概该是更有说服力的。）既然说有“值得给予肯定评价”的文化，那么大概也有不值得给予肯定评价的文化，这也许表明施韦德事实上同意罗伯特·埃杰顿的观点。

如此说来，理查德·施韦德也许并不是像他自己所声称的那样，是一个什么“奋兴布道会上的异教徒”。

地理与文化

杰弗里·萨克斯在他的那一章中强调，解释经济增长快慢的决定因素是地理位置和气候。在他的观点的影响下，贾雷德·戴蒙德最近写出了一本书《枪炮、细菌和钢铁》，其结论是“各大洲各民族长期历史之间的显著差别，不是由于这些民族内在的不同，而是由于他们所处环境的不同”。[10]

显然，地理位置（包括天然资源）和气候是解释国家穷富的重要因素。几乎所有发达的民主国家都是在温带，而穷国大多是在热带。可是例外的情形也值得注意：俄罗斯就跟高度繁荣和民主的北欧国家及加拿大位于相同的纬度上。（我们还可以补充一点：按照透明度国际的统计，北欧国家和加拿大属于腐败最轻的前十国之列，俄罗斯则列入腐败最严重的十国之列。这也让我们想起格林斯潘的评论。）新加坡、中国香港和半个台湾地区都在热带。它们的成就堪与日本媲美，说明儒学文化的作用胜过地理条件。韩国、泰国、印度尼西亚、马来西亚和菲律宾境内的华人少数民族，还有热带秘鲁、巴西境内的日本裔少数民族，亦是如此。

地理条件不足以解释意大利北方和南方为什么相差那么明显。与此相似的，还有危地马拉、洪都拉斯、萨尔瓦多和尼加拉瓜四国与哥斯达黎加的对比。另一个例子是海地与巴巴多斯的对比：海地曾是最富的奴隶甘蔗园殖民地，如今却陷入绝望境地，而巴巴多斯亦曾为奴隶甘蔗园殖民地，如今则是民主繁荣。我们还可以指出，拉丁美洲的三个温带国家——阿根廷、乌拉圭和智利——至今仍未享受到第一世界的繁荣，在20世纪70年代和80年代，它们还都经历过军事独裁统治。

贾雷德·戴蒙德在他的书的最后一章中提到了文化的潜力：

文化的因素和影响……显得不小……世界各地文化特征差异很大。有些文化差异无疑是由环境差异造成的……然而一个重要的问题是各地有一些文化因素与环境无关，它们可能有多大的重要性。一个小的文化因素可能起源于当地的小事、暂时性的事情，然后固定下来，预定了一个社会走向更重要的文化选择……它们的意义如何是一个有待于回答的重要问题。[11]

文化与制度的关系

应重申的是：文化不是一个自变量。影响文化的因素包括地理位置和气候，政治以及历史的变幻无常等。关于文化与制度的关系，丹尼尔·埃通加—曼格尔说："文化是制度之母。"从长远看，这当然正确。就短期而言，制度上的变更——往往是由政治促成的变更——可能对文化产生影响，恰如莫伊尼汉的名言所说的那样。意大利在20世纪70年代决定在公共政策和行政管理方面实行权力下放，就在一定程度上起了这样的作用。罗伯特·帕特南在《使民主运转起来》一书中曾记载过这一情形。[12]虽然帕特南的中心结论是说意大利南北迥异的根源在于文化，但他也指出，那一次的权力下放在南方促成了一定程度的信任、缓和及妥协，而当地原先那种近乎病态的文化现象，在爱德华·班菲尔德的《一个落后社会的精神基础》一书中有过深刻的描述。

道格拉斯·诺思在《制度、制度变迁与经济绩效》一书中反复谈到制度与文化的关系，他的主题是制度而不是文化，但是他对二者关系的提法使人感到，他也许是同意埃通加—曼格尔的意见。他谈到制度的演变受到一些“非正式的限制”，它们来自“社会传播的信息，而这种信息是我们所说的文化的一部分……表现为以语言为基础的记载和解释传感器官传递给大脑的那些信息的一种概念架构”。[13]诺思随后谈到了美洲的前英国殖民地和前西班牙殖民地的不同演变：

在前英国殖民地，形成了一种制度架构，它允许人们之间的交往不以个人关系为转移，这种复杂的交往是政治稳定所必需的，而且能抓住现代技术所带来的经济增长潜力。在前西班牙殖民地，个人关系仍是许多政治交往和经济交往的关键。这种关系源自一种不断演变的制度架构，这架构既产生不了政治稳定，也不允许始终如一地实现现代技术的潜力。[14]

豪尔赫·多明格斯在主持了关于文化与政治发展的小组讨论后，曾对文化的影响力有多大提出疑问，因为他指出拉丁美洲各国，除了古巴以外，都在过去15年内成了民主国家。可是今天拉美各国民主实验的脆弱性表明，诺思的见解仍是有道理的。在哥伦比亚，民主政府面临着不符合时代精神的左翼革命势力的严重威胁。在与之相邻的厄瓜多尔，民主制度存在着被经济混乱推翻的危险。秘鲁的总统往往表现得像是一个独裁者。阿根廷的总统梅内姆不顾该国的宪法，一再暗示他有意于三连任。而委内瑞拉不久前当选的总统，曾是两次企图搞政变的军官，观察家们不禁怀疑他是否尊重民主规范。

1999年12月，我曾访问危地马拉，就文化与民主的关系作了演讲。随后，危地马拉社会学家贝尔纳多·阿雷瓦洛讲了一句贴切的话：“我们有民主的硬件，而软件却是集权主义。”[15]

早先我曾经在诺思意见的激发下提出一个问题：为什么——尤其是鉴于拉丁美洲是西方的旁系，更要问一个为什么——拉丁美洲要经过150多年之久才回头实行民主？对于西班牙和葡萄牙也许可以提出类似的问题，至少直到几十年前是如此。

文化的变革

所有在研讨会发言的人及其他与会者都一致认为，文化价值观是会变化的，尽管在多数情况下变化缓慢。（态度会变得快一些，西班牙人从集权统治到民主政治的态度转变即是一例。）研讨会上最有争议的问题之一，也是最后一天综述会议上谈得最多的一个问题，就是应在多大程度上把文化变革的因素结合进政治和经济发展的构想、策划、安排和规划之中。研讨会表明，当文化变革的倡议是来自西方时，这一问题就引起非常激烈的争议。

人类学家在世界银行和美国国际开发署之类的发展机构中已经工作了二十多年。但是几乎在所有的场合中，他们所作的努力都是力争让有关的决策者了解，什么样的文化现实应反映在政策与规划的设计和执行之中。几乎不曾有人费心去设法倡导文化的改变。实际上，倡导改变文化的整个概念成了一个禁忌。

当谈到从文化的角度解释美国一些民族群体成就不足的问题时，也存在着类似的禁忌。讨论文化与美国少数民族问题的小组主持人理查德·拉姆介入了这一问题的辩论。他问道："在科罗拉多州和西部多数其他的州，拉美裔中学生几乎有半数辍学。科罗拉多州可以或者说应该在多大程度上考虑文化上的因素？"

倘若理查德·埃斯特拉达出席了这次研讨会，他几乎肯定也会表达出同样的关切。他在世时，是美国移民改革委员会的成员。由芭芭拉·乔丹担任主席的这一委员会曾建议大幅度减少移民入境。埃斯特拉达特别担心从拉丁美洲来的移民大量涌入美国，有碍于各民族的融合。

内森·格莱泽指出，要避免正面提出文化因素的理由之一在于，倘若那样提，就会意味着认为某些文化优越于别的文化，至少是说它们更有利于促进人类福祉，这就会触及高度敏感的民族、种族和个人自尊心的神经。格莱泽认为，至少在美国，追求文化上的解释会有风险，弊大于利，这特别是因为美国这个民族大熔炉社会倾向于淡化各族人民起始的差别。然而，理查德·拉姆提出的问题一定会令他深思。

拉姆和格莱泽的辩论突出表明一个问题，即研讨会应引导向何方——下一步的工作该怎么做。如果说某些文化价值观确实是妨碍进步的根本障碍——如果说它们有助于解释为什么第三世界许多地方的贫穷和非正义难以解决——那么，除了倡导文化上的变革以外，就别无他途。并不需要、的确也不应该把这一点看做是西方要强加于人。并不是只有丹尼尔·埃通加—曼格尔、马里亚诺·格龙多纳和卡洛斯·阿尔韦托·蒙塔内尔这三个非洲人和拉丁美洲人得出结论说文化重要。至少在拉丁美洲已有各界的许多人士得出结论说文化上的变革必不可少，而且正在采取步骤，在学校，在教堂，在工作场所以及在政界，倡导这样的变革。他们要更好地理解，在他们的文化中，有哪些东西阻碍他们实现让生活变得更公正、更繁荣、更富足和更有尊严的愿望——同时他们能做些什么来促进其改变。

奥兰多·帕特森在《整合的磨难》一书中写道："当我们力求理解为什么存在着技能差距、能力差距和工资差距，以及为什么数以百万计的非洲裔美国人陷入病态心理的社会深渊时，一定可以从文化中找到答案。"[16]在那本书中以及在它的续篇《血的仪式：美国两百年中的奴隶制后果》一书中，他都指出文化问题的根源在于奴隶制的经历：

在这个国家中，非洲裔美国人有三分之二的时间是在奴隶制中度过……这种恶毒的剥削制度严重阻碍了非洲裔美国人的发展，尤其表现在它损害了家庭和婚姻关系等这样一些根本的社会制度，它将非洲裔美国人排除在占主导地位的社会组织之外，同时在这一过程之中，使他们得不到机会去学习为了在新出现的工业社会中求生存而非掌握不可的行为模式。[17]

因此，当美国试图解决黑人和拉美裔人成就不足的问题时，还能忽视文化因素么？

在最后一天综述会议上谈到的另一个问题是：在多大的程度上存在着普遍的文化因素，即在任何地理、政治或人种背景下都起作用或都不起作用的价值观。有些与会者反对用"黑匣子"或"细目清单"的一

律方式对待文化变化，而主张一种可以称作“人种志”的方式，即就事论事，区别对待每一种文化，而对别处的情形只作有限的参考。但我认为，有些价值观范式是跨越地理界限的，在很不相同的环境下都会产生相似的后果。例如，职业道德、教育、业绩、勤俭等价值观，在西欧、北美、澳大利亚和新西兰以及东亚都是共同的。

然而，如果我们想要像罗伯特·克利加德所说的那样，拥有“周全的理论和切实的指导方针，而且在研究文化的人及制定、管理发展政策的人之间建立密切的专业的联系”，我们就必须对一些重大问题有更加深刻得多的了解。

将价值观和态度的变革纳入发展之中：一项理论和应用研究的规划

人类自从第二次世界大战结束以来的进步幅度是令人失望的，而且，除了东亚、伊比利亚半岛和非洲裔美国人以外，进步之小甚至是令人心寒的。一个重大原因，依我看来，就在于各国政府和发展机构未能考虑到文化可以阻滞或促进进步的力量。举例而言，马歇尔计划成功而争取进步同盟却遭到了失败，我想，主要原因就在于西欧和拉丁美洲的文化反差。

从政治和情感两方面来看，文化问题处理起来都是困难的。它在学术上也难以处理，因为涉及定义和衡量上的问题，而且文化与政治、制度、经济发展等其他变量可以是互为因果的。

我们这次研讨会达成了一点重要的共识：应当制订一项综合的理论与应用研究规划，以便做到将价值观和态度的变革纳入第三世界国家的发展政策、安排和规划以及纳入美国的反贫困计划。这项研究的最终成果应是争取改变价值观和态度的指导方针，包括切实可行的举措，以便倡导进步的价值观和态度。

这项研究的日程包括以下六个基本部分：

一、价值观和态度的分类：目的是（1）确认哪些价值观和态度

能促进社会进步，并评估其轻重缓急，同时确认哪些价值观和态度会阻碍社会进步；（2）列出对民主政治制度、经济发展和社会正义的演变起正面影响和负面影响的价值观和态度，划分其等级。

二、文化与发展的关系：目的是（1）在面临那些阻碍发展的价值观和态度的情况下，有哪些因素能促进发展，对这一问题取得在实际操作上有用的认识；（2）查明当这些因素起作用而出现了发展时，传统的价值观和态度将受到什么影响；（3）探讨一个问题：如果传统的价值观和态度并无重大改变，民主制度能否巩固，经济发展和社会正义能否持续下去。

三、价值观和态度与政策和制度之间的关系：目的是（1）评估政策和制度是在多大程度上如同托克维尔和埃通加—曼格尔所说的那样，反映出价值观和态度；（2）更好地理解，当价值观和态度与政策和制度不相适应时，可能会发生什么情况；（3）判明政策和制度能在多大程度上使价值观和态度起变化。

四、文化的传播：目的是理解价值观和态度在传播方面的一些主要因素，例如育婴方式、学校、教会、媒体、同侪交往、工作场所以及移民向自己原籍国家的“社会反馈”等，所起的作用。我们需要知道（1）在这些因素中，普遍而言以及就世界不同地理和文化环境而言，哪些因素现今作用最大；（2）每一因素能如何有助于形成进步的价值观和态度；（3）在价值观和态度的变化方面，政府能起什么作用。

五、价值观和态度的衡量：目的是结合上述第一项任务的成果，扩大在国际上衡量价值观和态度变化幅度的体系。这将包括（1）确认现有的衡量价值观和态度的工具（例如“世界价值观调查”组织）；（2）使这些工具适用于支持价值观和态度变革的举措。

六、评估已在实行之中的促进文化变革的举措：至少在拉丁美洲，已有一些由当地学者发起的促进文化变革的举措，例如秘鲁的“人力发展研究所”已在几个拉美国家的教育系统中倡导“发展十诫”。另一些举措，例如财产所有权凭证计划，也可能在促进文化变

革方面收到重要的效果，尽管这不是它们目标之所在。这些举措应加以评估，将它们的成果转化为政府和发展机构可以遵循的指导方针。

文化价值观和态度可以阻碍社会进步，也可以促进社会进步，可是它们的作用一直大体上受到政府和发展机构的忽视。我相信，将改变价值观和态度的因素纳入发展政策、安排和规划，是一种很有意义的办法，会确保在今后50年中世界不再经历多数穷国和不幸民族群体过去50年来所陷于其中的贫困和非正义。

第一部分　文化与经济发展

第一章　文化使局面几乎完全不一样

戴维·兰德斯

本章系摘自戴维·兰德斯著《国富国穷》一书（The Wealth and Poverty of Nations, New York：Norton，1998）.

马克斯·韦伯的看法是对的：如果说我们能从经济发展史学到什么，那就是文化会使局面几乎完全不一样。不妨看看那些移居在外的少数民族的兴业精神——东亚和东南亚的华人，东非的印度人，西非的黎巴嫩人，散布于欧洲各地的犹太人和加尔文派教徒，等等。可是，文化具有的内在价值观能引导民众，因此而令学者们害怕。它带有种族和继承的刺鼻气味，带有免疫力的味道。在沉思的时刻，经济学家和其他社会科学家承认事实并非如此，而且欢迎文化向好的方向变化，叹息它向坏的一面变化。但是欢迎也好，叹息也好，都表明观察者处于被动地位，无法运用他们的知识去左右人及事物。做技术工作的人则宁愿实干，改变利率和汇率，放开贸易限制，修改政治体制，实施管理。此外，对文化提批评是会得罪人的，会伤人感情和自尊心。外界的人提批评意见，不论多么策略和间接，也都会带有教训别人的味道。善心的改良派学会了绕道而行。

可是，如果说文化起这么大的作用，它的作用为什么不是始终如一？经济学家，还有另一些人，提出过问题：为什么有的民族——譬如说华人——在海外办企业那么出色，在自己国内却长期效率低下？如果说文化起作用，为什么它没有使中国变化？（我们应当指出，由于中国现在有了鼓励而不是压抑经济发展的政策，国内与海外华人之间的差距正在消失，中国现在保持着惊人的发展速度，这一速度推动儒学文化的这条“龙”从第三世界迈向第一世界。）[18]

对于上面提到的——如今大概已经过时的——这一反常现象，一位经济学界的朋友（也是一位主张政治经济学疗法的大师）所作出的回答是根本否认文化与经济发展有联系。他说，文化并不能让他预测经济结果。我不同意。如果考虑到文化，本应能够预见到日本和德国的战后经济成就。韩国与土耳其相比，印度尼西亚与尼日利亚相比，也是如此。

另一方面，文化并不是孤立的。经济分析喜欢维持一种假象，似乎一条好的理由就足够了，可是复杂过程的决定因素必然是多方面的，而且它们彼此相联系。单条理由是说不通的。同样的价值观可能在国内因政策不好而受阻，却在别处得到机会而施展，上面谈到的华人即是一例。所以，移居国外的人往往办企业特别成功。古希腊人把外来人称作metics，说他们在鄙视金钱和手艺的社会里是急功近利的酵母（因而出现了一个希腊语词根的贬义词banausic——实利主义的）。于是，外来人经商赚了钱。

由于文化和经济发展是相连的，一方面的变化就会反过来影响另一方面。在泰国，所有正经的年轻男子从前都要用几年时间出家当和尚，修身养性。这有益于精神和灵魂，也适应于当时经济活动和办事的慢吞吞的节奏。现今不一样了，泰国生活节奏加快，商贸兴旺，企业要人。年轻人修身养性缩短成几个星期，刚够学会一些念经礼仪，就返回到现实的物质世界。人人都知道时间就是金钱，时间的相对价值变了。这一变化是不可能强加于人的，除非来一场革命。而泰国人自觉自愿调整了他们的轻重缓急。（这里要顺便指出，是泰国的华人少数民族带了头。）

泰国的这个故事表明，文化对经济增长作出了反应。反过来也有可能——文化可能会阻滞经济发展。以俄国为例，那里的人们受了75年的反市场、反利润的教育，只有权贵能享受特权，于是人们形成了反企业的态度。甚至在那一政权垮台以后，人们还是担心市场变幻无常，怀念以往受雇于国家时那种保险的单调日子。或者说，他们是怀念贫穷中的平等，这一心态是世界各地的农民文化所共有的。俄国人有个笑话说，农民伊凡妒忌邻居鲍里斯，因为鲍里斯有一头山羊。一

位仙女降临，向伊凡说可以帮他满足一个愿望。伊凡的愿望是什么呢？原来是赶快让鲍里斯的山羊死掉。

幸好，不是所有的俄国人都这样想。马克思主义的清规戒律取消以后，企业活动蜂拥而起。高明的人搞知情人交易，有的人搞犯罪，有许多人是俄罗斯人之外的少数民族（亚美尼亚人、格鲁吉亚人等）。酵母有了，这往往就足够了：形形色色的人有了经营的积极性。但与此同时，老的习惯依然存在，腐败和犯罪活动猖獗，文化战在激烈进行之中——选举受这些问题左右，这种局面的结果如何，尚不得而知。

依附论、阿根廷及卡多佐的转变

对于不发达状态的原因，用依附论来代替文化上的解释，是挺方便的。拉丁美洲的学者和同情拉美的旁观者一直把拉丁美洲发展上的失败——尤其是与北美相比更显出了这一失败——归咎于强国、富国的种种不端行径。处于依附地位而易受伤害，意味着处于一种劣势，不能主宰自己的命运，受制于别人。这些别人自然是利用他们的优势从依附经济国家榨取产品，做法跟先前的殖民统治者差不多。帝国的抽水泵成为资本帝国主义的抽水泵。

然而，要同化独立的主权国家，光搞掠夺是不行的，还需要贷款和投资。阿根廷即是一例，它自己没有存下什么钱，越来越多地依靠外国资本。（依附论的首要设计师劳尔·普雷维什就是一位阿根廷经济学家。）有些经济学家争论说，外国资本有损于经济增长；另一些经济学家则说它有助于经济增长，但不如国内投资有效。显然，这在很大程度上取决于怎样使用这些钱。然而与此同时，没有人打算因为效率问题而拒绝外国人的钱。政客们想要这些钱，让那些依附论理论家干着急。

阿根廷有些人很有钱，然而“由于始终不明白的缘故……这些人一向依赖外资，因而听命于贷款国，严重损害本国治理自己事务的能力”。[19]英国人在阿根廷修建铁路——1871年还不到1000公里，20

来年后超过了12000公里——但那是为了英国人的利益。可是，建起这样一个铁路网怎么没有促进国内市场繁荣呢？说是没有促进，那么，过错何在？本国的企业家精神哪里去了呢？多数阿根廷人并不自问这类问题。责怪别人总是容易的。结果是出现了仇外的反帝国主义和自灭志气的委屈情绪。

在19世纪，一位杰出的阿根廷人胡安·包蒂斯塔·阿尔韦迪曾经为自己同胞的企业家精神不足而担忧。他在1850年写了以下一段话，韦伯在50年之后也深有同感：

要尊重每一种信仰。西班牙属下的美洲却是独尊天主教而排斥任何别的宗教，像是一座孤单冷寂的女修道院……在南美洲排斥不同的信仰，也就是排斥英吉利人、德意志人、瑞士人和北美人，即南美洲最需要的人。让他们来而不许他们带自己的信仰，也就是不许带他们之所以成为他们自己的原动力。[20]

有的人把阿根廷的低储蓄率归因于人口的高增长率和高移民率——我还要补充一点：爱摆阔气的不良消费习惯。不管怎样，外资的流入量既取决于国外资金来源，也取决于阿根廷所能提供的机会。第一次世界大战期间，英国人需要钱，不得不清理他们在国外的资产。他们尽管仍是阿根廷的最大债权人，但不再像此前几十年那样发挥促进阿根廷经济增长的作用。美国多少填补了一点空白，但又是美国的政治和商业周期起决定性影响。结果，阿根廷在外国投资额和贷款额两方面都断断续续、反反复复地陷于困境。这些情况激化了阿根廷与债权人的冲突，反过来又导致反应性的孤立主义，采取限制性措施，这些措施只会加重资金短缺和依附性。阿根廷经济学家和政治家谴责这些确实存在的和想当然的问题和恶劣行径，只是使问题更加复杂化。人们合乎逻辑地把依附论者称作“茧派经济学家”，他们确实帮助了阿根廷和别的拉美国家的经济免遭大萧条的最糟影响。这正是“茧”的作用。但这也使它们被割断了与竞争、刺激和增长机会的联系。

依附论在拉丁美洲盛极一时，且传播甚远，在第二次世界大战以

后随那些新解放的殖民地的经济困境和政治意识而引起共鸣。冷嘲热讽的人也许可以把依附论说成是拉丁美洲最成功的出口产品。然而它对于人们的主观努力和士气起消极作用。它养成光埋怨别人而无自责的不健康习性，加剧经济上的无能。即使它是有理的，也最好是把它收起来。

今天看来，拉丁美洲正是这样做的。西半球所有的国家，包括古巴在内，现今都欢迎外国投资。在这一转变中，阿根廷是一个带头人。依附论所建议的国家主权主义已瓦解于一片私有化浪潮之中。墨西哥曾经是一些最坚定的依附论者的据点，现在却形成了一种新的国民共识，其象征是参加了北美自由贸易协定，在经济上与美国和加拿大紧密相连，认为这最符合它自己的利益。羔羊跳进了狮子的嘴中，看来已从这样的遭遇中得益。

多年内，依附论学派的一位领头人物是费尔南多·恩里克·卡多佐。在20世纪60年代和70年代，卡多佐作为社会学家，曾就这一课题写作和主编了二十多本书，其中有一些成为造就一代学者的标准读本。最有名的一本也许就是《拉丁美洲的依附与发展》。在该书的英文版本中，结束语是一句冗长的、并不那样带鼓动性的格言：

实际的战斗……是展开于技术官僚治国论与大众工业社会形成过程的理想之间，这一理想能提供具有特定民族性的得人心的内容，能成功地将人们对于较发达的经济以及对于民主社会的需求转化为这样一种状态：它能表达真正民众力量的活力，能寻求社会主义的未来社会组织形式。[21]

1993年，卡多佐出任巴西财政部长。他看到自己的国家翻滚于高达7000%的年通货膨胀率之中。当时，政府对通货膨胀这一货币麻醉剂已经习以为常，老百姓也纷纷采取别出心裁的对策（例如出租汽车的计费器可以按照物价指数自作调整，也许还可以因人而异）。所以，连一些严肃的经济学家都宁愿对这种动荡局面加以轻描淡写，居然说通货膨胀的肯定性就是稳定性的一种形式。

对于能采取预防措施的巴西人来说，这种说法也许有道理。可是

通货膨胀有害于巴西的国际信用，而巴西是需要借债的。它还需要跟别的国家做生意，尤其是要跟那些被视为敌人的资本主义富国打交道。因此，卡多佐开始从不同的角度看问题，以至于观察家们称赞他是一位务实派。反殖民主义激情消失了；也不再敌视巴西与外国的联系以及其中包含的依附意味。卡多佐说，巴西没有别的选择。假如巴西不愿成为全球经济的一部分，那就“无法竞争……这不是外界强加于我们。这是我们自己的需要”。[22]

善有善报。两年之后，卡多佐当选为巴西总统。一个重要原因是他使巴西多年来头一次有了自己坚挺的货币。

日本的明治维新——与依附论相对立的事例

伯纳德·刘易斯说过：“当人们认识到出了错误时，他们可能提出两种问题。一种是问‘我们做错了什么？’另一种是问‘这是什么人搞的？’后者使他们琢磨是谁在搞阴谋，导致偏执狂。前者则会引出另一种思索：‘我们怎样来纠正？’”[23]在20世纪后半期，拉丁美洲选择了阴谋论和偏执狂。在19世纪后半期，日本却是自问“我们怎样来纠正？”

日本在1867—1868年间发生了一场革命。封建的幕府统治被推翻——实际上是崩溃——政权回到了居住在京都的天皇手中。这样就结束了德川幕府长达265年的统治。但是日本人不将这一巨变称作革命，而宁愿称它为维新，因为他们认为这是回归到国家正常状态。此外，革命是中国的事。中国人经历了许多朝代，而日本始终只有一个皇族。

国家统一的象征是现成的；民族自豪感的理想明确。这省却了不少动荡。革命就像内战一样，会打乱国家的秩序和安定。明治维新期间也出现过不满和不同政见，往往还表现为暴力。旧体制的最后几年和新体制的最初几年沾染过暗杀、农民暴动和反动势力叛乱的血迹。尽管如此，日本的过渡仍比法国和俄国的政治变革顺利得多。其原因有二：新政权在道义上站得很稳；反对维新的人虽然感到失落和权益

受侵犯，也还是有所顾忌，怕给外敌入侵提供由头和机会。帝国主义蠢蠢欲动，国内分裂就会招致他们的干涉。不妨参看一下帝国主义在别的地方的行径：印度正是因为国内互相争斗和彼此玩弄阴谋诡计，才真正将欧洲势力招引了进去；同样，中国在日本明治维新后不久就陷入了屈辱境地。

日本这个社会原本是从来不接纳外人的，一些西方人留驻日本，引来了不少麻烦。日本有一些强横的年轻人不止一次地向狂妄自大的外国人挑衅，袭击他们，想让他们明白谁是主人。谁是主人呢？面对西方列强提出的惩办歹徒和赔偿损失的要求，幕府当局只能闪烁其辞，敷衍了事。这样，不论在外国人面前还是在日本爱国者的心目中，都丢了脸。

欧美列强一而再地耀武扬威，激起了日本民愤。日本人喊出了“尊王攘夷”的口号。这一运动的领导者是日本最南端和最西部两个藩[24]的藩主，他们曾彼此为敌，这时却联合起来反对幕府。他们胜利了；他们也失败了。这就是这场维新运动的又一自相矛盾之处。这些藩主以为他们是在复古，结果却是被拖进了明天，卷入了现代化的浪潮之中，因为这是通向打败蛮夷的唯一道路。你们西方人有枪炮，好吧，有一天我们也会有的。

日本人以他们特有的毅力和体制着手现代化。他们作好了准备——治理有效的传统，百姓的高识字率，紧密的家庭结构，职业道德和自律精神，民族认同感和固有的民族优越感。

这是核心之所在：日本人知道自己的优越性。正因为如此，他们也能够认识到别人的优越性。他们一方面沿用德川幕府时期的做法聘用西方专家和技术人员，同时又派遣自己的专业人员出国，让他们带回在欧美时的所见所闻。这样积累起来的知识使他们得以对比各家的长短优劣，择其精粹。例如，他们最初学习的军事榜样是法国军队，但是法国在1870—1871年战争中被普鲁士打败以后，日本人就相信从德国军队那里可以学到更多东西。在法规的制订和实施方面，他们学习的对象也是由法国转到德国。

日本没有放过任何学习机会。1871年10月，日本派出了一个高级代表团，其中包括大久保利通和伊藤博文等人，到美国和欧洲，参观工厂和炼铁厂，造船厂和兵工厂，铁路和运河。差不多两年以后，他们于1873年9月回国，满载着学到的知识和要求改革的“火一般的激情”。[25]

日本这些领导人的亲身经历把一切都改变了。在英国的时候，大久保坐在火车上陷于痛苦的沉思，他说在离开日本之前，他本以为该做的事都已经做到了：天皇收回了帝国权力，封建割据已由中央政府所代替。现在他才明白还有艰巨的任务在前头。日本跟“世界上更先进的强国”无法相比。尤其是英国给他上了自强的一课。它曾经与日本一样是个小岛国，但是它系统地实施了自强的政策。在英国商船队逐渐壮大而称霸全球方面，航海法起了关键的作用。英国曾坚持贸易保护政策，直到它取得工业领先地位以后，才转而主张自由贸易。（分析得不坏。亚当·斯密若地下有知，也不会不同意的。）

诚然，日本没有17世纪的英国所享有的控制关税和商贸的自主权。但是德国的榜样更有意义。德国和日本一样，不久前才艰难地完成了国家的统一。德国也像日本一样，从那样一个经济劣势的起点发展起来，可是瞧它走得有多远！大久保遇到的德国人给他留下了很深刻的印象：他们勤劳、节俭、“朴实”，就像日本的平民。他还发现德国领导人是现实主义者和实用主义者，全神贯注于壮大国家的实力。他们是19世纪的重商主义者。大久保回日本后，就把德国的经验当做日本政府办事的指针。

日本政府从一些日常的任务着手：建立邮政，实行新历法和新时制，普及义务教育（先是男生，随后也包括女生），实施义务兵役制。普及教育就普及了知识，这正是教育的使命，但与此同时，它也灌输了纪律、服从、守时和忠君观念。要超越幕府时代养成的各地自奉其主的狭隘地方观念，而形成全体国民统一的民族特征，上述的做法是必不可少的。陆海军的建设则完成了这一使命。在统一的着装和纪律熏陶之下，普遍兵役制消除了阶级和地方的区别。它增强了民族主义的自豪感，使男子暴烈阳刚之气大众化，而结束了武士对武器的

垄断。

与此同时，政府和社会着手“殖产兴业”：怎样用机器制造产品，怎样在没有机器的情况下造出更多的产品，怎样运输货物，怎样与外国厂商竞争。不容易啊。欧洲工业国家已经发展了上百年。日本要急起直追。

首先，日本着力于已经熟悉的产业——尤其是丝、棉纺织业，还有不会被外国模仿的食品加工业，例如日本清酒、日本豆面酱和酱油。从1877年到1900年——日本工业化的第一代——工业产值的增长额中，食品业占40%，纺织业占35%。总之，日本人努力发挥自己的比较优势，而不是不切实际地追求重工业。工厂大多是小规模的，例如棉纺厂只有2000纱锭，而西欧的厂一般在10000锭以上。他们使用木制水车，比欧洲技术落后好几代。日本煤矿的井巷崎岖蜿蜒，使用人工铲斗，相比之下，英国早年那些恶名远扬的老矿井竟然像是海滨宽敞大道。

人们常说后来者有优势，可采用最新技术，而日本后来者一开始的做法却显得反常。对这种现象，经济学家们通常的解释是资金匮乏：私人财力单薄，又没有投资银行。其实，日本当时有些商人已经积累了巨额财富，政府也愿意建设工厂并提供补贴。它正是这样做的。但是后来者要追上先行者，这一长途跋涉最需要的还不是钱，而是人才——这些人才要富有想象力和首创精神，要懂得规模经济，要不仅知道生产方法和机器，而且还通晓生产的组织以及我们现今所说的软件知识。有了这些，资本就会跟上来，成长壮大。

日本人还决心由消费品生产再往前进。要建立自己的现代经济，就不能不做好费力的工作：制造机械设备，造船和造机车，修建铁路、港口和船坞。政府在这方面起了关键作用，资助出国考察人员，聘请外国专家，建设厂房设施，补贴商业企业。但更重要的是日本爱国志士的才干和决心。他们为了国家的事业不惜改行而放弃原有的前程。还有日本工人的素质，尤其是那些工匠们早就在手工作坊中经受了紧密协作和严格监督的磨练，练出了一身技能和敬业精神。

日本尽管搞工业经验不多，却轻快地进入了以电力为标志的第二次工业革命。对于日本成功和迅速的工业化，一般评价都很高，使这一评价有所降低的因素，只是人们不喜欢日本伴随着工业化而迸发出来的严峻、强烈的民族主义激情——那种无情的追求使得人们对于发展进程有了认识和紧迫感。日本是除西方国家之外第一个实现了工业化的国家，它至今仍为后进国家起榜样作用。别的国家向国外派遣留学生，但不见他们返回；日本的学成人员却回国效力。别的国家引进外国的技术人员来当教师，日本人却大体上是自己教自己。别的国家进口外国的机器设备就尽量使用，日本人却是用心仿造，加以改进，造出自己更好的机器。有一些国家可能由于历史的原因而不喜欢日本人（又有多少拉丁美洲人喜欢来自英语国家的“外国佬”？），但是他们还是羡慕和赞佩日本人的成就。

日本人成功，部分的原因在于他们有着强烈的集体负责的精神。一个工人若好逸恶劳、吊儿郎当，就不仅会损害自己，而且还伤害全家人的声誉。还有国家——不要忘了国家。在德川幕府统治时期，日本人很少会有国家意识，因此多数日本工人和农民在维新后初期还想不到国家。这成了新帝国的首要任务：向国民灌输“忠君爱国”思想，并将它贯彻到工作中去。学校用很大的一部分时间进行伦理道德教育。在一个没有正规的宗教教育和礼仪的国家里，学校成了道德品质和伦理教育的殿堂。1930年的一本教科书中写道：“体现爱国主义的最便捷途径，是在日常生活中严格律己，在家庭中保持良好的秩序，尽心尽力完成自己的工作职责。”[26]还要节俭，反对浪费。

这就是韦伯的新教伦理的日本版本。在政府倡导现代化和民众集体致力于这一目标的情况下，有了这样的职业道德，所谓的日本经济奇迹才成为可能。要认真理解日本的成就，就必须看到这种由文化因素所决定的人力资本。

关于韦伯

马克斯·韦伯（1864—1920）最初是研究古代世界史的历史学家，后来成了一位精通多门社会科学的奇才。1904—1905年，他发

表了影响最大和引起争议最多的论著之一《新教伦理与资本主义精神》。其主题是：新教教义——更具体说是加尔文教派教义——促进了现代资本主义的兴盛，即他从自己的祖国德国所了解到的工业资本主义的兴盛。他说，新教做到这一点，并不是由于它减轻或废除罗马天主教那些阻碍或抑制自由经济活动的条规（例如禁止高利贷），也不是由于它鼓励人们追求财富（更不是它发明这种追求），而是在于它确定和支持了日常行为的伦理而促进了经济上的成功。

韦伯认为，新教加尔文派教义做到这一点，最初是因为它确认了得救预定论：人不能靠信仰或行为而得救；能否得救是从每个人出世之初就预定了的，无论什么东西都改变不了一个人的命运。

这样一种信念很容易鼓励宿命论的态度。既然行为和信仰改变不了什么，为什么不纵欲寻欢呢？又何苦还要为善？这是因为按照加尔文派教义，善是上帝可能选择的迹象。人人都可能被选中，但唯一理智的假定是，大多数被选中的人会通过自己的性格和行为表现出他们心灵的品质和命运的性质。这种含蓄的确认有力地鼓励了恰当的思想和行为。死硬的预定得救论的信念只持续了一两代人的时间（这样的教条不会有持久的吸引力），然而它最终转化为一种世俗的行为准则：勤奋，诚实，严肃认真，节省金钱和时间。

所有这些价值观有助于商业和资本积累。但韦伯强调，好的加尔文派教徒不以财富为目的。（但他也许不难相信，诚实致富是上帝恩宠的一个标志。）在宗教改革之前，欧洲就早有希望致富的人。韦伯的见解是，新教教义造就了新型实业家，他们致力于按一定方式生活和工作。重要的是这种方式，财富充其量不过是一种副产品而已。很久以后，新教伦理才蜕化为一套物质成就的格言以及关于财富价值的自鸣得意、虚情假意的说教。

韦伯的论点引起了形形色色的反驳。社会学家罗伯特·默顿由韦伯论点衍生出来的论点，即认为新教教义与现代科学的兴起二者之间有着直接的联系，也引起了同样的争论。实际上可以说，今天的多数历史学家都认为韦伯的论点站不住脚，不可接受：它时兴过一时，但已

成为过去。

我不同意这种看法。从经验的层面上看，不能同意，因为记录表明，新教生意人和制造商在贸易、银行业和工业方面都起过领先者的作用。从理论层面上看，也不能同意。问题的核心实际上在于造就一种新人——理性的、有条理的、勤奋的、讲求实效的人。这些品德在以前不是没有过，但恐怕并不常见。新教使这些品德在它的信徒中间普遍化，新教徒彼此之间以它们作为衡量的标准。

新教徒的两个特点反映出并证实着这一联系。其一是强调教育和文化水平，对男孩女孩都一样。这是读《圣经》的副产品。好的新教徒应能自己读《圣经》。（相形之下，天主教徒当时以教理答问的方式传教，但不一定要自己读经，教会明显地不鼓励人们自己去读。）结果是：新教徒识字率高，一代又一代有文化。母亲有文化是重要的。

其二是时间观念强。在这一点上，我们有社会学家所谓的“不引人注目的证据”：钟表的制造和购置。即使是在法国和巴伐利亚这样的天主教地区，大部分钟表制造者也是新教徒；而在英国和荷兰，钟表的使用及其向农村的普及在当时也比天主教国家先行了一大步。没有什么能比时间观念更加促进农村社会的“城市化”了，它还意味着价值观和品位的传播。

这并不是说，韦伯所谈的资本家“理想类型”只能存在于加尔文教派以及由它演化而成的其他教派之中。所有各种宗教信仰和不信教的人都可以成为理性、勤奋、有条理、讲实效、整洁和严肃的人。他们也不一定都是商人。在各行各业，人们都可能展现出这些品质并从中获益。在我看来，韦伯的论点在于，在16—18世纪的北欧，宗教鼓励了原先曾是少有的、冒风险的这类人的大量出现，正是这类人创造了我们称之为（工业）资本主义的新经济（一种新的生产方式）。

历史告诉我们，最成功的治贫疗法只能来自本身。外援可以有帮助，但是它像意外之财一样，也会有害处。它可能降低自身努力的动力并造成一种有害的无能感。正如非洲人一句谚语所说，“接人东西

的手总是在给人东西的手的下方。”这不行。还得靠自己工作，节俭，诚实，耐心，顽强。贫困潦倒的人也许会觉得这些要求做不到，而自暴自弃。但是，归根结底，真正有效的办法只能是自强。

这些话听起来像是老生常谈，像是我们小时候在家里和学校里听父母和老师讲过的那一番道理。现今人们不爱听这些话，认为这是陈词滥调。可是，明智之言怎么会过时呢？诚然，我们是生活在一个蜜饯时代。我们希望件件东西都是甜的。我们之中，太多的人是工作为了生活，生活则要幸福。这倒是没错，只是不会催人提高效率。你想要高效率吗？那就应该是生活为了工作，而幸福则是随之而来的副产品。

不容易。生活为了工作的人是少数，但却是幸运的精华。凡是自己下决心、积极肯干的人，都可以加入到这精华的行列之中。在这世界上，能办成事的人是乐观者，这不是因为他们一贯正确，而是因为他们积极肯干。甚至在犯错误的时候，他们仍坚持实干，从而纠正错误，不断改进，直至成功。明达事理，视野开阔的乐观主义者会有成就；悲观主义只能说自己不犯错误而提供空洞无物的安慰。

第二章　态度、价值观、信念以及繁荣的微观经济学

迈克尔·波特

态度、价值观和信念，有时笼统地称之为“文化”，它们在人类行为和进步的过程中，无疑起着作用。我在一些处于很不相同的发展阶段的国家、州邦、地区、城市和公司工作过，对此有所体会。问题不在于文化是否起作用，而在于如何从更广泛的经济繁荣的决定因素这一角度，来理解这一作用。已经有大量的文献从各种视角探讨文化与人类进步的联系。我在本章中所探讨的，则是这一广袤领域的一个局部，即可以称之为“经济文化”的那些因素在经济进步中的作用。经济文化，是指那些对个人、单位及其他机构的经济活动有影响的信念、态度和价值观。

文化在经济进步中起作用，这是没有疑问的，可是怎样做到在兼顾其他有影响的因素的情况下，来诠释文化的作用，而且把文化的影响单独提出来，却相当不容易。人们在谈论文化在经济繁荣中的作用时，往往将注意力集中于一些被认为是可取的一般性文化属性，例如勤奋，主动性，重视教育，以及来自宏观经济学的因素，例如储蓄和投资的习惯。它们当然与繁荣有关联，但是这些一般性的属性当中，没有哪一项是明确无误地与经济进步相关。工作勤奋是重要的，但同样重要的是这种勤奋工作所遵循的指针和方向。主动性是重要的，可是并非所有的主动性都是有成效的。教育是关键性的，但同样关键性的是看追求什么样的教育，以及将教育用于什么样的目的。储蓄固然好，但要看储蓄的钱是否得到有经济效益的配置。

实际上，同样的文化属性，在不同的社会中，甚至是在同一个社会的不同时期中，对于经济进步而言，可能具有很不相同的意义。以节俭为例，它在日本起了好作用，然而是到近年的持续衰退为止；如今它却构成了经济复苏的一个障碍。只要调查一下经济成功的一大批国家和地区，例如美国、日本、意大利、香港、新加坡、智利、哥斯达黎加等的实例，就会看出，它们各自的有助于改善经济状况的文化因素有许多差别，错综而微妙，这进一步证明文化与繁荣之间并不存在一种简单的关系。

在本章中，我将探讨经济文化与经济进步之间的复杂联系。这里主要是以国家或者邦、州为地理单位来看繁荣的水平。我一般是谈各个国家的情形，然而，相关的经济单位往往也可能是更小一些。几乎在每一个国家中，各个邦、州或地区的经济繁荣程度是有明显差异的，其原因有时也可能归结到态度、价值观和信念。在思考一些跨地理单位的群体——例如各地的华人——的经济繁荣程度时，也可能应用许多同样的因素。

下面，我将首先概略谈谈人们近年来对当今全球经济中繁荣源泉的认识。接着，我将就这些源泉与有助于繁荣的各类信念、价值观和态度二者之间的联系，提出一些初步的看法。在这方面，我们会遇到一个重要的问题：一些无助于生产率的文化为什么会出现，并持续存

在？我将从近百年来流行的经济思想和状况的角度，探讨一下这个问题。最后，我将谈谈在现代经济中，文化差异的存在有多大的余地，以及在市场全球化引起的经济趋同的情况下，文化的影响可能有什么样的变化。

繁荣的源泉：是比较优势还是竞争优势

一国的繁荣，或生活的水平，取决于它利用其人力资源、资本及自然资源所实现的生产率。生产率决定着可持续的工资及资本赢利率的水平，而后二者决定着一国人均国民收入的高低。因此，生产率是"竞争力"的基础。它取决于一国的企业所生产出的产品及服务的价值，例如来自品质和独特性以及生产率的价值。经济发展的中心问题，是如何为迅速而持续的生产率增长创造条件。

在现代全球经济中，生产率所依赖的，主要不是一国企业在哪些产业从事竞争，而是它们如何竞争，也就是说，它们是如何运作的，它们的战略如何。在今天的全球经济中，几乎任何一个产业的企业都可以通过运用更成熟的战略，投资于现代技术，而提高其生产率。在各行各业，例如在农业、小包裹递送或半导体生产这样一些极不相同的领域，现代技术都为升级换代提供着重大的机会。同样，几乎在任何一个领域都有采用更先进的战略的余地，其中包括区分不同的顾客对象，产品和服务作适当的差异化，按照顾客的特定需求安排有效的产品递送链。

因此，政府挑选有制胜能力的产业而给予优惠的做法，是有缺陷的。在新的"生产率范式"中，谈不上哪个产业好哪个产业不好，而是要看企业能否采取最好的方法，集合最优秀的人才，利用最好的技术，来尽可能不断提高生产率水平。一国经济是不是农业经济，或服务业经济，或制造业经济，并不是关键。关键在于，该国是否有能力围绕着生产率决定国民生活水平这一前提，把自己组织得有效率。

在生产率范式中，本国企业和外资企业之间的传统区别亦将失去其意义。一国经济是否繁荣，是本国企业和外资企业在该国所作所为

的反映。本国企业若采用落后的办法生产低质产品，就会拖该国生产率的后腿，而外资企业若带进新的技术和先进的管理方法，就会促进该国生产率和职工工资的提高。地方产业和外贸产业二者之间的传统区分，以及只关注后一类产业的倾向，也是成问题的。地方产业关系到公民的生活费用以及外贸产业的交易成本。像日本的情况那样，忽视地方产业，会带来严重的不利后果。

作为经济繁荣的基础的生产率范式，对于以往的财富源泉的理念而言，是一大转变。100年前，甚至是50年前，人们曾广泛认为，一国繁荣与否，来源于该国是否拥有土地、矿产等方面的自然资源以及充足的劳动力后备，从而比那些资源较少的国家占有比较优势。然而，在现代全球经济中，企业可以廉价地和有效地从任何地方获取资源，这就使资源本身的价值不那么高了。资源的实际价值在下降，过去百年来一些基本商品的实际价格逐渐降低，就证明了这一点。同样，廉价劳动力无处不有，劳动力的拥有也不再自然而然地构成一项优势。随着交通运输和通信联络的费用迅速下降，靠近市场或贸易线路的有利地理位置这一点的重要性现今也不如从前了。位于香港或智利的企业尽管距离欧美市场遥远，也仍然可以成为美国或者欧洲的重要贸易伙伴。

作为财富的基础，比较优势已让位于竞争优势，而竞争优势表现为能以优越的生产率，调集资源创造出有价值的产品和服务。竞争优势的基础在于知识、投资、睿智和创新，一国的企业只要能开发出更成熟的竞争优势源泉，就可以有更高的生产率，这样的国家就能提高其生活水平。

在今天的全球经济中，一个具有讽刺意味的现象是，在决定一家企业是否比别的企业有更高竞争力和生产率方面，本地的因素正变得日益重要和日益起决定性作用。这是因为贸易、资本和信息流动迅速，企业靠外地的投入而建立的优势会被抵消。如果说一国的企业是从德国买机器设备，它的竞争者也可以同样买。如果说企业是从国外吸取资本，它的竞争者也可以这样做。如果说企业是从澳大利亚进口原料，它的竞争者也能照样进口。这种种举措可能都是必要的，然而

它们实质上已构不成现今全球经济中的竞争优势。剩下的竞争优势的源泉则日益具有本地性，其中包括是否拥有特殊的供应商或顾客/客户关系，能否在本地顾客/客户和合伙人的启发下对市场需求获得独到的真知灼见，或者能否利用附近的供应商而取得生产上的灵活性。

繁荣的微观经济基础

一国企业竞争优势的许多外部源泉如今被经济全球化抵消了，因此，一个国家想要提高自己的经济的地位并为自己的公民创造经济繁荣，就不能不用心培植潜在的内部优势源泉。人们的注意力往往集中在宏观经济上、政治上和法制上建立一个良好的环境。宏观经济条件固然是必要的，可是要确保经济繁荣，仅靠这些条件还是不够的。实际上，人们较少斟酌微观经济政策。而微观经济政策若不完善，国家就会受到国际资本市场的惩罚。

繁荣归根到底有赖于改善竞争的微观经济基础。生产率的微观经济基础，在于两个相互关联的领域：公司运作和战略的成熟，以及微观经济的工商环境质量。在一国运营的公司必须达到较高生产率，否则经济就不可能实现较高的生产率。而公司竞争所能达到的成熟程度，在很大程度上受到公司所在国家的工商环境质量的影响。工商环境对于公司所能实行的战略以及企业运作的效率，起着很大的作用。例如，倘若规章制度方面繁文缛节、拖拖拉拉，后勤不可靠，或者企业不能及时得到所需要的生产设备零部件的供应或高质量的服务，那么企业就无法做到有效率的运行。

要弄懂微观经济层次上的工商环境的性质，是很不容易的，因为地区因素对生产率的影响包罗万象，错综复杂。在《各国竞争优势》一书[27]中，我把地区对竞争的影响概括为四个相互关联的方面：生产要素（投入）条件；企业战略和竞争的地区背景；当地的需求条件；各相关的和后援的产业的实力。它们构成微观经济的工商环境，一国的企业即是在这种环境中从事竞争，并从这种环境中吸取竞争优势的源泉。经济发展是一个长期过程，要在这一过程中逐渐建立起这一系列的相互依存的微观经济能力和动力，以支持更先进形式的竞

争。

生产要素条件是指企业为生产产品或提供服务而能够吸取的各种投入因素的性质和规模。这些要素包括劳动力、资本、道路、机场及其他交通运输和通信联络的基础设施，以及自然资源。生产要素的投入是一个系列，从基本的要素（例如廉价的劳动力和基本的道路），直到高级的要素（例如多模式的交通运输系统，高速的资讯通联设施，有高等学历的专业人才，等等）。就这些投入因素而言，质量和专业化要比数量重要得多。例如，如果一国的基础设施适用于该国从事竞争的领域，那么生产率就会提高。同样，重要的是要拥有受过专门训练的劳动力，他们掌握了必要的技能，能够生产各类专门的产品，掌握更先进和生产率更高的生产流程，这要比拥有未受训练的后备劳动力更加有价值得多。总之，成功的经济发展需要在一国的投入因素的质量和专业化程度方面实现持续的改善。

当地的需求的质量，是一国微观经济竞争力的第二个关键的决定因素。顾客/客户要求严格，能有力地促进生产率提高。当地顾客/客户施压于一家企业、一个产业以及当地产业竞争的性质，会促使它们提高产品的质量和价值，从而提高生产率，这些产品在出口市场上取得成功的可能性也就随之增大。顾客/客户的要求能迫使当地企业懂得怎样去改善自己的产品和服务，使之更新换代，从而让顾客/客户直接受益，虽付出更高价格但获得更大的价值。反之，若当地的需求疲软无力，企业只不过是仿造别地研制出的产品，那么生产率和产品的国际市场价格就会受损失。

顾客要求高，其重要性从意大利的制鞋业可见一斑。意大利妇女在买一双鞋之前，会先试二三十双鞋，仔细查看皮革质量、做工、鞋跟的式样和高低大小，穿起来是否舒服，合不合时尚，如此等等。这就等于在当地开了一座实验室，能在这样一种环境中生存和发展的制鞋商，就能有信心，既然，自己的鞋能在意大利畅销，那么出口到世界各地大概也错不了。

企业战略和竞争的背景，是指当地的竞争的类型与强度所要遵循

的规定、动力和准则。欠发达的经济通常在本地没有竞争。要向发达经济前进，就必须在本地发展强劲有力的竞争，从尽量降低成本和减少仿造，到提高生产流程的效率，最后达到创新和差异化。本地企业之间的健康的竞争，是迅速提高生产率的根本。如果一个企业不能在国内竞争，它在国外市场也竞争不了。[28]如果在国内没有激烈的竞争，企业就永远不会锻炼得身手灵巧并不断创新。国家可以运用各种手段促进本地的健康竞争，制定反垄断的法律，实行鼓励兴业精神及扶植新企业的政策，就是这一类的措施。

一国微观经济方面的工商环境的最后一个决定因素，是本地供应商和相关产业的规模和质量。中等的和高等的发达水平均有赖于企业集群的形成。集群就是在地理位置上集中的同一产业相互竞争的企业及其众多相关产业和后援机构所形成的网络。硅谷、华尔街和好莱坞都是强大集群的例子。事实上，在世界各地，在几乎每一个经济发达的国家，以及几乎在每一种产业，都有与硅谷和好莱坞相似的情形。集群其实早已有之，只是如今显得日益重要。相互竞争的企业、供应商、相关产业和后援机构集中于一地的现象之所以会出现并长久存在，是因为它有助于促进生产率，比那些需要从远方吸取生产要素和新思想的企业运作得更好，而且有助于更好的改进和创新。

跟其他的竞争力范式相比，在生产率范式中，政府的作用有所不同，而且比较间接。政府的责任首先是在宏观经济、政治和法制方面创造一个稳定的和可预见的环境，从而使企业能够在长期经营的战略上，作出为提高生产率所必需的抉择。此外，政府必须确保企业能得到高质量的生产要素，例如受过教育的人力资源以及可靠有效的基础设施；制订能促使企业提高生产率的竞争规则和鼓励措施；为企业集群的形成提供方便和鼓励；制订并实施一套积极的、有特色的和长期的经济升级规划，以动员政府、企业、各种机构和公民个人等各方面的潜力。政府以及高等院校、标准计量单位等机构和各产业群体应共同努力，保证工商环境有利于生产率的提高。

在生产率范式中，促进企业集群的形成和升级，是政府和私营企业双方均应努力承担的一项日益重要的任务。这与从前的做法大不相

同。过去，是政府选择重点发展的产业，实行对它们有利的产业政策。那种产业政策只照顾本国的公司，政府通过保护主义的政策对企业竞争实行干预，还采用产业倡导和价格补贴等手段。决策高度集中于全国层次，颇像中央计划体制。

企业集群的理念则与此不同。它的基本出发点是：所有的企业集群都能为国家的繁荣作贡献；本国公司和外资公司都能促进生产率的提高；跨产业的相互联系和相辅相成是竞争优势必不可少的源泉，应予鼓励。从前的产业政策是力图扭曲竞争，使之对本国有利；鼓励集群的政策则是力图加强竞争，因为它促进竞争的各方面的形成，并消除生产率和提高生产力的努力所受到的种种限制。集群方针在决策方面也是比较分散的，鼓励邦、州和地、县各层次发挥积极性。

经济政策与发展过程

经济进步是一个连续升级的过程，在这一过程中，一国工商环境的种种要素均逐步演变，以支持日益成熟和有效的竞争方式。从工商环境的角度来看，必备的条件是随着一国从低收入到中等收入再到高收入的运动而有所变化。在早期发展阶段，企业竞争主要靠廉价劳动力和自然资源。基本的要求是争取摆脱那种状态。脱离贫困以后，国家就必须使自己企业的生产要素、运作机制和生产技能升级，以便能进行较成熟的竞争，从而提高生产率。这就要求使人力资本升级，改善基础设施，对贸易和外商投资开放，保护知识产权，提高规章制度标准以迫使企业提高产品质量和加强环境保护，并扩大地区的整合。

一国要达到中等发达水平，就必须日益注重改善人力资源的质量，提高国内需求的水平，奠定科技基础，保障本地的竞争，并建立先进的信息和通信基础设施。政府应与私营企业、高等院校及其他机构协力建立强大的企业集群。要再达到先进的经济水平，就必须发展在世界技术前沿领域创新的能力，企业在此基础上可以创造出新颖独特的商品和服务，而这样就能保障公民的高工资。这方面的步骤包括增加基础科研的投资，扩大科技人才队伍，增大企业获取风险资本的机会。

建造繁荣：信念、态度和行为的涵义

在讨论竞争力的微观经济基础时，我们看到某些信念、态度和价值观有助于繁荣和促进繁荣。最关键的是人们对于繁荣的基础所普遍持有的信念。个人和企业对自己取胜之道的见解，强有力地影响到他们的态度和经济行为。能支持成功经济发展的最基本的信念，大概就是相信繁荣是取决于生产率，而不是依靠资源控制、经济规模、政府优惠或军事力量；相信生产率范式对社会有益。如果没有这样的信念，人们就会想方设法谋取租金和垄断地位，这样的病态心理现今仍在影响着许多发展中国家。

另一个有助于繁荣的基本信念，是相信财富的潜力是无限制的，因为财富立足于思想和睿智，它们不因资源不足而陷于停顿。许多人只要能提高生产率就可以扩大财富。这一信念促使社会中各行各业都采取提高生产率的步骤，从而扩大财富总额。相反，有些人认为财富是固定的，就那么多，努力不努力都一样，因此人人勾心斗角，只想从现有财富总额中多占一份，这样一来，几乎必定导致生产率下降。这种认为一方之所得即另一方之所失的零和世界观，是全球皆可见的农民文化的核心。[29]

生产率范式引出了整整一系列有助益的态度和价值观：创新是好的，竞争是好的，责任制是好的，严格的规章制度标准是好的，能力和技术方面的投资必不可少，雇员是资产，企业集群成员的地位是一项竞争优势，与供应商和顾客/客户的合作是有益的，联系和网络是必需的，教育和技能是工作有成效的必备条件，只有生产率提高才能升工资，等等。与这形成对照的，则是不利于生产率提高的态度和价值观，例如：垄断是好的，权力决定报酬，僵硬的等级制是保持控制的必要条件，生意上的合伙关系取决于封闭的家族关系，等等。

在任何国家中，群体与群体以及个人与个人之间，在信念和态度上都会有所不同。大家还会看到，在一国的经济文化中，既有促进生产率的一面，又有损害生产率的一面，一国的经济发展在某种程度上正是由这两方面的拉锯战所形成的。分量特别重的，是政府领导人和

企业界精英的信念和态度。强有力的政府可以硬性推行一种有助于生产率的经济文化，至少推行一段时间，然而这必须被企业界利益集团所接受，否则，经济进步就会是缓慢的和可能逆转的。要实现持续的发展，就必须做到使那些有助于生产率的信念、态度和价值观伸展到工人中间，伸展到教会、院校等机构，最终伸展到整个文明社会。否则，有助于生产率的政策若触犯既得利益集团的利益，就会得不到足够的政治支持。

我通过调研发现，从许多方面来看，要加强国家竞争力，最艰巨的任务之一，就是如何改变经济文化。有助于竞争力的政策和行为是什么，现在已较好地为人所知，可是问题在于怎样才能让人们真正接受它们。因此，在经济发展中，一项重大的任务在于教育，让人们理解现代经济，看清自己在现代经济中的作用，并了解社会中其他群体的行为对他们的利害关系，因为许多公民，甚至还有他们的领导人，缺乏这些认识。正由于缺乏这样的认识，一些特殊利益集团便得以阻碍一些广泛有利于国家繁荣的变革。

为什么一些国家中存在着不利于生产率的文化？

对于繁荣的决定因素以及能促进经济进步的信念、态度和价值观，人们已经有越来越大的共识。既然如此，为什么我们仍然见到一些不利于生产率的经济文化？为什么它们能在某些社会中持续存在？难道那些个人和群体是明知故犯，存心与自己的经济利益背道而驰？

这些问题的答案是复杂的，无论从理论上或实践上来看，都很值得探讨。显然，人与人之间以及社会与社会之间，利益是可能不相吻合的。同时，人们可能只看见近期利益，因而作出的抉择和行为违背其长远利益。在这里，请让我谈几点较一般的看法。首先，在一国流行的经济思想或范式，对经济文化有强烈的影响。百年来，对于经济繁荣出现过众多的各不相同的理论，例如中央计划经济，进口替代论，生产要素积累论，等等。在一些社会中，这样一些主张通过教育系统、知识分子和政府领导人的倡导以及无数的其他途径，已深深扎根。与此同时，一般的人乃至一些政治领导人对国际经济的状况及其

运作，常常是无知的。无知造就出真空，从而让那些老的想法保持不变。

人们对于怎样才能富裕繁荣的信念在很大程度上关系到他们的行为。信念会反映在态度和价值观之中。而不利于生产率的经济文化之所以出现，主要不是由于根深蒂固的社会习性，而是由于无知，或者是因为他们不幸受到了有缺陷的理论的引导。而人们接受有缺陷的理论，有时纯粹是出于意识形态，但有时则是为了统治者便于利用这种理论来维持他们所希望的那种政治控制。例如，军政权往往喜欢实行进口替代和自给自足的政策，因为这种政策有利于他们加强自己的权力以及对公民的控制。有些国家由于种种缘故得以避免有缺陷的理论，因而在经济繁荣方面受益。

第二，经济文化看来还在很大程度上来源于以往和现今的微观经济背景。的确，个人的行动可能有损于社会的集体利益或国家利益。可是根据我的了解，个人很少会明知故犯，违背自己或集体的利益。因此，文化属性很难脱离总的工商环境和社会体制的影响。在一个社会中，人们行动的方式，与该社会经济制度所给予的信号和诱因，有很大关系。

举例来说吧。常常有人抱怨说，发展中国家的工人职业道德差。可是既然勤奋工作得不到应有的报酬，得不到提升，人们还能怎样呢？看待一国国民的职业道德，离不开该国总的经济的激励制度。同样，发展中国家的公司在行为上往往表现出机会主义，不是从长远着眼安排计划。可是，在政府政策多变和不可预测的环境中，这种短期行为也许倒是合理的。公司谋取分外的经济收益，也往往是政治体制促成的。

可见，归结为文化的国民特性往往是有其经济根源的。日本的终身雇用制及高储蓄率就是明显的例子。终身雇用制远远不是第二次世界大战之前的规范，它是在那次大战结束后不久，为控制工潮而实行起来的。按照人们普遍的看法，高储蓄率在很大程度上是由于日本人总记得战时及战后的艰难岁月，再加上退休年龄较早，退休金制度欠

完备，住房花费昂贵，他们不得不尽力攒钱。

因此，源于文化的行为，与经济体制所促成或强化的行为，是很难分开的。从这个意义上说，历史，包括“太平盛世”和“艰难岁月”的经历，都给经济文化留下深刻的印记。文化有赖于境遇，有些穷国的人移居另一种经济体制的地方后取得了成功，就是证明。这样的事例很多，移居美国的一些萨尔瓦多人事业有成，即是其中一例。

第三，社会政策的取舍可以对经济文化产生强烈的影响，因为这方面的政策影响到经济背景。社会保障网方面的政策就是一个明显的例子。这方面的政策直接影响到人们的工作态度、储蓄行为以及自己投资于教育的意愿，还间接影响到一国经济政策的其他方方面面。实际上，经济政策和社会政策是彼此紧密相交织着的。

所以，经济文化在很大程度上是直接或间接由经济所形成的。也有例外，其中包括一些信念、态度和价值观根本不是源于经济利益或个人的利害得失，而是源于纯粹社会或道义上的抉择。社会/道义上的态度和价值观的例子，有对待老年人的社会态度、人际交往的准则和宗教信仰上的教义等，它们会间接地影响到经济文化。它们对一国社会政策的轻重取舍也起很大的作用。然而，即使是社会/道义方面的态度和价值观，也可能带有以往经济境遇和经济学识的印记。对于有利于或者不利于生产率的经济文化，宗教和哲学都很可能有重大影响。

综合以上几点看法来考虑，我们就不要轻易地因为文化上的问题而贬低一国经济，譬如说：“某某国家工人懒惰，公司腐败，经济就是不行。”可是，倘若那个社会学习了不同的经济信念，实行了不同的经济体制，情况又会如何？在今天的全球经济中，人们都可以学到先进的技术和知识，因此，若用地理环境、气候、宗教等某一方面的因素来断定一国的贫富，那同样也是危险的。

总之，经济文化是执著的，不易改变，但又并不是像某些人所说的那样一成不变。尤其是那些妨碍生产率提高的信念、态度和价值观，一旦它们不再受到流行的信念的支持，或是它们所造成的现实迫

使公民和企业感到非变不可时，它们就有可能改变。当然，在放弃已有观念之前，总会出现无知、怀疑或者惰性。然而最近十来年的实际情况表明，一旦时机成熟，一些国家是可以让经济文化迅速转变的。[30]有理由预测，潜在的转变步伐正在加快，下文中将谈到这一点。

围绕着生产率文化的全球趋同

从历史上看，世界政治和经济形势提供了经济文化广泛变化的余地。如上文中所说，世界上有过很不一样的多种经济模式，有的国家追求某种模式达数十年之久。这些不同的模式给经济行为人打下了印记，它们之所以持续那么久，正是反映了当时的世界形势。在20世纪头七八十年，国际经济远不如现今这样全球化，所以各国经济受到的国际竞争压力也较小。许多国家实行保护主义政策，更加剧了各国经济的相互隔离。有些国家即使生产力低下，得不到改善，也依然可以在数十年之间我行我素。军事力量和地缘政治扭曲了贸易格局，在经济繁荣程度方面发出了较虚假的信息。发展中国家盛行的贸易保护主义反过来又使一些穷国感到它们只好向欧洲和美国出售自然资源和廉价劳动力，而没有努力更新自己的经济。冷战形成的全球政治进一步阻碍了一些国家着手于它们所需要的经济变革。大量的外援流入一些发展中国家，支撑了那些无能的领导人，却模糊了他们的经济政策的灾难性。

不利于生产率的经济文化长时期存在，还因为许多知识受限制，穷国改善经济的能力受限制。一些公民往往处于被隔绝状态，接触不到别的行为准则。技术变化的步骤相当慢，技术落后或采用新技术迟缓所付出的代价，还不是像今天这样触目，于是不好的政策便得以持续下去。经济知识和管理知识的扩散相对缓慢，对国外的投资也比现在少得多。企业知识的国际传播费用高昂，也不如现今有效。经济成就的跨国衡量和评比还是罕见的。关于繁荣程度、经济政策和企业管理的那些有缺陷的老观念得以存在，在某些场合还受到积极鼓励。在许多不同的经济模式并存的情况下，人们选择什么态度，一国能有多大成就，都可能受到文化因素的重大影响。

然而，在今天，我们面对的经济环境已大不一样了。人们不再自满自足，不再容忍慢吞吞的发展，而且迫切地争取符合全球经济的要求。与生产率范式不相符的那些发展理论已失去信誉，无法应付公开竞争，无法应付技术和管理方面的高速进步。对于什么是经济繁荣的基础，什么是适当的政策抉择，人们的意见分歧正在缩小。在什么是有利于生产率的经济文化这一问题上，知识正在迅速传播。公民们已经比较容易看见别人的成功的经济行为。由此可见，在如何做到经济繁荣这一问题上，全球各地的意见正日渐趋同。

生产率范式方面的见解日益趋同，使那些未能实际遵循这一范式的国家受到强大的压力。经济政策和行为日益受到跨国的衡量和比较。政策不健全的国家受到金融市场的惩罚；不能提供有利的工商环境的国家面临着外商投资枯竭；缺乏良好职业道德的员工就会失业。政治领导人即使不对本国公民负责，也日益被迫向更广泛的经济力量负责。技术的快速进步也使得那些不接受国际惯例的人付出越来越大的代价，从而加重了他们承受到的上述种种压力。

结果是，许多国家都在努力接受生产率文化，尽管成就高低不等。以中美洲为例。那里多数的国家几百年都曾坚持民族主义的、内向的政策，如今却已投身于开放和经济一体化的过程，例如协调交通运输基础设施和协调关税准则等中美洲各国都在逐步采纳竞争和生产率范式。全球化的力量已促使这些小国把狭隘民族主义利益放到一边，大踏步改变它们以往长期的一些做法。

与此同时，对于经济行为是否有利于生产率，全球化是奖惩分明的；经济文化的方方面面能推动生产率提高，就会引来空前大量的资本、投资、技术和经济机会。国家愿意接受经济全球化，全球经济就会使它能够以惊人的速率进步。获得知识和技术的机会将空前增多。现代技术使得商品能有效率地远程输送，贸易可以在气候不同的地区之间有效率地进行。从前当人们的眼界局限于比较优势时，一些国家的发展受到自然资源限制。而当生产率、主动性和学识成为繁荣的决定因素时，发展中国家增加财富的机会就空前增多。

新经济的力量是如此强大，以至于实际上可以毫不夸张地说，经济文化已不再是一个如何选择的问题。现在的问题是：各国是否愿意改变那些阻碍生产率的老信念、态度和价值观，而自愿地接受有利于生产率的经济文化，或是最终被迫转变？问题已在于一国的经济文化何时变和变得快慢如何，而不在于是否愿意变。尽管在旧体制下成长起来的老一代人往往抵制这种转变，可是较年轻的二三十岁的一代管理人员往往受过新经济文化训练，其中不少人在国际商学院校学习过。因此，在许多发展中国家的商界精英的内部也存在着要求变革的力量。

现代经济正施加巨大的压力，迫使各国接受生产率范式所要求的信念、态度和价值观，在这种形势之下，文化是否依然与过去经济体制不同的时候一样，在经济领域起着同等的作用？在历史文献中，往往可以看到有关文化属性影响社会及其经济发展道路的大量论述，这是因为从历史上来看，各社会的文化属性曾长期存在，对社会经济形态确有颇大影响。然而，经济观念的趋同以及全球市场的压力可以说是已经缩小了文化属性影响社会经济道路的选择的余地。

现在我们所见到的情形，从许多方面来说，就是一种国际性的经济文化的核心内容正在出现，它跨越各种传统文化的界限，将为越来越多的人所共有。对经济起作用的一批信念、态度和价值观将成为共同性的，而显然不利于生产率的文化因素将会在全球经济的压力之下以及全球经济带来的机会的促进之下，逐渐消失。在经济繁荣方面，文化的重要作用将依然存在，但这很可能是一种更加正面的作用。各个社会仍会有一些独特的需要、技能、价值观和工作模式，这些将构成经济文化的一些各自不同的方面。这些有利于生产率的文化特色，例如哥斯达黎加对生态的热心，美国对于方便的迷恋，日本对于游戏和卡通的爱好，会成为别人难以模仿的竞争优势的重要源泉，造成国际专业化的新格局，因为各国人民会日益发挥他们的文化给予他们的独特优势，生产相关的产品和提供相关的服务。

可见，虽然围绕着生产率范式的全球趋同与日俱进，但文化上的差别肯定仍将存在。全球化不会像某些人担心的那样消灭文化。但是

文化上的差别将不再使人们受隔绝而陷于经济劣势，相反，它们将能促进重要的专业化优势，从而使各国人民在全球经济中增进繁荣。在全球经济中，许许多多的东西都不难从任何地方获取，在这种情况下，能提供独特产品和服务的文化差别应当是更值得庆贺的。

第三章　对新的经济发展社会学的几点看法

杰弗里·萨克斯

引言：经济增长之谜

最费解的经济发展之谜，就是为什么持续的经济增长如此难以实现。1820年以前，实际上谈不上有什么持续的经济增长。据安格斯·麦迪逊1995年估计，从1500年到1820年，世界人均国内生产总值的平均年增长率仅为0.04%。到1820年，西欧及其在北美洲和大洋洲的殖民地已经走到了其他地区的前面，可是西欧与世界最穷地区（撒哈拉沙漠以南的非洲）之间的差距，据麦迪逊估计，仍仅为3：1。

1820年以后，世界各地的人均收入均有所上升，从1820年到1992年，世界年均增长率提高到1.21%，但增长是不平衡的。1820年时已经领先的两类国家，即西欧各国和麦迪逊所说的西方后裔国（美国、加拿大、澳大利亚和新西兰），往前走得更远了，它们今天构成了发达世界成员中的大多数。在1990年世界上最富的30个国家和地区中，上述两类国家和地区占了21个。5个在亚洲：中国香港，日本，韩国，新加坡和中国台湾。其余的4个是两个小产油国（科威特和阿拉伯联合酋长国），以色列和智利。这30个国家和地区占世界总人口的16%。到20世纪90年代，最富地区（西方后裔国）和最穷地区（撒哈拉沙漠以南的非洲）之间的差距扩大到大约20：1。

以下三点总的说明，也许有助于解释这一发展之谜。

·地理位置：世界某些地方具有地理环境上的有利条件，其中可能包括拥有重要的自然资源，濒临海洋并且有通海的内河航

道，邻近另一些经济成功的国家，自然条件宜于农业，有利于人的健康。

·社会制度：有些社会制度有助于现代经济发展，另一些则不然。立足于农奴制、奴隶制、不可分割的土地占有制等前资本主义制度通常均阻碍现代经济增长。从经济增长和生活水平看，近百年来的社会主义试验证明也不是很成功。19世纪和20世纪的殖民统治也通常不利于经济的高速增长。

·正反馈：正反馈过程扩大了早期工业化的优势，从而加宽了贫富差距。首先，欧洲的早期工业化国家通过军事征服和殖民统治，剥削了落后地区。在富国的军事和经济挑战下，许多落后的社会崩溃了。第二，先进国家和落后国家之间的技术差距通常都是随着时间的推移而日益扩大，而不是缩小。技术创新像是一种连锁反应，现时的创新为未来的创新提供燃料。

新古典经济学理论回答不了经济增长之谜，因为它无视于地理位置、社会体制和正反馈机制的作用。它甚至对创新的动力机制也研究不足，直到不久前才有所改变。在新古典经济学中，经济发展实际上谈不上是多大的挑战。市场体制被认为是既定的。各国都被认为会储蓄和积累资本，而技术和资本则被认为会方便地跨国界流动。既然资本的边际产值在资本不足的国家高于资本充裕的国家，既然技术落后的国家可以进口富国的技术，穷国就被认为会比富国经济增长得更快。

新古典经济学因此而对经济趋同的前景深感乐观，相信穷国会比富国增长得更快，收入水平的差距会缩小。当然，亚当·斯密以来的古典经济学家和新古典经济学家都承认有缺陷的经济体制会妨碍增长，但是新古典经济学家认为体制竞争或公众选择会使有缺陷的经济体制遭到抛弃，所以他们保持乐观。

新古典经济学肯定有助于解释当代一些重要的经济快速增长的插曲。东亚一些地方近几十年的增长快，在很大程度上是由于它们在以市场为基础而资本不足的情形下迅速积累了资本和技术。同样，北欧

和南欧之间的差距在战后时期缩小，明显地与新古典经济学所强调的趋同机制有关，同时也是因为新古典经济学的框架很适用于西欧的环境。然而，主要的问题是，这些趋同机制只是在一些特定的场合得到应用，而没有构成普遍的进程。

本章将为理解世界经济增长的不平衡性提供一个范围较广的社会学框架。我要强调指出，一种适当的理论必定要论述地理条件，以及社会体制的演变，在这两方面都要论及社会内部的变化以及各社会跨国界的相互作用。

地理位置的作用

社会科学工作者只要多花点时间看看地图，就会看到在经济发展方面呈现着突出的地理格局。基本格局有二：第一，世界温带地区比热带地区发达得多。（在30个最富的国家和地区中，只有两个，即中国香港和新加坡，是在热带，而它们的人口在30个最富国家和地区的总人口中所占的比例还不到1%。）第二，地理位置上偏僻的地区——远离海岸或通航河流或者深居于崇山峻岭之中，国内和国际交通运输费用高昂的国家——比沿海平原或通航河流两岸的社会在发展水平上也差得多。内陆国一般说来问题最严重。它们远离海岸，至少要经过一道国界才通到国际商路。欧洲固然有几个富的内陆国（尤其是奥地利、卢森堡和瑞士），但它们享有一大有利条件，即周围都是富裕的沿海国家。在别的几大洲，内陆国几乎全是穷国。

热带地方普遍穷，原因是复杂的，但这现象却随处可见，世界各大洲均如此。世界上经济发展的分野实际上不在南北，而在于温带与热带。

热带持续贫穷，也许可以从三个主要方面来解释：农业因素，健康因素，以及与科技资源的动员相关的因素。热带农业面临的一些问题导致多年生植物以及特别是粮食作物生产率低，这些问题包括：热带雨林条件下土壤贫瘠，侵蚀和流失严重；水资源难调控，在雨季旱季交替的情况下还存在旱灾的风险；农业和畜牧业病虫害发生率高；

食品易腐烂难贮存；在夜间气温高的地方纯光合潜能率降低。结果似乎是许多热带地区粮食生产率受到固有的限制。例外的情形包括冲积土和火山土地区，例如尼罗河三角洲和爪哇，还有夜间气温较低的山间谷地。热带人口稠密的地区包括中美洲，安第斯山区，东非大湖和大裂谷区，以及喜马拉雅山麓。

传染病的负担，热带也重于温带。在温带，多数传染病是直接在人与人之间传播（例如肺结核，流感，肺炎，性病等）。在热带，则另外还有一些由传病媒介传播的大病（如疟疾，黄热病，血吸虫病，锥虫病，ochocerciasis，恰加斯病，丝虫病，等等）。在炎热气候下繁殖的昆虫和动物，如苍蝇、蚊子和一些软体动物，是这些疾病的重要传染媒介，充当寄生物的中间寄主。

农业生产率低，加上传染病发病率高，产生了多方面的不利影响：务农人口比例高（农民生产不出剩余农产品）；城市化水平低；大量人口集中于偏僻高原地区（如安第斯高原和东非大湖区），为的是尽量躲避更热的平原地区的种种问题；人的预期寿命短以及人力资本增益较低。

热带地区还可能有第三种不利因素。至少2000年来，温带地区人口一直多于热带。根据麦克埃夫迪和琼斯1978年的统计资料，在过去两千年，热带人口大约只占世界总人口的1/3.如果说生产率的增长与人口规模成正比，如果说一种生态区的生产率进步不容易推广到另一种生态区，那么温带人口在世界总人口中的比例大，大概就构成一种优势。以上两点假设看来是符合实际的。社会需求量大，会促进生产率的增长，而社会的潜在创新者多，又有利于提高生产率。同样，温带地区在农业、保健、建筑等领域的生产率进步，恐怕难以直接应用到很不相同的热带生态环境。因此，较高的温带生产率不易扩展到热带。

说到这里，需要专门谈谈香港和新加坡。它们从地理位置来说在热带，但从生态上说只有新加坡位于生态热带。的确，它们经济发达，不同一般。但它们属于小岛城市之邦，经济集中于制造业和服务

业，并不需要应付农业生产率和传染病中介之类的令人头疼的问题。

地理位置的另一个重要方面，是矿产资源，尤其是能源和黄金、钻石等贵重矿产。在19世纪，交通运输费用比现在高许多，煤在当时成为重工业的必备条件。缺煤的斯堪的纳维亚国家、南欧、北非和中东在重工业方面处境不利，而英国、比利时、法国、德国、波兰、俄国等位于产煤地带的国家在这一点上得天独厚。当时，缺煤的地区可以发展农业和轻工业，但却无法发展冶金、交通运输和化学工业。到了20世纪，石油、天然气、水电等能源逐渐广泛采用，交通运输的费用下降，上述的局限才得以缓解。

地理因素无疑只是发展之谜的一个部分。温带的一些地区发展得并不快，至少是不如西欧、东亚（日本，韩国，中国台湾）以及所谓的西方后裔国。温带中的滞后地区包括北非和中东，南半球若干地方（阿根廷，智利，乌拉圭和南非），中欧和东欧的大部分，以及不久前还处于共产主义统治下的前苏联。为了理解这一点，就需要谈谈社会制度问题。

社会制度与经济增长

从实际经验看，经济增长一向是与政治、文化和经济因素相关联，尤其是紧密联系到资本主义社会制度，其特点是国家实行法治，文化有利于人们社会地位的高度流动性，经济制度以市场为基础，保持广泛而又复杂的社会分工。能表现出这种政治、文化和经济制度相结合的社会是很少的。历史还表明，社会通过内部演化来建立这些制度的强烈趋势，是并不存在的。

实际上，社会演变的阻力是很强大的，因此根本性的制度变革通常不是来自内部进化，而是要靠外力推动。过去两百年来，最重要的因素是经济先进的社会与经济落后的社会彼此之间动荡不安的交往。这些交往引起落后社会中深刻的社会动荡，而打破其内部的社会平衡。这样的动荡可能促使社会制度改换方向，进而推动经济增长。然而，结果也往往是经济崩溃，甚至是国家丧失主权。

杰出的韦伯社会学第一次适当地揭示了现代资本主义的社会制度。韦伯对资本主义以前的社会和资本主义社会的“理想类型”作了区分。在资本主义以前的社会中，政权是传统的和专制的，不受法制约束。社会规范是支持等级制的。不存在大市场，只有小市场，而小市场也不受社会或法律准则制约。在资本主义社会，则是国家接受法治，社会地位流动性高，经济上的交往受到市场机制有力的调节。

韦伯的社会学著作是写于20世纪初。他考察的领域是资本主义在西欧的出现，以及资本主义为什么没有出现于旧大陆的其他地方。现在已经到了21世纪初，韦伯社会学的内容应该有所更新，我们不妨提出一个有所不同的问题：为什么资本主义向世界其他地方的传播不平衡？

韦伯对社会制度的比较分析可以为回答上述问题提供部分答案，然而他不曾充分论述以下三个问题：第一，他对资本主义社会和非资本主义社会的描述是相对固定的，而没有论述它们的社会演变的指导原则。第二，他没有充分论述各种社会之间的交互作用，包括制度上的模仿或扬弃、殖民统治以及军事冲突。第三，他只集中谈了资本主义以前的社会和资本主义社会。他的社会学地图不曾扩大到至少三大类社会组织：殖民统治，社会主义社会，以及崩溃的社会。请允许我简短地描述一下它们。

在殖民地社会中，国家机器掌握在殖民列强手中，政治的实质是独家排他的统治，主要目标是维持秩序。传统的文化制度受到系统的破坏，以利于保障经济剥削。经济体制则要保证殖民者强加的贸易条件。殖民统治不是现代资本主义的一个很好的“流派”。

在社会主义社会，政治受到一党制控制。传统文化，尤其是宗教，受到压制，所有的私人市场活动和私人财富积累也没有施展的余地。在苏联瓦解之后再作回顾，可以清楚看出这些社会主义国家在经济上也不是很成功，也许只有苏联内部一些得到大量补贴的偏远地区是例外。

还有一种常常出现的社会状况，我们也许可以将它称为“社会崩

溃”，即原有社会制度停止起作用，社会陷入霍布斯描述过的人人彼此为敌的状况。在社会内部崩溃以后，重建任何一种社会秩序都很困难。由于发展中世界已多处经历了这种社会崩溃，我们不妨对它的主要特点再多说几句。

在政治上，国家权威不复存在或极其有限，并且往往伴随着暴力横行。社会信任的文化机制和经济的市场机制均告瓦解。黑市随之出现，利用货币进行的交易被以货易货所取代。

韦伯社会学的一大目的，就是要解释社会在前资本主义、资本主义、殖民主义、社会主义和崩溃的社会这几类状态之间的运动。为什么有些地方比较顺利地过渡到资本主义，而另一些地方却沦为殖民地，还有一些社会陷入崩溃？殖民地的经历在什么情况下为社会过渡到资本主义作了准备，而在什么情况下却使这种过渡无法实行，甚至在殖民统治结束之后仍行不通？我们现在还没有条件回答这些问题，下一节中，我们只是简括地谈一点假设性的看法。

资本主义扩散的格局

在理解西欧新资本主义制度的动力方面，马克思和恩格斯是有先见之明的。他们正确地预测，资本主义依靠其经济生产率上的优势，将最终扩展到全球。

资产阶级依靠生产工具的迅速改进和交通联络手段的大发展，吸引着各国进入现代文明。资本主义的商品价格低廉，成为它摧城拔寨的重炮，并迫使“野蛮人”投降。它强迫各国若不愿灭亡就得接受资本主义生产方式。它强迫它们引进“文明”，即自己也成为资本主义。它按照自己的形象塑造世界。

然而，这一过程决不是迅速的和顺利的。如果我们要理解这一漫长的、往往是痛苦的、常常还充满暴力的过程，我们就需要在体制变革问题上有一套更好的社会学理论。可是我们并没有一套全面的社会演化理论，在资本主义如何从西欧扩散到了别的地方以及如何未能扩散到另外一些地方这一问题上，也没有完整的图谱，因此我认为最有

效的办法是提出若干假想性的看法，或者至少是有根据的推测。

·由于资本主义意味着社会、政治和经济上的竞争加剧，资本主义制度通常受到各种非资本主义社会的统治精英的抵制。因此，在前资本主义、社会主义、殖民主义等各种社会中，统治精英几乎总是力图挫败或限制法治、社会地位流通性准则和市场机制的实施。

·在社会等级森严的社会（例如19世纪的俄国或奥斯曼帝国），资本主义改革最难以取得进展，因为社会精英处于有利的地位来抵制变革。

·当统治精英拿不出有力的理由来证明其统治的合法性时，他们会尤其激烈地反对资本主义改革。例如19世纪的中国统治者是一个合法性很成问题的外来异族（满族）王朝，这就无疑使国内的制度变革遇到阻碍。

·许多地方的内部改革因殖民统治而中断。殖民列强通常都不曾在它们统治的殖民地社会实行市场改革，因为这种改革会增强当地居民的地位而危及殖民者的统治。因此，正是欧洲资本主义列强自己中断了资本主义向殖民地的传播，往往使之推迟了一百多年。

·一些受到威胁的社会往往是发生社会崩溃，而不是实行改革，这主要是因为外来的威胁导致金融危机从而导致政权崩溃，或者是外来的威胁使当地的政治统治者丧失其合法性，或者是二者兼而有之。

·社会的崩溃可能引起形形色色的后果，其中包括长期的混乱（例如海地）。沙皇俄国的政权在1917年发生金融崩溃和政治崩溃以后，列宁尽管尚未得到民众的广泛政治支持，却仍然成功地夺取了政权并使之巩固下来。随后，苏维埃制度通过武力扩展到了东欧和中欧各地。

·以下几种地理条件十分有利于实行资本主义制度：

——是沿海国家而不是内陆国家；

——邻近别的资本主义国家；

——位于重要国际贸易通道上的国家；

——土壤肥沃、农业发达因而有利于高度城市化的国家。

·通过文化的联系（例如居主导地位的宗教信仰，或犹太人之类的散居各国的少数民族群体）而与世界市场相通的社会，更易于实行资本主义制度。

在地中海地区出现活跃的贸易和经济发展数百年之后，现代资本主义开始形成于北大西洋各国社会，尤其是英格兰和荷兰。它很自然地传播到北美的新移民定居地以及澳大利亚和新西兰。这些地区有不少特点，其中最重要的是它们跟英国一样位于温带生态环境，当地原有居民稀少，在欧洲人带来的传染病几次大流行之后，人口就更少了。至于西欧，拿破仑的远征、1848年革命以及英国工业化的榜样，使资本主义体制逐步东延。到1850年，现代资本主义已存在于西欧及西方后裔国。

关于美洲其他各地，需要专门说一下。加勒比海诸岛当时成了奴隶社会，大多从事甘蔗种植业。除了伊斯帕尼奥拉岛（海地和多米尼加共和国）以外，这些岛屿仍然是殖民地，有的是到19世纪末为止（如古巴），有的是到20世纪中期为止（如小安的列斯群岛和牙买加）。它们大多是白人长期统治贫穷的百姓（先前的奴隶），而且热带的土地被开发过度，环境恶化。

西班牙的各处殖民地，情况有很大差别。阿根廷、智利和乌拉圭位于南半球温带，与北美和大洋洲相似。土著人口稀少。气候与西班牙差不多。它们在独立后头50年（大致是1820年至1870年）政局不稳，但是到1870年时，它们已具有正式的民主结构，或多或少成为资本主义社会，只是在土地分配上极不平等。在热带的中美洲各国和安

第斯山区各国，形势大不一样。它们的土著印第安人口多得多。社会不平等，欧洲白人后裔与土著以及从外面运进来的奴隶形成高低不等的阶层。这些社会抵制资本主义体制更长久得多，无疑是由社会的极端不平等造成的。

在经济改革问题上，19世纪最激烈的斗争是发生在欧亚大陆上的几个大帝国（中国，日本，俄国和奥斯曼帝国）。上文中所谈到的一般性原则在这里似乎是能说明问题的。事实证明，除了日本以外，其他三个社会中反对资本主义改革的势力都很强大，甚至在帝国受到西欧列强蚕食的根本威胁时仍然坚持老的体制。只有日本在1868年一次政变后出现了一场迅猛的“资本主义革命”。在这一点上，日本的有利条件在于，它原先已有一个商业社会；它的文化在全国是均一的；它四面环海，可以靠出口带动经济增长；还有它煤藏丰富，可以早早实现工业化。而在另外三国，社会中的一系列政治障碍和文化障碍结合在一起，挫败了改革的尝试。政治和文化向同一方向起作用：社会精英反对改革，因为改革威胁到他们在千百年来老制度中所享有的特权。

至于世界其余地区——基本上是在欧亚非旧大陆热带地区——几乎全都沦为殖民地。非洲尤其是如此。在奎宁的推广使欧洲殖民者得以战胜疟疾而长驱直入撒哈拉以南各地以后，没有一个社会幸免于这种遭遇。北非、印度次大陆和东南亚也陷于欧洲列强的统治。朝鲜半岛和台湾成为日本的殖民地，中亚则被俄罗斯帝国吞并。

到1900年，有一个虽然粗略但却清楚的统计：资本主义盛行于西欧和西方后裔国，在一定程度上实行于南美锥形区（阿根廷，智利和乌拉圭），还有日本。它们加在一起占世界人口将近1/5.新大陆热带地区（加勒比海诸岛、中美洲和南美洲大部分）大都是白人统治的、高度分化的社会，很大一部分的人口得不到自由、教育及社会地位上升的机会。旧大陆热带地区和印度次大陆处于欧洲列强殖民统治之下。三个大帝国——奥斯曼、俄罗斯和中国清朝——在欧洲列强欺凌之下摇摇欲坠，在国内日益不得人心而失去其合法性，同时在外部压力下财力日虚，捉襟见肘。

请允许我跳过65年——越过布尔什维克革命、两次世界大战和大萧条等事件——到1965年，社会主义扩展到许多地方。非殖民化的进程在印度次大陆和东南亚大部分地区已经完成，在非洲亦在进展之中。我要强调指出，直至此时，实行了资本主义的地方仍不多。世界格局大致如下：

·资本主义世界：西欧，西方后裔国，日本，韩国，中国台湾和香港，新加坡（占世界人口的21%）；

·社会主义世界：苏联，中欧和东欧，朝鲜，中国，古巴（占世界人口的32%）；

·高度中央集权制、部分兼有社会主义一党统治的国家：阿根廷，智利，埃及，印度，印度尼西亚，伊朗，墨西哥，土耳其（占世界人口的23%）；

·资本主义与非资本主义混合型的社会（国民极不平等）：热带美洲，南非，罗得西亚（占世界人口的6%）；

·其他：殖民地社会，传统社会等（占世界人口的18%）。

总之，在当代历史中，世界多数人生活于非资本主义制度之下。社会改革的进程受到的阻力来自四个方面：旧大陆传统社会（主要是俄国、中国和奥斯曼三大帝国）；殖民统治；社会主义；以及社会崩溃。迟至1965年，世界上仍只有大约1/5的人可以说是生活于资本主义的社会制度之中。

与生产规模成比例的经济收益日益增多：社会不平等加剧的另一原因

贫富差距日益扩大的另一个原因，可能在于经济发展过程的一个重要组成部分，即技术创新，具有使经济收益的增长与生产规模的扩大成比例这样一个特点。按照事物生长源于其内部的理论，技术创新依靠的是社会内部积累的已有技术“蓝图”。思想产生思想。技术创新

的动力在于它能使经济收益随生产规模的扩大而增长，是由已有的创新思想激发的一种连锁反应。已积累有丰富技术思想的社会，有可能使经济腾飞而进入自我持续的发展，而缺乏这种思想的社会则可能陷入经济的持久停滞。既然已有的技术创新思想是新思想的来源，富者就会更富。

这种看法肯定是有道理的。在世界上，科学的分布比财富的分布更加不平衡。高收入的地区（西欧，北美，日本和新兴工业国，大洋洲）在世界人口中占16%，在世界国内总产值中占58%，而在世界科技出版物中占的比例高达87%左右，在欧洲和美国登记的专利中占的比例更是惊人，高达99%。

关于经济发展源泉的若干计量经济学数据

世界上，半数以上人口居住于温带、少量人口居住于寒带的国家，共有61个。其中，24个国家在第二次世界大战以后的多半时间内是社会主义国家。非社会主义的温带/寒带国家为37个，其中有6个（莱索托，马拉维，尼泊尔，巴拉圭、赞比亚和津巴布韦）是西欧以外的内陆国。既非社会主义国家亦非西欧以外内陆国的国家，共31个。

在这31国当中，按1995年经济购买力平价法作调整后的人均收入1万美元为界限，只有7个国家达不到发达国家的水平。其中，4国在北非和中东（黎巴嫩，摩洛哥，突尼斯和土耳其），3国在南半球（阿根廷，南非和乌拉圭）。从地理位置看，这七个国家是例外。为什么它们没有实现经济发达？在文化、政治和经济体制三者当中，哪一个是罪魁祸首？

喜欢从文化角度看问题的人认为，北非和中东发展滞后，证明文化因素起重要作用。如果撇开气候和地理位置因素，是否有证据表明这些伊斯兰国家在经济发展方面面临着更深的内部障碍？请注意文化障碍可以是内部的（例如从社会内部出现的市场体制遭到反对），也可以是外部强加的（例如欧洲国家在贸易政策上歧视该地区）。即使

假定二者或者其中之一是实际正确的，要在宏观经济层次上孤立突出这种说法，也是不可能的。

要从文化因素上解释另外三国的情况，更是可疑的。阿根廷和乌拉圭大体上是移民国，在文化规范上主要与南欧相同。然而它们在经济上比南欧落后得多，所以我们不禁要怀疑，这种落后的主要原因并不在于文化本身，而是在于地理和政治上的因素。再看看以下一个事实就更清楚了：直到1929年，阿根廷人均收入水平仍比意大利领先不少（据麦迪逊统计，按1990年购买力平价调整后的美元计算，阿根廷1929年人均收入是4367美元，而意大利是3026美元）。可是在过去半个世纪中，阿根廷落后了，这显然是由于庇隆执政时期及其以后的国内政治和经济战略的变化。乌拉圭的经济发展则是步阿根廷这个大邻邦之后尘。最后，对于南非，则应主要着眼于殖民政策和种族政策，而不是文化。

那么，热带的经济成功例子又如何呢？可惜，这样的事例微乎其微。在经济发达的头30名当中，热带国家只有一个新加坡，再一个是原为殖民地、如今成为中国一地区的香港。不妨再看看比较成功的例子，即1995年人均收入在6000美元以上的热带国家和地区：除新加坡和香港以外，还有8个（总数是46个），它们按人均收入高低排列，是马来西亚，毛里求斯，加蓬，巴拿马，哥伦比亚，哥斯达黎加，泰国，以及特立尼达和多巴哥。巴拿马无疑是得益于它的地理位置有利，而不是政府好或文化优越。特立尼达和多巴哥以及加蓬这两国主要是靠石油收入。比较有意思的倒是马来西亚，毛里求斯，哥伦比亚，哥斯达黎加，以及泰国。我们还是应该问一问：它们经济比较成功，其决定因素何在，是文化还是政治？

泰国和马来西亚过去30年来主要得益于以出口为导向的产业的增长，这些产业又异常高度集中于它们的华人群体，而这些华人群体又与美国、日本和欧洲的投资者建立了联系。一般说来，亚洲各国（尤其是印度尼西亚，马来西亚，新加坡和泰国）及大中华圈（香港，台湾和大陆）华人群体之间的贸易和金融联系很可能被用以证明文化因素有助于经济发展。（但在这里，对于文化可能起的作用，照样存在

一点重要的疑问：起作用的，究竟是华人群体信念体系内部固有的因素，还是这种关系提供的一个受信任的经济联系网络？）当然，具有讽刺意味的是，韦伯社会学在说明基督教新教的文化规范促进经济发展时，曾经把中国作为一个实例，来证明文化阻碍了发展。半个世纪来的实际情况，包括中国自己1978年后对市场力量的开放，却有力地表明，中国以往数百年的经济发展滞后，原因是在于政治因素和糟糕的经济体制，而不在于文化本身。

综上所述，国家贫富上的巨大差异涉及地理和政治（尤其是战后是否奉行社会主义）。如果说文化也是一个重要决定因素，那么与更广泛的地理和政治/经济因素相比，它看来是起辅助的作用。有些迹象固然表明文化起调节作用，最明显的现象有二：北非和中东一些伊斯兰社会经济发展不够快；热带某些华人群体集中的国家经济强劲有力。但更深一层来看，这二者都还有一个问题要探索：这种文化上的信号究竟是关系到有关国家社会内部的信念，还是关系到它们与其他国家之间的国际关系（因而还有国际贸易）？

由于篇幅上的限制，这里无法细述1999年就上述假设性意见所作的回归分析。结论：基本变数如所预料——经济政策影响到经济增长率，温带/寒带国家经济增长快于热带国家，瘴疠流行的地区发展慢于无瘴疠地区，内陆国经济增长慢于沿海国家。印度教和伊斯兰教社会的经济发展快慢方面，系数小，在统计上无意义。简而言之，撇开经济政策变数或地理变数，没有证据能说明印度教或伊斯兰教民族的经济增长速度慢。

同样的方法可用来说明，1965年以前曾是殖民地而以后独立了的国家，其1965—1990年期间的经济增长并没有受到前殖民地时期的强烈剩余影响。殖民地时期大概阻滞了当时的经济发展，但看不出对国家独立后仍有长远的不利后果。不过，在这一重要问题上，还需要作更仔细的研究。

总结与结论

本章讨论了如何看待经济发展的社会学，包括文化体制在经济增长快慢方面可能起什么作用。本章指出，现代经济增长与资本主义体制及有利的地理条件有着紧密的联系。除了这两大类经济增长原因之外，只有些微小的证据表明宗教信仰还起些作用。从长期看，北非和中东的一些伊斯兰国家虽地理条件有利（位于温带，尤其是有地中海气候，而且临海），但经济发展不够快。但是没有证据表明这种发展滞后的现象持续到1965年以后，至少在过去10年中，伊斯兰国家的经济增长速度显然超出了世界平均水平。

从文化的角度解释经济发展的快慢，在某些情况下可能是有助益的，尤其是可以用来说明19世纪资本主义改革所遇到的阻力。但是在作这种解释的时候，必须看到社会的其他方面（地理，政治，经济体制）的作用。若不看到这些变数，那么文化发挥重要独立作用的余地就会大大缩小。更广泛地说，现在仍需要作大量的历史研究，来建立一个健全的框架，以衡量和探索社会体制的演化，以及政治、文化、经济诸因素在社会变革过程中的相互作用。同样重要的是，我们必须更好地认识国际因素在社会演化中的作用。至少两百年来，这种因素对社会变革所具有的分量就极大，而在今后，在社会、政治和经济日益全球化的压力下，这一分量将会更大。

参考文献

Kornai, Janos. 1992.The Socialist System.Princeton：Princeton University Press.

Landes, David. 1998.The Wealth and Poverty of Nations.New York：Norton.

Maddison, Angus. 1995.Monitoring the World Economy，1820-1992.Paris：Organization for Economic Cooperation and Development.

McEvedy, Colin, and Richard Jones. 1978.Atlasof World Population History.New York：Penguin.

Weder, Max. 1979.Economy and Society.Berkeley：University of California Press.

Young, Crawford. 1995.The African Colonial State in Comparative Per-spective.New Haven：Yale University Press.

第四章　经济发展的文化分类

马里亚诺·格龙多纳

当一个国家从经济发展的一个阶段转入另一个阶段时，经济发展的过程就达到一个转折关头。在此关头会出现各种诱惑。如果该国抵制住了这种诱惑，它就会实现发展；否则，它就只会繁荣一时。

从投入劳动力开始而以再投资为终点的生产周期产生了一些成果，人们因而感到更富裕一些的时候，他们也许会倾向于今后少劳累一些。另一方面，消费可能快速上升而减少了盈余，从而使发展变成市面繁荣。此外，即使盈余有所增长，人们也可能决定不再把它用于生产性投资。相反，人们可能经不住诱惑而把它花费到自以为是当务之急的事情，例如为领导人树纪念碑性质的工程，为振国威而进行的战争，追求福利的乌托邦计划，或者干脆搞享乐腐败。他们还可能企图保留自己的发展阶段，其手段是实行保护主义的战略或政策，而挫伤兴业精神和投资的积极性。

每当一种关键的诱惑出现时，一个国家不是克服它就是陷进去。因此，我们也可以将经济发展过程界定为这样一个没有止境的过程：不论何时出现诱惑，都予以抵制而作出有利于投资、竞争和创新的决策。

一个国家必须能以有利于经济发展的方式度过诱惑的关头。如果有一定的价值观占上风，就可以做到这一点。塔尔科特·帕森斯指出，“价值观”可视作一常规象征体系之中的一因子，它能充作一准绳，人们依据它而在一定情况下可供选择的各种行动方针中，作出自

己的抉择。[31]国家必须具备那种有利于抵制诱惑而作出正确决策的价值观体系，才能实现持续的、迅速的发展。

价值观有两大类：一类是内在的，一类是工具主义的。内在的价值观是指我们不计个人得失而均予遵循的价值观。例如，爱国主义作为一种价值观，要求人们作出牺牲，有时就个人得失而言，它是“不利的”。然而自古以来，千百万人都为捍卫祖国而献出了生命。

相形之下，工具主义的价值观是指那种因为它直接对我们有利，我们才予以遵循的价值观。假定一国致力于经济增长，为此而强调努力工作、提高生产率和进行投资。倘若有利于发展的决策所追求的只是一种经济上的工具主义价值观，例如要发财致富，那么人们富到一定程度时，努力就会减退。

为什么有的国家富起来了，仍然像它穷的时候一样努力？当人们不断地努力工作、竞争、投资和创新，甚至当他们不再需要如此努力就可以过上富日子的时候，也继续照样努力干，这时经济发展的革命就会发生。只有当人们所追求的有助于繁荣的价值观在繁荣出现以后仍不会消失，才有可能做到这一点。因此，在决策的关键时刻占上风的能导致经济持久发展的价值观，必须是内在的，而不是工具主义的。工具主义的价值观按自身定义来说就是暂时性的，只有内在的价值观才能无穷尽。任何工具在完成了它的用途以后就不再有用，而内在的价值观却永远召唤我们攀登一个又一个高峰。

所有的经济价值观都是工具主义的。我们需要钱，是用以达到某种非货币的目的，例如追求福利，幸福，自由，安全，宗教信仰，或慈善事业，等等。因此，要使发展不停顿，积累的过程就决不能被它自身的成就所窒息。这就是说，推动人们不停顿投资的价值观，不能是经济性的，否则，一旦取得经济成就，价值观即会随之消失。当一国人民富起来了，其价值观体系中，除了发财致富以外，还必须有某种东西能敦促人们继续创造财富，永不满足。这“某种东西”应是非经济性的，也许是维护生存和安全，也许是拯济受难者，或者是追求卓越和威望，甚或是建造帝国，总之是永不满足的价值观。

然而，持续发展所必备的内在价值观，虽然是非经济性的，却决不能是反经济的。它们应既是非经济的，同时又是亲经济的。它们是非经济的，不会随经济成就而消失；它们是亲经济的，将会不停息地推进积累的过程。

经济发展的自相矛盾之处在于，经济价值观不足以保证经济发展。经济发展十分重要，决不可仅仅托付于经济价值观。一国人民接受什么价值观或不接受什么价值观，这属于文化领域的事情。所以我们也可以说经济发展是一个文化过程。

属于文化领域的价值观，叫做“伦理”。一个人本着原已自愿接受的一种内在价值观，或者后来认识到应当如此而加以遵循的一种内在价值观，所表现出的行为，叫做“道德”的行为。按内在价值观为人处世的人，即是有道德的人。当一个国家遵从非经济而又亲经济的价值观实现经济发展时，我们可以断定这种经济发展是一个有道德的现象。如果没有持续经济发展所需的价值观，诱惑就会占上风。诱惑体现的是短期的愿望，而经济发展是长期的过程。在短期与长期的斗争中，如果决策过程缺乏一种内在的价值观作依据，短期愿望就会得势。这里就看出价值观的功能：充当短期愿望和长期愿望之间的桥梁，决定性地增强长远目标的力量，否则人们就会只顾满足眼前的利益。

在《不发达是一种心态》一书[32]中，劳伦斯·哈里森集中从文化的角度论述了经济发展。为了阐明自己的论点，他作了一系列双方的对比：哥斯达黎加与尼加拉瓜，多米尼加共和国与海地，巴巴多斯与海地，澳大利亚与阿根廷，美国与拉丁美洲。在每一对比中，作者都以文化因素说明了发展的差距。他还用一章的篇幅论述了西班牙与通行西班牙语的拉美诸国在文化上的相似性及其后果。

我读了哈里森的这本书以后，禁不住想尝试一下再进一步，在双方对比之外，对两种类型的价值观体系作一文化分类，其中一类是完全有利于经济发展的，另一类则是完全阻碍经济发展的。在这一理论分类的框架之下，从哈里森的分析可以看到相关的实例。

各种各样的价值观，可以按照相容的格局予以归类，这就是“价值观体系”。实际的价值观体系是复杂的，而纯价值观体系仅存在于我们的思维之中，即理想的类型。有可能构建两种理想的价值观体系，一种只包括那些有利于经济发展的价值观，另一种只包括那些阻碍经济发展的价值观。尽量靠近前一种的国家，就属于现代国家；尽量靠近后一种的，则属于传统国家。这两种理想的价值观体系在现实中并不存在，也没有哪一个国家完全地属于其中哪一种。然而，有些国家比较靠近前一个极端，另一些国家则比较靠近后一个极端。

现实的价值观体系是处在运动之中，而且优劣兼备。如果它们是朝向有利的价值观体系运动，它们就会改善一个国家的发展机会。如果它们是朝相反的方向运动，那就会使一个国家的发展机会缩小。

这一分类包含着20种因素，对于这些因素，有利于经济发展的文化和阻碍经济发展的文化在看法上是大不相同的。这种差异与两种相对立的文化的经济成就是密切相关联的。在两类理想价值观之中，人们选择靠近哪一种的价值观体系，实际上就表明他们宁愿要哪一种经济，结果也就会是那样的经济。这就引出一个人们有争议的结论：归根结底，一个社会的经济发达或者不发达，并不是外界所强加，而是社会自身所选择的。

看法上相对立的20种文化因素

宗教

从古至今，宗教信仰一向是最丰富的价值观源泉。当然，正是马克斯·韦伯把基督教的新教，首先是它的加尔文教派，认定为资本主义的根源。换句话说，启动经济发展，靠的是一场宗教革命，其关键是如何看待生活中的胜利者（富人）和失败者（穷人）。韦伯将倾向于穷人的宗教潮流（主要是罗马天主教）称之为“承办式的”（publican），将倾向于富人即成功者的宗教潮流（主要是新教）称之为“遵守教义的”（pharisaic）。

在承办式的宗教占主导地位的地方，经济难以发展，因为穷人认

为自己守穷是正当的，而富人却感到难受，觉得自己有罪过。相比之下，在遵守教义的地方，富人为自己庆贺，认为自己的成功是受了上帝的恩典，而穷人则认为穷是上帝的谴责。不论贫富，人人都有强烈的愿望要通过积累和投资，来改善自己的状况。

按照这样的分类，承办式宗教倡导的是抵制经济发展的价值观，遵守教义的宗教则是倡导有利于经济发展的价值观。

对个人的信任

经济发展的首要引擎是个人的工作和创造性。引导他们去作出努力和投资的，则是一种自由的气氛，能让他们掌握自己的命运。如果个人感到他们是由别的人来负责，他们的劲头就会降低。如果个人的思想和信念都是听命于别的人，其结果就会是个人丧失原动力和创造性，或者是在服从和造反二者之间作一选择。然而，不论是服从或造反都不会产生发展。服从会使社会失去创新者，造反则使精力从建设性工作转向反抗，引出障碍和破坏。

相信个人，对个人有信心，是有利于发展的价值观体系的要素之一。相比之下，不信任个人，表现为监督和控制个人，是阻碍发展的社会的典型现象。相信个人的社会还应愿意接受一种风险，即个人作出的选择也许不符合政府的意愿。如果不接受这样的风险，让个人步步受到监控网的控制，社会就会失去经济发展的基本动力，即人人都要按自己的愿望去生活和思考，表现出自己的本色，努力使自己卓越超群。倘若没有个人，只有“人民”和“群众”，就不会有发展。那时，人们不是唯唯诺诺，就是起而反抗。

道德规范

道德有三个基本层次。最高的层次是利他主义和无私无我——这是圣人和殉道者的道德。最低的层次是犯罪，不顾他人的权利和无视法律。中间的层次则是雷蒙德·阿伦所说的“合理的利己主义”：个人的行为既不是圣人，也不是犯罪，而是在履行社会责任和遵守法律的范围之内，合理地谋求自己的利益。

马克思提出的口号“各尽所能，各取所需”以及罗马天主教坚持的教士无欲操守，就体现了最高的道德。两者均与人性不符。

在有利于发展的文化中，人们广泛地遵守法律和行为准则，这些法律和准则并不过分苛求，因而是现实可行的。道德方面的法律与社会现实是实际上相吻合的。而在阻碍发展的文化中，则是存在着彼此不通的两个世界。一个是最高标准的崇高世界，另一个是鲜廉寡耻、普遍伪善的现实世界。法律是遥远的、乌托邦式的理想，只不过是表达了人们在理论上抱有的向往，而现实的世界却全然与法律无涉，通行的准则是弱肉强食，巧取豪夺，充斥着披羊皮的狐狸和豺狼。

两种财富观

在阻碍发展的社会中，财富首先是指已有的东西，在有利于发展的社会中，财富则首先是指尚不存在的东西。在不发达世界，首要的财富在于土地以及能从土地获取之物。在发达世界，首要的财富在于有成功希望的创新过程。[33]以计算机为例：在阻碍发展的社会中，看重的是今天的计算机，而在有利于发展的社会中，注意力集中于计算机的下一代。

在当年的英属北美殖民地，那些无人居住的土地是谁开垦就属于谁。而在南面的西属和葡属殖民地，却是一切土地归王室所有。从一开头，财富就属于有权势者。所以，财富不是来自创业，而是来自博取和保持国王恩宠的本事。

两种竞争观

要想得到财富和卓越地位，就必须竞争，这是有利于发展的社会的特点，它不仅表现在经济中，而且也表现在社会其他方面。企业家、政治家、知识分子和各行业专业人士成功的关键都在于竞争。在阻碍发展的社会中，竞争却受到谴责，被说成一种敌对行为。他们主张用团结、忠诚和合作来取代竞争。代替企业竞争的，是社团主义。政治是围着领袖人物转，知识界不得不按照既定的教条来调整自己的生活。只有体育运动接受竞争。

阻碍发展的社会对竞争持否定的看法，这反映出他们使妒忌合法化，追求乌托邦式的平等。这种社会虽然批评竞争而赞扬合作，但实际上的合作往往还不如“竞争性”社会中那样常见。我们可以争辩说，正如体育运动所表明的那样，竞争事实上也是一种合作，因为竞争双方都不得不尽力而为，从而共同受益。竞争培育着民主、资本主义以及不同政见。

两种公平观

在阻碍发展的社会中，分配上的公平涉及的是现在活着的人，强调的是现在，还反映出更重视的是消费，而不是储蓄。有利于发展的社会在考虑分配上的公平时很可能还考虑到未来几代人的利益。在这种社会中，更重视的往往是储蓄，而不是消费。

工作价值观

在阻碍发展的社会中，工作并不受到很高评价，这样的哲学思潮可以回溯到古希腊时代。商人是不受信任的，但体力劳动者稍许好一点，因为他们必须工作才能生存。社会上受尊敬而地位高的人，是知识分子、艺术家、政治家、宗教领袖以及军队将帅。在基督教社会，在宗教改革之前，情形亦与此相似。但是正如韦伯所指出的，宗教改革，尤其是加尔文派的教义，把社会地位的高低排列扭转过来了，使职业道德神圣化。这一扭转了的价值观体系从一个重要的方面说明了西欧和北美——还有东亚——为什么繁荣，而拉丁美洲和其他第三世界地区为什么相对贫穷。

离经叛道的作用

当年在教条主义一统基督教天下时，马丁·路德以他的《论纲》对圣经作出了他自己的解释，成为宗教界知识多元化的先驱。在那个时代，离经叛道被视为异端邪说，是不可饶恕的大罪。然而，只有在思想上能提出疑问，才会造就创新，而创新正是经济发展的引擎。正统社会，包括前苏联，都压制创新。前苏联坚持马克思列宁主义正统而不容许离经叛道，这是它瓦解的一个不小的原因。

教育不是洗脑

我们看到，有利于发展的价值观体系所培育的人，敢于创新和提出异议。培育人才的主要工具是教育，但这种教育必须有助于受教育的个人去探求自己的真理，而不是强制灌输什么是真理。在阻碍发展的价值观体系中，教育却是灌输教条的过程，培养出唯唯诺诺的应声虫。

实用性的重要

发达世界避开无法核实的理论，宁愿探索实际上可核实和有用的理论。拉丁美洲的知识传统却偏重于大的宇宙观，使它在发展上处于不利境地。乌拉圭作家何塞·恩里克·罗多在他1900年发表的轰动一时的《埃里厄尔》一书中，借用莎士比亚《暴风雨》中的两个人名，突出展现了这一区别，以潇洒、精明的埃里厄尔代表拉丁美洲，以丑陋、斤斤计较的卡利班代表美国。然而，开辟了经济发展道路的，却是北美人，而不是拉丁美洲人。但与此同时，我们也必须看到，不能搞功利主义，因为它有严重缺陷，纳粹德国和前苏联就是可怕的例证。

较轻的美德

发达社会还尊重一系列较轻的美德，如办事稳妥，整洁有条理，讲礼貌，准时。它们既有助于效率，又有助于人际关系的和谐。但是它们在传统文化中几乎不受重视。因为它们有碍个人的自持，还因为人们只重视一些大的传统美德，如爱，正义，勇敢和崇高气概。上述较轻的美德却是发达社会的特点，在这种社会中，人们更尊重他人的需要。

时间上的重点

时间有四个范畴：过去，现在，最近的未来，以及直到来世的遥远未来。发达社会在时间上的重点是力所能及的未来，它是唯一能够掌握或加以计划安排的时间框架。传统文化的特点却是为过去自鸣得

意。至于他们看重的未来，则是遥远的、人类最终命运的未来。

理性

现代世界的特点是强调理性。理性的人是在有所成就后才在一天的末尾感到自慰，进步则是大量的小成就的结果。相形之下，传统文化强调的是宏伟的项目，例如金字塔，阿斯旺水坝，革命。阻碍进步的国家处处都有未完工的纪念碑，道路，厂房和宾馆。没关系。明天又会有一个新的梦想。

权力

在理性社会，权力在于法律。法律的最高权威确立之后，社会就按照近代哲学家（如洛克，休谟，康德）归结为宇宙—自然法则的理性来运转。在阻碍发展的社会，君主、元首或国家机器的权力就像是一个喜怒无常、不可预测的上帝。无法指望人们让自己适应于已知的、合乎逻辑的、始终如一的法律要求；相反，他们不得不力图神化当权者的专制意志，所以这种社会必然存在着不稳定。

世界观

在有利于发展的文化中，世界被看做是行动的舞台。世界等待着人们去有所作为以改变它。在阻碍发展的文化中，世界被认为是一个庞大的实体，其中各种不可抗拒的势力在表现它们自己。这些势力名目繁多，诸如神，鬼，强大的国际阴谋，资本主义，帝国主义，马克思主义，犹太复国主义等。在这种文化中，人们主要操心的事是拯救自己，往往采取乌托邦式的举动。因此，这种社会中的个人往往是动摇于狂热和悲观怀疑之间。

生命观

在进步的文化中，生命被视为操之在我，我是主体。在阻碍发展的文化中，人们认为一切是命中注定，我只能听天由命。

救己与救世

在阻碍发展的文化中，人们的目标是拯救自己，让自己从这个世界得到超度。按照传统的天主教的说法，现世界是尘世“泪谷”。拯救自己的办法是抵制各种诱惑，争取超度到死后的另一世界。但是在新教徒看来，在那另一世界的超度取决于个人努力转变这一个世界的成就。天主教观念的象征是僧侣，新教观念的象征是企业家。

乌托邦

有利于进步的文化和阻碍进步的文化，都有自己憧憬的乌托邦，即理想境界。在进步的文化中，人们认为世界是通过个人的创造性和努力而慢慢向遥远的乌托邦前进。在抵制进步的文化中，个人却是寻求早日进入一个实际上达不到的乌托邦，结果又是摇摆于狂热和悲观怀疑之间。后一种观念就体现于罗马教皇约翰—保罗二世对印度的访问，他在那里坚持说，所有的印度人都有权摆脱贫困过好日子，而同时又拒绝节制生育。

不同的乐观主义

在阻碍发展的文化中，乐观主义表现为人们盼望交好运，得到上天或强者的恩惠。在有利于发展的文化中，乐观主义则是表现为人们作出一切必要的努力以保证有一个令人满意的命运，相信起作用的是自己的行动。

两种民主观

阻碍发展的文化是专制主义传统的继承人，即使它采取了卢梭主张的大众民主的形式，也依然是如此。它不承认法律的限制和体制上的监督。按照这种观念，国王对人民享有绝对权力。在进步的文化中，民主观的特点在于洛克、孟德斯鸠、麦迪逊和阿根廷学者胡安·包蒂斯塔·阿尔韦迪所主张的那种开明的、按宪法实行的民主，政治权力分散到几个不同的部门，法律至高无上。

最后的几点想法

以上是有利于经济发展的价值观体系与阻碍经济发展的价值观体系通过20种文化因素的对比。这一清单并不是结论性的。它可以通过更多的对比加以扩充，也可以压缩而只列出最重要的区别。我的标准是实际可用，即通过这20种因素，足以对两种价值观体系彼此相对立的观念，有所了解。

应当提醒的是，不论是这种“有利于发展的文化”还是“阻碍发展的文化”都不是现实世界中存在的现象。借用韦伯的话来说，它们是“理想的类型”，或“心灵上的构念”，展现的是两个极端，有助于作分析，能帮助我们对某一具体社会加以定位和给予评价。一个社会愈是接近于有利的理想一端，它实现持续经济发展的可能性就愈大。反之，靠近不利一端的社会实现持续经济发展的可能性就较小。

在这两个极端之间可以有一条想象的直线，现实的社会可以定位于该线上的某一点。然而，这种定位不是固定不变的，因为没有哪一个价值观体系是静止不变的。它们总是沿两极之间的直线朝向这一极或那一极不断运动，尽管是缓慢地运动。两种理想类型就像是相反方向上两个照明的港口，召唤船舶的领航员向它们靠拢。这就让人们可以判断某一个国家是朝经济发展的方向前进，还是相反，朝脱离经济发展的方向移动；其运动的速度是快还是慢。倘若它已靠近阻碍经济发展的那一端，那就该考虑是否需要改变它的价值观体系的运动方向和速度，争取改善发展的前景。同时，还有可能判断，是不是有一些价值观虽然并不完全有利于发展，但却体现着一个社会的特性，只要它们不阻碍发展，就应该保留。

不论是在西方还是在东方，真正的经济发展在17世纪之前还不曾出现。欧洲和中国、印度以及哥伦布发现新大陆之前的美洲，均是如此。全球各地当时都处于低生产率水平，因为都还是农业社会。年景时好时坏，主要看气候，尤其是降水量如何。但是没有持续的经济发展。原因在文化。着眼于扩大生产和提高生产率、鼓励资本积累的价值观，尚不存在。那时的价值观体系是反经济的，它们重视的是另一

些东西，例如，怎样超度埃及法老的灵魂，研究古希腊的艺术和哲学，罗马帝国的法制和军制，中国的传统哲学和文学，以及中世纪欧洲人弃绝尘世和寻求永远的超度，其手段往往是征战。

最先在北欧和北美造就了经济发展的，是产生了新教的宗教改革。宗教改革以前，在欧洲居领先地位的角色，是法国，西班牙（与信奉天主教的奥地利结盟），北意大利（文艺复兴的摇篮）以及梵蒂冈。新教的文化革命使形势大变，原先的二流邦国——荷兰，瑞士，英国，斯堪的纳维亚诸国，普鲁士，还有原英属北美殖民地——跃居领先地位。表现为工业革命的经济发展，给新的领先者带来了财富、威望和军事力量。非新教国家不得不面对现实：它们实现不了经济发展，就得受新教国家主宰。它们不得不作出选择：是承认新教霸权，还是坚持它们固有的价值观。

非新教国家的反应，各不相同。一个极端是波多黎各，它出卖了自己的拉丁灵魂以换取一杯羹的实利。另一个极端是坚持宗教激进主义的伊朗，它坚决拒绝西方式的发展，认为那会威胁到自己祖先传下来的特性，它的当权者都以保存这一特色为己任。

另一些国家是在这两个极端之间运动。中国的帝国统治者蔑视西方的力量，最后却被迫屈服。毛泽东领导的共产党革命可以被看做是中国顺应西方潮流的真正第一步，虽然它选择的是西方的一种异端思潮，即马克思主义。邓小平又向西方再迈出了一步，向资本主义开放了门户，虽然保持着集权主义的政治体制。

日本人在1853年美国军舰强行驶入东京湾以后，认识到他们已抵挡不住西方。明治时代的新领导集团采取不同的方针：接受西方技术，而又不接受西方文化。随后，日本建立了相当了不起的战争机器，打败了中国和俄国，却在第二次世界大战中毁了自己。屈辱之后被迫民主化，这民主化生了根，日本人将重点从打仗转向了办工商业，结果惊人。韩国和中国台湾这两块原日本殖民地也走了相似的路。

欧洲的天主教国家接受了经济发展的逻辑，在第二次世界大战之

后尤其如此。新教国家的经济速率如今降低了，部分的原因在于早先的宗教动力有所减退；与此同时，法国、比利时、意大利、爱尔兰和西班牙则已经跨越了发达和不发达之间的界线。

天主教的拉丁美洲会走上同样的发展之路吗？在20世纪80年代——那“失掉了的十年”——拉丁美洲经历了它那些阻碍发展的价值观所引起的经济危机。拉丁美洲能否攀登上经济发展、民主化和现代化的高度，还有待于观察。

第五章　拉丁美洲：文化与精英行为

卡洛斯·阿尔韦托·蒙塔内尔

长期来，拉丁美洲在政治观念方面苦于躁狂抑郁症的周期。有时它处于兴奋状态，媒体宣称这片大陆终于成熟了。我们听到人们说，哥伦比亚是一只新的“亚洲虎”；哥斯达黎加是拉丁美洲心脏中一处令人惊叹的硅谷；巴西将对美国称霸西半球的地位提出挑战。然后，却又降临体制性的灾难：政变和未遂政变；极度通货膨胀；稳定化计划失败；资本外流。我们陷入阴郁的不景气，外国投资者开始逃离这里。随后，抑郁变成绝望，我们认输，下结论说“无路可走啦！”或许我们该开始议论一下是不是有一种兴奋和压抑交替的文化。

当20世纪终结时，我们正处于这一周期的抑郁阶段。诚然，如今除了古巴以外，所有拉美国家的政府都是产生于自由的选举，这在历史上还是头一回。可是人们不无理由地担心，我们的民主是不是比我们所估计的要更脆弱一些。委内瑞拉那位信奉集权主义的中校乌戈·查韦斯在1992年曾企图夺权而未果，留下了400来人的死亡，可是这同一位查韦斯如今却在那个国家当政，还颇得民心。厄瓜多尔的议会曾指责一位总统阿夫达拉·布卡拉姆“发疯”而把他赶下台，如今那个国家正陷于一场经济危机之中，谁也不知道出路何在。巴西的货币在三周之内购买力跌落一半，伴随着这场通货贬值，费尔南多·恩里克·卡多佐总统的威望也猛跌了。墨西哥有时看来是在朝向现代民主前进，有时又是背道而驰。哥伦比亚变成了彼此隔绝的一系列城市孤岛，它们

只有靠飞机维持不可靠的联系。那里至少有三支军队各自为政，一支是中央政府军，一支是共产党游击队，还有一支是准军事集团的部队。在同一时候，这三支军队又深浅不一地被第四支力量所渗透，那就是毒品贩子，他们用钱收买武器和人们的良心，手下掌握有成百上千的雇佣杀手。在巴拉圭，副总统路易斯·马丽亚·阿加尼亚与总统劳尔·库瓦斯为敌，遭对手暗杀，而库瓦斯也随即被赶下台，跟鼓吹政变的将军奥维多一起逃跑。但是何必还多费笔墨呢？简单地说，我们是处在一个抑郁的周期之中。

无休止的讨论

拉丁美洲为什么未能像加拿大和美国那样取得发展成就，在这个问题上的辩论一直是拉美知识界反复呈现的一个焦点。说法五花八门，人们可以各取所需。19世纪初，人们把一切问题归咎于西班牙和葡萄牙遗留下的影响及其缺乏容忍心的天主教教义。19世纪中期，种种缺陷又归因于土著居民似乎好逸恶劳，反对进步。到20世纪初，尤其是1910年墨西哥革命以后，人们说贫困和不发达的原因在于财富分配不公平，首先是农民得不到土地。20世纪20年代起，人们愈益激烈地谴责“剥削成性的帝国主义”，主要是“美国佬帝国主义”。在30年代和40年代，又出来一种看法，说拉丁美洲的虚弱是由于拉美各国政府虚弱，纠正的办法只能是将这些政府变成“经济的发动机”，让公务员变成企业家式的人物。

到了80年代——“失掉了的十年”——这种种诊断和主张都达到了危急关头，实际情况证明，尽管这些说法都各有一点道理，但全都说明不了问题。而韩国、新加坡、中国台湾这几个在50年代还低于拉美平均水平的穷地方在几十年间迅速发展起来了，这证明拉丁美洲根本错误理解了繁荣的关键。于是我们又必然回到了那个老问题：过错在谁？

一个虽然只是局部但却可能站得住的答案是：过错在于“精英”，即那些领导和主管社会各主要公私部门的群体，他们的行动体现出一定的价值观、态度和意识形态，而这些东西就拉丁美洲而言并不是有

利于集体的进步。罪过并不在于哪一个人；应该为持久贫穷负责的，是那些在公私机构占据领导岗位的一大批人，即那些人中间的大多数。

认为传统文化的价值观和态度是进步的一大障碍这样一种看法，已逐渐为越来越多的人所接受。但是这些价值观和态度是怎样表现于人们的行为之中？在本章中，我想谈谈它们如何表现于六大类精英的行为，这六大类是：政治家，军人，企业家，教会人士，知识分子，以及左翼人士。我希望一开头就说明白，把罪责仅仅加在精英身上是不公平的，他们在很大程度上不过是更广泛的社会的反映。假如他们的行为全然背离广大社会的准则，他们就会遭到抛弃。此外，在精英人士内部，也有例外：有一些人是在努力，争取让那些把我们带到今天这般田地的传统行为模式有所改变。

政治家

让我们从政治家说起，因为他们是最抛头露面的。如今在拉丁美洲，政治家的名声相当不佳，所以人们一旦当选公职，都要表白一番，声明自己根本不是政客，而是别的什么：是军官，是技术专家，是选美王后，等等。总之，不是玩政治的。为什么会这样？主要是因为公职官员当中存在着腐败而又不受惩罚，这已成为拉丁美洲处处可见的正常现象。它有以下三种表现形式：

一是典型的形式，即政府官员让某人赢得一个工程项目，或者听任某人违规牟利，就得到“佣金”和贿赂。

二是间接的形式，即腐败是让某个与自己结盟的人获利，而自己本人也许还是清白的。这样的例子包括多米尼加共和国的华金·巴拉格尔和厄瓜多尔的何塞·马丽亚·贝拉斯科·伊瓦拉。

三是收买人心的形式，它也是代价最高昂的一种，即耗费公款收买大量的选民。

如今，政治家仿佛不是当选后应奉公守法的公仆，而是相反，倒

像是胡作非为的专制君王，衡量他们的威望有多高，就要看他们违法乱纪的本事有多大。凌驾于法律之上的本事，成了拉丁美洲的真正权力的定义。

事实在于，在拉丁美洲存在一种现象，即个人的忠诚应得到报偿，而是非曲直倒可以撇到一边。很大一部分拉丁美洲人要么是自己培育这种关系，要么是对此予以容忍。在拉丁美洲的文化中，忠诚很少超出亲朋的圈子。因此，公职部门在很大程度上不受信任，公益观念很淡薄。由此而不可避免的就是，能报答盟友和同情者的政治家就是最成功的政治家。

诚然，这些丑恶行径并不是拉丁美洲所独有的。可是，令人担忧的是，它们在这片地区发生得如此频繁，如此强烈。更令人担忧的是，对于这类行径以及干了坏事而不受惩罚的现象，人们竟然熟视无睹。拉丁美洲人似乎不明白，公职人员的腐败和无能是本地区贫穷的一个多么重大的原因，而最终为此付出代价的是人民自己。

军人

对于拉丁美洲的问题，军人差不多负有同样的责任。在先进民主国家，军人的职责是保卫国家抵御外侮。在拉丁美洲，军人却常常自己承担起一项任务，即在政治家失败的时候挺身而出，救国救民，要么用武力行使军队式的社会正义，要么干脆自己执政，维持公共秩序。在这两种情况下，他们的行为都像是自己国土上的一支占领军。

一直有人说，拉美军人的行为反映出老宗主国西班牙的影响。可是历史事实是，当拉美各共和国于1810年至1821年间先后独立的时候，西班牙的政变还是个别情况，而且谈不上什么成功。后来，伊比利亚半岛上的造反事件是与拉美类似事件发生于同一时期，而不是在拉美事件之前。拉美军方领导人在19世纪挑起过数不清的内战，在20世纪又多次实行过长期的军事独裁，这实际上是一种拉美历史现象，它是与那种既不尊重法律又不尊重民主价值观的集权主义心态相联系的。

自从19世纪初期拉美国家独立以来，军事独裁就屡见不鲜，可是在20世纪30年代和40年代，在赫图利奥·瓦加斯[34]领导下的巴西以及胡安·多明各·庇隆领导下的阿根廷，军人又自认为承上天旨意应该完成新的使命：促进由国家驱动的经济发展，包括任命高级军官为国营企业的经理。实际上从未奏效的基本论点是：既然拉美国家机构软弱、混乱，只有军队凭借其庞大规模、传统和纪律，可以建立大规模的现代工业，从而能够在20世纪的复杂工业世界上参与竞争。

军人参与国有企业，使拉丁美洲付出了惨重代价。像政治家一样，军官也变得腐败。他们保护下的企业扭曲了市场，而且往往过于膨胀，人浮于事。结果是效率低下，设备老化。

拉丁美洲虽然有过几位文人出身的国家元首（caudillos），例如阿根廷的伊波利托·伊里戈延和巴拿马的阿努尔富·阿里亚斯，然而绝大多数的元首是军人。拉斐尔·莱昂尼达斯·特鲁希略，胡安·多明各·庇隆，阿纳斯塔西奥·索莫查，阿尔弗雷多·斯特罗斯纳，曼努埃尔·安东尼奥·诺列加，菲德尔·卡斯特罗，均是如此。元首不单是一个靠武力执政的独裁者，许多的公民，实际上还有整个权力结构，都把镇压工具的决策权和控制权完全交给了他。其结果不仅是有悖于民主的发展，而且从经济上看也是代价极其高昂，而且必然造成公私财产的混乱。

企业家

拉丁美洲政治上最令人啼笑皆非的局面之一，就是人们常常把50%的居民生活于简陋棚屋艰难度日的贫困归咎于“野蛮的资本主义”。真正的悲剧却在于，拉美资本有限，而这有限资本之中，很大一部分不是掌握在肯冒风险、勇于创新的真正企业家手里，而是属于那些谨慎怕事的投机分子，他们宁愿投资于房地产，指望他们国家的经济如同植物般的增长将会使他们的房地产升值。他们不是现代的资本家，倒像是封建传统下的地主。

然而更糟的是，这些唯利是图的（mercantilist）企业家不是参与

市场竞争，而是与政客相勾结，指望靠政治庇护发财。[35]他们让腐败的政客分享利润，形成恶性循环，利润增长的同时，腐败也日益加深。他们收买海关寻求保护，结果引起物价上扬，消费者得到的商品和服务质量低劣。他们可以借口维护本国利益和实现规模经济，而买通官员取得垄断地位。他们还可以花钱买到减税免税、国家补贴、优惠利率、无需偿还的贷款以及低价套购外汇。

奸商与贪官朋比为奸的关系，尤其突出地表现在按基本汇率套购外汇，进口生产资料再卖给本国厂矿。在一些国家，美元有三种不同的汇率，只要买通了官员，就可以按基本汇率买进美元，再把其中的一部分秘密地高价倒手卖出去，而进口物资时又是另一种汇率。这样一倒腾，利润就魔术般地翻番。他们越富，腐败也越严重。

这类官商勾结营私的行径，别处也有，可是在拉丁美洲出现得十分频繁和严重，而且干了坏事可以不受惩罚，人们对此听之任之，这种状况真令人心忧。人们似乎没有看到，奸商勾结贪官而获取的那些钱，归根结底是直接或间接从纳税人的腰包里掏出去的，而且这类非法行径增高了总的交易成本，使商品和服务价格上升，而使穷者愈穷。

事实是，除了极个别的例外，拉丁美洲还不曾经历过与政治民主相结合的现代资本主义，不了解西方富国以及东亚越来越多的地方是以什么方法提高了人民的生活水平。

宗教界人士

在谈到应当为民众的不幸负责的精英时，不得不把宗教界人士也包括进来，这是令人痛心的。痛心，是因为并非所有的宗教界人士都有过错，应当负责的只是那些通过布道反对市场经济而且为反民主行径辩护的人。痛心，还因为后一类宗教界人士这样做并非出自为自己谋利。他们以为自己是主持社会正义，事实上只会让穷人永世受穷。这真是善心办坏事，引导人们走上通向地狱之路。

大致说来，天主教会自从19世纪下半叶以来失去了它原有的大部

分财产，只剩下学校、医院和若干大众传媒。它原先曾是西方世界中最大的地主，如今却早已在经济领域不占重要地位。然而这并不意味着它的影响，尤其是道义上的影响，也缩小了。它仍然可以让某些价值观和态度显得合情合理，也可以让它们变得无立足之地，从而对人们的贫富产生深刻影响。

当拉丁美洲主教会议或者“解放派神学家”或耶稣会教士们谴责“野蛮的新自由主义（neoliberalism）”时，他们是在宣扬谬误。[36]他们所攻击的“新自由主义”其实不过是旨在缓解拉美经济危机的一系列调整措施，如削减政府开支，削减国有单位工薪总额，国有企业私有化，争取预算收支平衡，谨慎控制货币发行量——在拉丁美洲的干涉主义经济模式半个多世纪来未能广泛改善人民生活而遭到失败之后，采取这些措施应是纯属常识。受到宗教界强烈批评的这些措施，实际上与欧洲富国为了发行欧元而彼此提出的要求，没有什么不同。这纯粹是为了实行一种明智的经济政策。

更糟的是，那些主教们，尤其是解放派神学家们，还谴责赢利动机、竞争和消费主义。他们为穷人的贫穷而悲叹，但与此同时却又宣扬拥有财产的念头是有罪过的，靠勤奋、节约和创新而取得经济成就的行为也是有罪过的。他们所宣扬的态度是与成功心理学背道而驰的。

在某些解放派神学家看来，只要存在着富国尤其是美国的帝国主义，贫穷就是不可避免的。唯一的出路是武装暴力——解放派神学领导人古斯塔沃·古铁雷斯就提出这种主张，而且从来没有公开收回这一主张。[37]

知识分子

知识分子在拉丁美洲抛头露面的程度之高，在世界上也是少见的。也许这是来自法国对拉美知识分子的强烈影响。法国也是如此：一位作家或画家一旦成名，就变成了所有问题上的专家，可以评论任何事情，包括巴尔干半岛上的战争，试管胚胎受精的是与非，以及国

有企业私有化引起的灾难，等等。

我们拉美文化的这一特点本来起不了什么大作用，只是它会造成破坏性的后果。我们的知识分子热情得很，对他们缺乏知识的每件事情都毫不谦虚地说三道四，吵吵嚷嚷，其代价是，他们反复说的话会成为形成拉美人世界观的一个关键因素。拉美知识分子当中的许多人是反西方、反美和反市场的，因而后果是严重的。不管他们的言论是如何地违反我们星球上20个最发达、最繁荣国家的实际情况，对拉美人世界观的影响仍然是深刻的。这些言论造成的后果，是削弱民主，妨碍人们对未来建立合情合理的信心。如果这些知识分子鼓吹可怕的革命前景，那么我们就会毫不奇怪地看到资本外逃，人们会感到我们的政治和经济体制长久不了。

此外，知识分子在报刊和书本、电台和电视中发表的言论，会在拉美多数高等院校中得到响应。拉美公立大学中的大多数以及私立大学中的相当一部分都是老式马克思主义经济理论和社会理论的古老储存所。他们至今仍在强调跨国投资的危险性，全球化的危险性，以及让市场力量去处理资源配置的经济模式所包含的邪恶。这就说明了为什么年青的大学生在大学里听了课，竟然又去联系一些从事颠覆活动的团体，例如秘鲁的“光辉道路”分子，乌拉圭的图帕马罗斯分子，委内瑞拉的“左派革命运动”，哥伦比亚的M—19运动，或者墨西哥的萨帕塔民族解放军。这些青年带进丛林、山区和城市街道的武器所用的弹药，正是来自大学的课堂。

在拉丁美洲，高尚体面的高等学府不多，一般的大学都不是办成独立的教学科研中心，而是无休止地重复一些陈腐、有害的理论。更令人心寒的是教学内容与社会实际需要严重脱节。这些学府似乎是存心向它们讨厌的社会模式造反，全然不考虑如何培养合格的专业人才去为真正的进步作贡献。尤其不像话的是，这些大学的经费由国库提供，花纳税人的钱，可是80%或90%的大学生却是来自中产阶级和上层阶级。这就是说，从钱少的人的口袋里掏钱，供钱多的人去花销。这些钱所维持的却是一些荒谬理论，它们只会让穷人永远穷下去。

左翼人士

这最后的一类精英，包括反对市场经济和私有财产的工会人士，以及拉丁美洲特有的一些革命派。

诚然，拉丁美洲也有一些负责的工会，致力于工人的合法权益。可惜它们通常不占主导地位。在拉美社会处处可见的工会，反对国有企业私有化，尽管这些企业几十年来一直亏本，提供劣质低效的商品和服务。有些教师工会闹罢工，只因为它们反对教师执行标准的能力测试办法。有些腐败的工会贵族把持职工退休基金和健康保险金，损公肥私。

有些工会不懂得现代企业必须灵活适应形势的变化才能有竞争力。它们坚持僵硬的劳资合同，使企业难于增减职工，或者一裁员就得付出沉重的代价。这就使企业失去竞争力，而且不愿雇用新人，导致失业增多。

至于那些革命派，是指这样一些激进分子：他们自以为得到了任意胡作非为的特许证，能以社会正义的名义违背法律。有些人只宣传革命，自己不再采取进一步的行动去推进革命。另有一些人则奉切·格瓦拉为守护神，认为自己从事政治暴力是天经地义，而不顾及自己的行动给别人造成什么后果。在他们看来，政府倒是非法的，该不惜任何代价予以打击。他们的手段有：学生罢课，街头暴乱，怠工，绑架，爆炸，以及游击战。

这些天不怕地不怕的革命派的行动给拉美国家造成了多大的损失呢？这损失是无法计量的，但可以说，他们是拉美不发达的主要原因之一，这不仅是因为他们给现有的财富造成了破坏，而且还因为他们打乱了拉美国家储蓄、投资、营利和再投资于生产财富这样一个漫长而又脆弱的过程。

总之，以上列出的这些精英群体，显然还不能涵盖所有的各种各样使拉丁美洲继续沦于贫穷和非正义状态的人。但以上这几类精英是很突出的。我的希望是：通过描述是什么样的传统文化价值观造就了

这些人，突出这些人的行为，批驳他们的论据，我也许可以为拉丁美洲的转变出一份力，使这些精英变成促进人类进步的力量，首先是帮助那些最需要帮助的人：让拉丁美洲失去了希望的人们能够对自由、尊严、正义和繁荣的生活抱有合理的希望。

第六章　非洲需要一个文化调整计划吗？

丹尼尔·埃通加—曼格尔

非洲的苦境是触目惊心的：

·人们的预期寿命，在28国低于60岁，在18国低于50岁，在塞拉利昂仅为37岁。

·在撒哈拉以南的6亿多人口中，约有半数生活于贫穷之中。

·至少13国的半数以上成年人是文盲。

·至少18国的半数以上妇女是文盲。

·至少在28国，5岁以下儿童死亡率在100‰以上，而在塞拉利昂高达335‰。

·人口的年增长率高达2.7%，几乎是高收入国家人口增长率的4倍。

·在向世界银行提供收入分配统计数字的国家当中（并非所有的国家都提供这类数据），有一些收入分配最不公平的国家是在非洲。在肯尼亚、南非和津巴布韦，最富的10%人口占有收入的47%左右；在几内亚—比绍、塞内加尔和塞拉利昂，这一比重在43%左右。[38]

·在整个非洲，民主体制显然是普遍薄弱或者根本不存在。

尽管非洲人蒙受着这种种苦难，我还是要引用一位非洲政府部长

的一句名言："在我们当政的时候，国家是在地狱的边缘；从那时以来，我们已经前进了一大步。"

我引述这番话，原因之一是我们再也没有理由把我们的现状归咎于殖民列强。我们实际上掌握自己的命运，已经有几十年之久了。然而今天非洲却更加依赖于富国；别人一只手给你一点东西，另一只手又拿走东西，对于这种花招，非洲无可奈何，在这一点上比任何其他大陆都不如。世界银行通常是经费和忠告的一大来源，如今也一筹莫展。只是一个结构调整计划（其效果如何尚有待证明），此外是一片沉寂。

显然有必要问问非洲的文化怎样了。非洲文化的特点是什么？这一文化是否适合人们个人和国家在21世纪之初所面临的需要？如果不适合，该怎样调整文化的方向，从而做到在国际大协奏中，我们不再走调？非洲需要一个文化调整计划吗？

我们是什么

一个人要评论自己，暴露自己的灵魂，从来是不容易的，特别是要暴露非洲的灵魂就更不容易。因为呈现出来的方方面面有许多，各不相同。在这里至少有三重危险。一是把自己理想化和美化，以便显得更有分量一些。二是不说任何一句话，来揭开各种文化的人都给自己罩上的神秘光环。三是什么人有资格来代表我们大家说话呢？非洲有句谚语说得好：从井底看天的人只能瞧见天的一小片。

这些担心是有道理的，可是它们不能阻止我们照照镜子。尽管认识自己是困难的，我们是不是敢于正视自己呢？

50个非洲，单一的文化？

我们早已习惯于把非洲看做是一个多样化的实体。鉴于非洲像巴尔干半岛一样四分五裂，人们看到有的书的标题是《45个非洲》[39]或《50个非洲》[40]时，谁也不会感到惊奇。正如基—泽博在后一本书的引言中所说，"非洲是触摸得到的。那里也是有利可图的。"

只要描写一下非洲的多样性，就足以让奥林匹克滑冰冠军也头晕目眩。有人不同意，往往强调非洲不过是分为一个白非洲和一个黑非洲，前者在撒哈拉以北，后者在撒哈拉以南。可是南非共和国和津巴布韦又如何呢？它们都有白人，虽居少数，却很有权势。在人种之分的屏幕后面，人们会迅速发现一个重大得多的多样性源泉：语言。有通行阿拉伯语的非洲，通行英语的非洲，通行法语的非洲，通行葡萄牙语的非洲，通行西班牙语的非洲，更不用说还有非洲原有的、与欧洲殖民者无关的好几十种语言。

我们不妨再跨越现今的国界，看看当年殖民者肢解非洲，把约鲁巴人、豪萨人、皮乌尔人、马林克人等一大批民族分割到了几个不同的国家，又会作何感想呢？如果我们按照表皮肤色和语言来看非洲的多样性，就会说这里有几千个非洲！我们还必须考虑到人类学家的意见。是不是可以说非洲有多少个部落，就有多少种文化？文化种类的数目是不是和殖民者划分的国家数目相符？从总的方面谈整体上的非洲文化，还有什么意义呢？

我认为是有意义的。存在着多样性——大量的亚文化，这是不可否认的。然而从根本上看，仍然有一些共同的价值观、态度和体制，它们将撒哈拉以南各国人民联系在一起，在许多方面还将撒哈拉以北的各国人民也联系在一起。这有些类似于英国的情形：尽管那里存在着苏格兰、威尔士和北爱尔兰的亚文化，但没有人会怀疑还存在着一个英国文化。

非洲文化的这一共同基础的存在是如此真实，以至于人类学家们也怀疑从外面传入的宗教，即基督教和伊斯兰教，是否真的影响了非洲自古以来的一些信念，或者是否让非洲人对当今社会的看法有所改变。非洲的现代政权往往带有传统宗教礼仪的特点；占卜和巫术至今流行于宫廷。在非洲各地，宗教与社会之间的联结依然强劲。正如象牙海岸已故的首任总统乌弗埃—博瓦伊所说（他是一位天主教徒，知道自己所说的是什么）：“从非洲大主教到最平凡的天主教徒，从大巫医到最平凡的穆斯林，从本堂牧师到最平凡的新教徒，我们人人都有一段信奉泛灵论的过去。”[41]

非洲文化是不容易领悟的。它不接受包装，也不让人将它加以系统化。下面的分类论述并不是完全令人满意的，但有助于我们对非洲文化的现实有所理解。

等级距离

按照D·博林格和G·霍弗斯特德的看法，等级距离——社会的垂直度——在热带和地中海气候区通常是巨大的，群体的生存和增长受人为干涉的程度低于寒带温带国家。[42]在等级距离大的国家，社会一般是静止的，在政治上则是中央集权。国民财富少，集中于精英手中。人们的心态世世代代变化微小。等级距离小的国家则相反。群体需要技术进步，因为技术更新快；政治体制上是权力分散的，以代议制为基础；国民财富雄厚，分配的范围广；孩子们能学习到他们的父辈从来不知道的东西。

在比较呈水平状态的文化中，部属认为他们的上级是跟他们相同的人；人人权利平等；法律高于权力。这导致人们相信改变社会体制的最好办法是重新分配权力。在比较呈垂直状态的社会——非洲属于这样的社会——部属认为他们的上级是与众不同的，有权享有特权。权大于法，所以改变社会体制的最好办法是推翻当权者。

等级距离涵盖社会的许多方面（例如政治体制，宗教规矩，企业组织），所以它实际上足以解释一个社会为什么不发达。然而，正如博林格和霍弗斯特德所指出的，法国、意大利（尤其是南部）和日本也是等级距离大的国家。

对未来的掌握

在某些社会，社会成员被迫认定未来是无法掌握的，过一天算一天。谈不上什么工作热情。人们容忍别人的行为和意见，因为他们在内心深处感到维持现状倒比较安全。

在另一些社会，人们受到的文化熏陶却是要征服未来。这导致人们焦虑不安，工作热情，积极进取。社会制度因而倾向于改变现状，

同时减少风险。

非洲除了最南一角以外，看来都是属于前一类社会，人们对未来的掌握很弱。要建立安全的社会，需要三个杠杆：技术，法律，以及宗教。我们也许会说非洲各国社会是有力掌握未来的社会，但可惜这一掌握仅仅是通过宗教。归根结底，如果说非洲人埋头于现在而对明天不大关心，那么主要的原因并不在于我们周围的社会结构安全，而是在于人们听天由命。

回头看宗教的根源，非洲人认为只有天神能改变永恒世界的逻辑。世界以及我们的行为都是由天意注定的，这天意早在神秘的过去授给了我们的开山祖宗，他们的智慧至今照亮着我们的人生准则。非洲人仍然是环境的奴隶，大自然是他的主人，决定着他的命运。

非洲人认为茫茫宇宙万物都是上天安排的，这一观念使非洲人具有一种特殊的空间和时间观念。

不饶人的时间

非洲人将空间和时间视为一个单一的实体。尼日利亚人说：“钟表并不曾发明人。”非洲人向来有自己的时间观，为此常常受到批评。例如，让—雅克·塞文—施赖伯写道：

在非洲，时间既有象征价值又有文化价值，怎样度过时间和感受到时间，非常重要。坦率地说，这既是优点也是缺点。说优点，是因为每个人以自己的韵律生活一段时间，是令人满足的，他们决不愿意放弃。可是这又是缺点，因为非洲人是处于与外国人的竞争之中，这些外国人工作方式却不同，在生产率水平上的竞争正是表现为更合理地利用时间。[43]

塞文—施赖伯说得对。在传统的非洲社会，人们通过讲故事和寓言赞颂祖先的光荣的过去，却不努力为未来作准备。非洲人扎根于祖先传下来的文化，深信过去只会自我重复，对未来却马马虎虎很少操心。然而，对未来没有一种活力强劲的时间观念，就没有计划，没有

预见，没有方案的制订；换句话说，就是没有一项涉及未来事态进程的政策方针。人们不可能歌唱未来，因为我们的文化并没有教导我们对未来提出问题，反复思索，使未来服从我们的意志。可是在现代社会，人人都必须对未来作准备。否则，就会像塞文—施赖伯提醒我们的那样，坐不上前进的列车，到月底没有钱花，到晚饭时冰箱里没有可吃的东西，在两个收获季节之间粮仓变得空空的。[44]总之，这关系到非洲的日常生活啊！

权力不可分

两三千年来，西方社会逐渐演变，已大体脱离了宗教的影响，导致政教分离，尘世上的事与精神世界上的事分开了。这一演变导致了国家权力的出现，它当然仍有精神的一面，但不再受超自然力的干预。但是，在非洲，宗教的力量继续沉重地影响着个人和集体的命运。一个常见的现象是非洲领导人往往宣称他们具有神奇的力量。

非洲人畏惧身穿酋长衣袍的神，这一点恐怕是非洲人消极被动的一大原因。假如一位国王或总统遭遇袭击（即使是一次模拟的袭击）而安然脱险，全体国民就会推断说他有神力，因而是不可战胜的。这种将权力与神力等同起来的习性，不仅适用于“国父”式的人物，而且适用于一般的人——即便是最普通的人——只要他一旦手里有点权，就会如此。随便找一个非洲人，给他一点权力，他大概就会变得自以为了不起，傲慢专横，不容人，唯恐失去他的特权。他时时刻刻提防别人，嫉贤妒能（能力不是选神的标准），残酷无情，直到有一天一道讨厌的命令任命了别的人来接替他为止。他结束自己的仕途生涯，会完全遵奉平庸做人的哲理。（一个众所周知的事实是，在我们的一些共和国里，你只要指出某一位政客或技术官僚如何卓尔不群，就足以永远断送他的仕途。）

非洲人不愿接受社会地位的改变：统治者和被统治者永远各居其位，所以阶级划分的变化往往受到谴责。人们常埋怨在我们的国家里兴办私人企业是多么困难。这种困难的根源在于，在一切人际关系中居主导地位的因素是妒忌，这种心理与其说是想要得到别人拥有的东

西，不如说是想要防止社会地位的变更。

在非洲，你必须一出生下来就是统治者，否则你就没有当权的权利，除非是你搞政变。整个社会承认向当权的强人俯首听命是天经地义。有人争辩说，不发达的不是人民，而是那些领导人。这说法既对也不对。如果非洲各国人民并不是不发达（就是说并不是消极被动、听天由命和胆小懦弱），那么他们为什么会接受不发达的领导人？别忘了有什么样的人民，就有与之相称的领导人。

群体主宰个人

如果说我们必须列出非洲文化的一个特征，那么，个人服从于群体这一点肯定是值得记取的。非洲思想拒绝承认个人是一个自主的、负责的生物。从垂直方向看，非洲人植根于家庭，植根于老祖宗，即使说还追溯不到天神；从水平方向看，则是与自己所在的集体相连，与社会相连，与天地相连。非洲人是家庭的个人，社会的个人，一切与宇宙相连，只能通过社会生活和家庭生活求得发展和兴旺。

我们怎样才能让个人恢复一定程度的自主性，使个人能够确立为一个政治上、经济上和社会上的行为体，而同时又保存非洲人作为其生存实质的社会性呢？压制个人，是确保传统社会平等的根本办法，它不仅表现在经济上——最终的市场价格随假定的购买者购买力而定——而且也表现在文化上，文化的传播是由口述的传统所垄断。我们甚至可以猜测，非洲人是不是故意避免使用文字，以确保压制个人主义。非洲思想还避免人们的怀疑主义，不让个人传播怀疑这一病毒。因此，既定的信念体系就保持其绝对地位。一旦祖宗传下来的信念受到了威胁，唯一可能的选择就是：要么恢复原有秩序，要么一团混乱。

在我们极其集中化的传统结构中，根本不存在个人责任的概念。在喀麦隆，“负责”一词译过去就意味着“头目”。假如对农民说他们应为一个集体举措负责，那就等于告诉他们全都是“头目”，不可避免的后果就是无休止的人际冲突。

个人的作用在我们的社会中消失，这不但可以说明为什么像加纳总统杰里·罗林斯那样的人可以爬上去而民众却保持沉默，还可以说明为什么人们瞧不起那些在等级制阶梯中居于中间的人。例如，在政府的一个部门中，人们都知道只有部长一人能解决问题，即使是最平常的小问题也得由他拍板。他手下的层层官员则都只是摆样子的。我们的部长对此毫无怨言。他们懂得不宜将权力分派给手下的人，那样做有危险，会鼓励一颗政治新星诞生，那新星最终可能成为一个竞争对手。

我们必须面对现实。在我们非洲国家，部落宗族主义盛行，既是因为个人作用遭否定，同时也是因为我们缺乏一套行之有效的个人权利与义务的法规而使个人处境很不牢靠。难道我们可以继续蹦蹦唱唱，集体滑向地狱，以维护一种假想的万众一心？或是相反，该让个人得到应有的种种权利？

过分的欢乐气氛和回避公开冲突

非洲人是工作为了生活，而不是生活为了工作。人们爱好彼此宴请，吃吃喝喝，以显示社会的气氛欢乐。家里生了孩子，给孩子做洗礼，结婚，过生日，晋升，当选公职，长短旅行归来，办丧事，议会开会和休会，过传统节日和宗教节日，以及诸如此类的每件事，都是欢宴的借口。不论自己收入是多是少，不论家里粮仓是满还是空，宴席都要办得漂漂亮亮，客人越多越好。

请客的人要花钱，被请的客人也得花一份钱，才能踏踏实实地分享主人的快乐或悲伤。社交是人人的一大美德；的确，非洲人把他见到的每一个人都当作朋友，要等到事实证明情况是相反时才改变。友谊重于公务或商务；在业务会谈中，若开门见山谈问题的实质，是不礼貌的。非洲人需要无穷尽的彼此沟通交流，视人际亲和重于内容。非洲办事机构效率低下，主要原因即在于此。人们向政府部门提出申请时，都是想方设法直接与有关的负责官员面谈，避免冷冰冰的信函往返。

在别的地方，解决意见分歧是社会生活的基础，而在非洲，人们却回避分歧，以维持表面上的社会团结。非洲人总想在脆弱的意见一致的基础上寻求社会和平，因而设法避免冲突——可是非洲却总也摆脱不了冲突。在某些非洲地方，避免冲突意味着司法部门不能在白天工作。在喀麦隆西部一些巴米累克人村落，正式的公安和司法单位都是秘密的，只在夜间开会。它们的工作人员都戴面具，以防止别人认出他们是谁。

在任何有人群的地方，总会有冲突。可是我们却想把冲突扫到地毯下面掩盖起来，而在这一点上，又做得十分不成功。

效率低下的经济人

在非洲，人品高低是看他内在的价值和出身。如果说非洲人不大节俭，那就是因为他在世界观上不重视——太不重视——生活的财经性一面。除了喀麦隆的巴米累克人或肯尼亚的坎巴人等几个群体以外，非洲人作为经济人是很差劲的。衡量一个人的尺度，不是看他“有”什么，而是看他“是”什么。此外，由于上文中谈到的时间观念，非洲人优先考虑的是眼下怎样消费，而不是如何为未来储蓄。有定期薪金收入的人想攒钱也难，他不能不出钱供自己的弟兄们、堂弟表弟们、侄儿侄女们上学，安排新来者食宿，以及参与那充满社会生活的大量请客送礼活动。

毫不奇怪的是，城市精英阶层也欣赏这种奢侈传统，表现得如同暴发户。他们当然有办法大把捞钱，主要是从国库捞钱，而大把花钱的习惯不仅让亲戚朋友得到实惠，还让瑞士、卢森堡和巴哈马的银行得到好处。非洲国家的政府在理财方面显然不比非洲的个人强，频繁发生的经济危机就证明了这一点。

非理性主义的高昂代价

今天，魔术和巫术盛行的社会，一定是病态的社会，笼罩在紧张、恐惧和道义混乱的气氛下。非洲文化的重要内容是讲究调理冲突和维持现状，而在这方面以妖术作为机制，是代价高昂的。因此，是

否可以说巫术是反映我们社会现状的一面镜子？这一点的表现是很多的。巫术既是实行社会强制的一个工具（用以维持甚至强化个人对氏族的忠诚），又是一种很方便的政治工具，用来消灭任何可能出现的反抗。对于我们来说，巫术是一种心理庇护所，我们的种种无知都从它找到答案，我们最离奇的幻想都由它变成现实。

与某些人的看法相反，基督教传入以后，远远没有结束非洲的巫术，反而使巫术显得更加有理了。圣经和白人神父承认撒旦的存在，这就肯定了巫士和其他旁门左道的说法。

教派在非洲很流行，它们通常以其头目或先知的魔力为基础。贝宁是宗教势力特别强的地方，也是海地和巴西的伏都教的摇篮。1981年至1986年，贝宁就冒出了58个新的教派，使该国教派总数达到了92个。在肯尼亚，教派大概多达1200个，某些农村地区里教堂比学校还多。某些教派的先知在街道上设有“殿堂”，生活富裕，他们自称能识别恶鬼。另一些人能保佑人们免病消灾。还有一些教派头目能帮助你保住职业和增加收入。

我常常谈到的一个例子是一个卡车运输队的老板科姆博，他的卡车在象牙海岸和布基纳法索跑买卖。科姆博认为除了欧洲式的预防措施，即车辆定期检修以外，还必须采取非洲式的预防措施。什么措施呢？原来，他的巫师给他刺鲀粉，让他把刺鲀粉撒进车胎以防止被戳破。这是为什么呢？原来，刺鲀这种鱼受到攻击时，身体就会膨胀一倍。所以巫师说刺鲀粉对于保持车胎气压大有好处。

巫术的势力还延及政府。非洲的总统们身边常有一群巫师。政治上不论发生了什么重要的事，总统都会求教于巫师。他们是神秘的高参，要确保当局平安，及时发现和消灭可能出现的对手。他们的权力之大，连最有影响的西方政府顾问也会自叹弗如。巫师们往往会敛财，有时还直接出任官职，行使权力。

足球是非洲人的兴奋剂，它跟政治一样，也受巫术影响。曾流传一时的一个故事说，在一次非洲杯足球赛中，阿比让的雄狮队输给了埃及队，因为雄师队的队长在上半场快完时突然失去了他的魔力。全

队努力找，到底也没有找回来。大家都相信，是埃及人发现了这一魔力，设法使它消失了。埃及人靠这一骗术赢了球，2：1。

在21世纪之初依然浸沉于非理性主义的，当然不只是非洲人，可是我们至今仍将解决问题的责任托付给妖士巫师，这是怎么也说不过去的。让—弗朗索瓦·雷维尔就问道："不用理智指导自己的人，能是理智的人吗？"[45]在我看来，非洲人并非不理智，只是对自己的理智用得最少——只要乐于听天由命过日子就行。非洲拒绝将知识与活动联系在一起，我们的真正文化特性起作用，就表现为雷维尔说的："给我们以津贴为形式的发展吧，这样我们就不必费劲去有效地面对现实了。"[46]正是由于同样的文化，我们就可以有权利从事低效率生产，有权利搞腐败，有权利藐视基本的人权。

相互残杀的和极权主义的社会

非洲人彼此之间干了些什么，简直令人难以置信。种族灭绝，血腥内战，暴力犯罪泛滥，表明非洲社会从各个社会层次来看，都是程度不等的食人社会。制定法律的人和负责执行法律的人，恰恰是践踏法律的人。例如，在几乎所有的非洲国家，从独立之后的一天起，都颁布了吸引外国投资的投资法规，可是非洲的有钱人却争先恐后把钱存到瑞士、法国、比利时和英国的银行，给人的印象就是他们对自己、对自己的国家、对自己的产品毫无信心。他们的表现就是用自己的手拆毁自己所建设的东西。

真相很快就明白了。从内部来看，非洲社会就像是这样的一支足球队：队员们彼此作对，缺乏团队精神，一个人不给另一个人传球，因为怕那另一个人破门得分。我们还怎么能指望胜利呢？在我们的一些共和国，各部族自成"水门汀"（其实再仔细看看，这些"水门汀"也是有许多孔隙的），"水门汀"之外的人彼此几乎毫无共同之处，所以国家竟然还能存在，简直是一个奇迹——能有这一奇迹，部分原因在于人们还想要利用这个国家的存在谋取私利。人们很难指望一个美好的未来。与此同时，若有人发挥主动性努力干，会受到谴责，说他是想要自己发财。巫士们主张的是大家守穷的平等。有人盖了一幢房

子，别人就叫他别住进去；有人开始建设，别人就叫他停工，否则性命难保。像这样的事例多得很。

非洲的极权主义是随独立而来的吗？当然不是！它早已存在，镌刻于我们部落文化的基石之上。极权主义渗透在我们的家庭，我们的村庄，我们的学校，我们的宗教。它是我们的一种生活方式。

所以，面对着这样一种强大的、僵硬的文化，我们怎样才能改变非洲的命运？我们要么求变，要么灭亡，别无他途。

文化与变革

我们的第一个目标是保存非洲文化，这一现存的最富人情味的文化之一。但是它必须得到新生，要从它内部发动这一过程，让非洲人既保持为非洲人，而又同时跟上时代。我们必须保留富于人道主义精神的价值观，例如：不分老幼、不分贵贱的团结；社会交往；不分肤色的睦邻友好；保护环境，等等。但是我们必须摧毁我们内部那些阻碍我们掌握未来的东西，而我们的未来应是富裕和公正的，应是人人参政决定我们自己的命运。

在这样做的时候，我们要记住，文化是制度之母。较有效和公正的非洲体制有赖于我们文化的变革。

我们必须引导的四场革命

我们需要在教育、政治、经济和社会生活这四个方面进行和平的文化革命。

教育。非洲儿童接受的传统教育，是为了培养他们纳入自己的部落群体。给孩子们灌输的，不仅是他们自己年龄和性别惯常的习惯，而且有作为他们所属的群体文化基础的种种价值观和信念。教育首先被当作一种社会化工具，按照传统，孩子们是接受整个群体的教育。问题在于，这种制度提供不了什么动力来促使孩子们自强、创新和力争胜过自己的父母。

这种教育制度受到保守文化的强力束缚，又苦于基础设施和教学设备的不足（例如，一个教室里挤着的学生往往多达125人）。那么，我们怎样才能改革这种制度呢？办法很简单，就是要确立教育绝对优先的地位，不允许宗教设施和宫殿的建设挤掉学校的建设，同时修改教学内容，不但要突出科技教育，而且尤其要让学生明白非洲社会必须有什么变革。这意味着要培养批判性思维，提倡跨部落的地区团结和非洲团结，合理地开发动手和动脑筋的能力，而且全面地培养进步心、想象力、敢于提出不同意见、发挥创造性、掌握专业知识和本领、富有责任感以及乐于完成任务等素质。

非洲学校应当培养未来的企业家，将来能为人们创造就业机会，而不是只得到一个学位就去担任闲职。从小学时候起，就应该让非洲的青少年养成办事讲效率的时间观念，将来不仅抓紧生产，还及时安排基础设施和设备的保养维修。与那些强调一党制有利于国民团结以及“国父”英明伟大的课程相比，技术保养课程显然更加重要。

还要作更多的变革。非洲妇女社会地位低下的状况也必须改变。现在妇女无权在银行存款、贷款或拥有财产。她们没有发言权。尽管妇女是农业生产的重要劳力，她们却基本上受不到农业教育，得不到农业信贷和技术指导，等等。

像别的地方一样，妇女的解放是衡量非洲政治民主和社会进步的最佳尺度。如果非洲的妇女不自由，无法担负责任，那么非洲的男人也就不可能真正独立站起来。

政治。一旦教育改革了，非洲的政治体制就会随之改变。新型的公民将会出现，个人会有较大的发展空间，成为有价值的社会行为主体，能适应自己所处的体制环境，满足群体进步的要求。非洲民族的多样性，应扩展到政治上的多元性。他们应养成容忍心，强调按照事情的是非曲直处理问题。应以非洲的团结取代民族主义。

经济。为了使经济文化发生革命性转变，我们必须懂得不能依赖那种实际上将我们排除在外的世界市场，而应当建立我们自己的联合市场。我们必须承认利润是发展的引擎。我们必须承认个人首创精神

是必不可少的，个人应当有享受自己劳动成果的不可剥夺的权利。我们应懂得，没有充分就业，就不会有真正的持久的经济增长。所有非洲人都应该有工作可做。任何人都不可能在失业后当一个好公民。在缺少社会安全网的国家尤其如此。

社会生活。如果非洲人的行为没有质的改变，就不会有非洲的文明社会。这改变首先是在非洲人彼此之间的关系上，同时也在对待外国人的态度上，不再自卑。我们应增强自信心，增强彼此之间的信任，致力于进步而让人人受益。我们需要更严格地系统地制订发展战略，并且不惜任何代价加以贯彻实施。

结　论

我们正处于一个十字路口。非洲已经遭受了一次又一次的破坏性的经济危机和政治危机，这应当促使我们猛省，必须行动起来，不再延误。我们必须透彻审视我们的道德观念和习俗，铲除那些妨碍我们社会走向现代化的污垢。我们必须自己努力进行这样的思想革命，否则就不可能有技术转移。我们必须把赌注押在我们的智慧上面，因为非洲人如果有了能干的领导人，完全能够努力摆脱妒忌心，摆脱自己对非理性主义的盲从，摆脱消极无为的心理。欧洲只是地球的一角，人口占世界人类的很小一部分，却能够站稳脚跟，控制世界，利用世界为自己的利益服务，这只是因为它建起了一种严格办事、努力进取和求胜的文化，摆脱了那些幽冥势力的影响。我们也必须这样做。

第二部分　文化与政治发展

第七章　文化与民主

罗纳德·英格尔哈特

根据韦伯学说的传统，弗朗西斯·福山（1995）、劳伦斯·哈里森（1985、1992和1997）、塞缪尔·亨廷顿（1996）和罗伯特·帕特南（1993）认为，文化传统是持久的，影响着今天各种社会的政治和经济行为。而现代化理论家，从卡尔·马克思直到丹尼尔·贝尔（1973、1976），还有本文作者（1977、1990、1997），则认为工业社会的兴起是与文化脱离传统价值观体系的连贯的转变相联系的。[47]本文将论证两种论点都是正确的：

·发展是与一系列可预见的从绝对社会准则转向日益理性、宽容、信任和后现代的价值观的转变相联系的。

·但文化是轨道所依赖的一个因素。从社会和历史上看，有基督教新教社会、东正教社会、伊斯兰教社会、儒学社会等，由于这一事实而形成了相应的文化区域，有着非常不相同的价值观体系，当我们对照经济发展的作用时，这些价值观体系始终存在。

不同的文化区域的存在，具有重大的社会和政治后果，有助于形成从人口出生率直到经济行为的种种重要现象；本章还将表明，它们影响到民主体制的形成。对于民主而言，各文化之间的差异的一些重要方面尤其起重要作用。我们将看到，各社会的一大区别在于有的社会强调“生存价值观”，有的则强调“自我表现价值观”。强调后者的社会成为民主社会的可能性远远大于强调前者的社会。

经济发展似乎能促进从生存价值观到自我表现价值观的逐渐转变，因此较富的社会更有可能民主化。我们从下文将会看到，生存价

值观或自我表现价值观与民主之间的关联是相当强劲的。自我表现价值观（包括人与人之间的信任，容忍，以及参与决策）是否能促进民主？抑或是民主体制引起这种价值观的出现？要判断这一因果关系总是不容易的。但有迹象表明，主要是文化影响民主，而不是相反。

现代化与文化区域

亨廷顿（1993，1996）认为，世界分成八九个主要的文明，其基础是持续了许多个世纪之久的文化差别。他认为未来的冲突将发生在这些文明分界的断层线上。

这些文明大体上是由宗教信仰传统形成，这种传统今天仍然是强大有力的，尽管存在着现代化的力量。主要的文化区域有西方基督教、东正教、伊斯兰教区域，以及儒学文明、日本文明、印度教文明、佛教文明、非洲文明和拉丁美洲文明区域。亨廷顿认为，随着冷战结束，政治冲突将主要发生于这些文化的分界线上，而不在意识形态或经济的分界线上。

与此相关的论点有：帕特南（1993）声称，在意大利，民主体制今天发挥作用最成功的地方，是文明社会几百年前就已经相当发达的地区。哈里森（1985，1992，1997）认为，发展受到社会基本文化价值观的强烈影响。福山（1995）说，社会在全球市场上的竞争能力决定于社会信任："低信任"社会处于不利境地，因为它们在发展大的、复杂的社会体制方面效率较低。以上这些分析都反映出一种见解，即各种当代社会的特点在于以往长期形成的独特的文化属性，这些特性对社会的政治和经济表现有重要的影响。

这种见解有多大的准确性呢？

另有一批重要文献提出了一种似乎与此不相容的观点。现代化理论家，包括本文作者在内，认为世界是以侵蚀传统价值观的方式在变化。经济发展几乎是不可避免地带来宗教、狭隘地方观念和文化差异的衰退。

本文将利用“世界价值观调查”——这是一批学者成立的一个组织，已调查过65个社会，涉及世界75%的人口——三批调查的资料，证明上述两种看法都是正确的。经济发展是与一系列可预见的从绝对社会准则转向日益理性、宽容、信任和后现代的价值观的转变相联系的。但文化是轨道所依赖的一个因素。各社会从历史上看，有基督教新教社会、东正教社会、伊斯兰教社会、儒学社会等，由于这一事实而形成了相应的文化区域，有着非常不相同的价值观体系，当我们对照经济发展的作用时，这些价值观体系始终存在。

这些文化上的差异与一些重要的社会现象有密切联系，我们将集中谈其中的一个现象：它们与社会能实行民主体系的程度有非常强劲的联系，关于这一程度，“自由之家”对许多社会1972至1997年的政治权利和公民自由权状况作过评估。在论证这一点之前，让我们先看看，尽管经济发展往往会带来系统的文化变革，但持久的各文化之间的差异是确实存在的。

传统价值观与理性—法制价值观；生存价值观与自我表现价值观；各文化间差异的两个关键层面

要以简单明了的方式对比各种文化，就需要作大量的数据简化工作。“世界价值观调查”已衡量数百个价值观（可以设想将会调查的会达到数千个），若要一个个挑出来，供八九种文明作对比，那将会是没完没了的漫长过程。有意义的数据简化过程，需要用一种比较简单的结构来表明各文化间的差异。我们不能认为这样的结构是现成的。幸好，我们似乎还可以找到这样的结构。

本文作者在1997年出版的《现代化与后现代化》一书第三章中，分析过“世界价值观调查”1990—1991年对43个社会所作的调查之中的国家层次上的综合数据，发现了各文化间大量的和一贯的文化差异。富裕社会人们的世界观系统地不同于低收入社会人们的世界观，这涉及广泛的政治、社会和宗教准则和信念。因子分析显示出有两个主要的层面，它们连接了大量的变量，说明了半数以上的各文化间差异。这两个层面反映各国社会的两极分化，一是对待权力的传统态度

与世俗—理性态度之分，一是生存价值观与自我表现价值观之分。按照这两个层面，就有可能在全球文化地图上给每一个社会定位。

本文以上述研究成果为基础，构建可用以衡量各文化间差异的可比尺度，它们能运用于“世界价值观调查”的所有三批调查资料，而且适用于个人层次和国家层次。这使我们能够沿着上述的两个层面审视一段时期的变化。本作者早先的分析（1997）采用过以1990—1991年调查中的22个变量为基础的因子分数。我们挑选了一套包括10个变量的子集，它不仅在这两个层面上有很大分量，而且按同样的格式应用于“世界价值观调查”的所有三批调查之中。这一子集是用来最大限度缩小数据不全的问题（若一国缺少一变量，该国就完全不纳入我们的分析）。

按照项目缩小了的这一子集而分析得出的因子分数，与早先用22个项目分析得出的因子分数（见英格尔哈特，1997）高度相吻合。我们在这里采用的传统价值观/世俗—理性价值观层面，与11个变量基础上的可比较层面所得出的因子分数，几乎是完美地相吻合；生存价值观/自我表现价值层面亦是如此。我们接触到文化间差异的一个健全的方面。

这两个层面各自连接到涉及几十个基本价值观和观念上的文化间差异的主轴线。传统/世俗—理性的层面首先反映出宗教居重要地位的社会与宗教不居重要地位的社会二者的对比，但它还接触到许多的其他事项。其中重要的主题是强调家族联系的重要性和服从权力当局（包括相对而言接受军政府统治），还有避免政治冲突，强调意见一致重于对抗。处于传统一端的社会强调宗教、绝对标准和传统的家庭价值观；主张维持大家庭；否定离婚；反对人工流产、安乐死和自杀。他们重视的是社会整合，而不是个人成就；赞成意见一致而不赞成公开的政治冲突；主张顺从权力当局；有高度的民族自尊心和民族主义观念。居于世俗—理性价值观一端的社会则在这些事情上均持相反看法。

在我们审视的60多个社会中，上述的倾向性都很明显。尽管我们

有意挑选了范围广泛的事项，情况依然如此。我们本来可以只挑选与宗教有关的5个项目，那样就会出现更紧密的相关簇，然而我们的目标是衡量文化间差异的广泛的方方面面。

遵从什么样的价值观，会在客观世界中产生重要的后果。例如，强调传统价值观的社会在人口出生率方面就比强调理性—法制价值观的社会高得多。

生存价值观/自我表现价值观

生存价值观/自我表现价值观这一层面，涉及后工业社会所特有的一些题目。它的主要成分之一是物质主义与后物质主义价值观的两极对比。许多迹象表明，这一对比关系到从一代人到另一代人的变化，从强调经济安全和物质安全转向日益强调自我表现、主观康乐和生活质量。（见英格尔哈特1977，1990和1997）这种文化转变在所有的发达工业社会皆有所见，它出现在那些已经不为生存操心的条件下成长起来的较年轻人的身上。自我表现的价值观关系到人们日益强调环境保护、妇女运动以及日益要求参与经济生活和政治生活的决策。过去25年来，这些价值观在几乎所有的发达工业国都日益普遍，这一过程具有大量的时间序列证据。然而这还只是更广泛的文化差异层面的一部分。

强调生存价值观的社会表现出个人主观康乐处于相对低水平，人们健康状况较差，人际信任程度低，对外人容忍性较差，对男女平等的支持不力，强调物质主义价值观，高度相信科学技术，环保积极性较低，比较赞成集权主义政府。强调自我表现价值观的社会，在所有这些问题上均态度相反。社会是强调生存价值观还是强调自我表现价值观，会产生重要的客观效果。我们将会看到，与强调生存价值观的社会相比，强调自我表现价值观的社会成为稳定民主社会的可能性要大得多。

全球文化地图：**1995-1998**年

现在让我们看看，根据我们刚刚谈到的由因子分析产生的两个层

面，我们调查的65个社会定位在什么地方。这里的全球文化地图（见图7.1），纵轴线标示从传统的权力观一极到世俗理性权力观的一极，横轴线则标示从生存价值观一极到自我表现价值观的一极。图中各类国家之间的界线是参照亨廷顿（1993，1996）提出的文化区域而标示的。

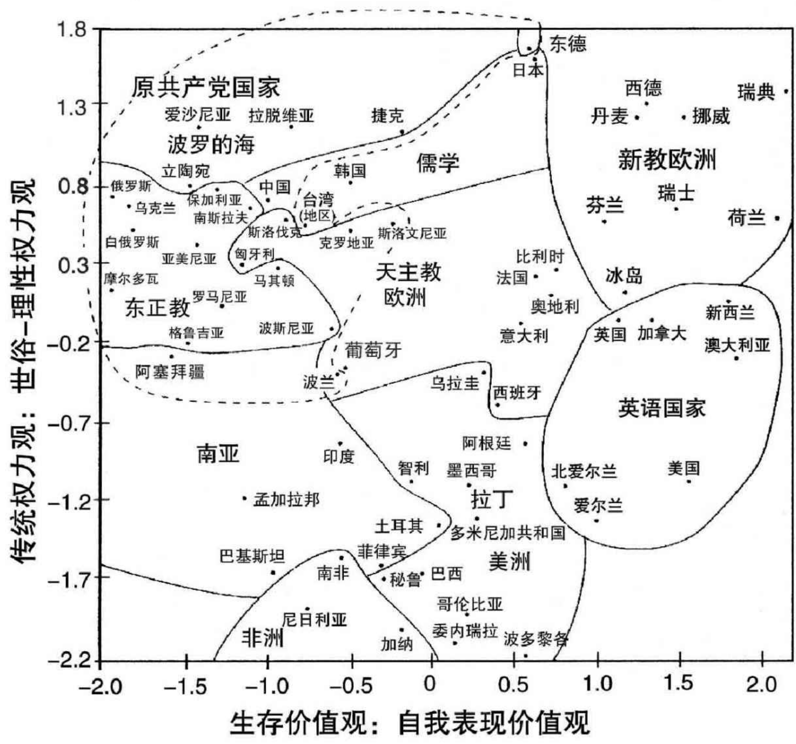


图7.1　65个社会在文化间差异两层面上的位置

注：每一轴线上的标度表明各社会在相应层面上的因子分数。

资料来源：以下50个社会资料源于“世界价值观调查”1995—1998年的调查：美国，澳大利亚，新西兰，中国，日本，台湾（地区），韩国，土耳其，孟加拉邦，印度，巴基斯坦，菲律宾，亚美尼亚，阿塞拜疆，格鲁吉亚，英国，东德，西德，瑞士，挪威，瑞典，芬兰，西班牙，俄罗斯，乌克兰，白俄罗斯，爱沙尼亚，拉脱维亚，立陶宛，摩尔多瓦，波兰，保加利亚，波斯尼亚，斯洛文尼亚，克罗

地亚，南斯拉夫，马其顿，尼日利亚，南非，加纳，阿根廷，巴西，智利，哥伦比亚，多米尼加共和国，墨西哥，秘鲁，波多黎各，乌拉圭，委内瑞拉。而加拿大，法国，意大利，葡萄牙，荷兰，比利时，丹麦，冰岛，北爱尔兰，奥地利，匈牙利，捷克共和国，斯洛伐克和罗马尼亚的资料则是源于“世界价值观调查”1990年的调查。哥伦比亚和巴基斯坦数据不全，其图上位置系估计而定。

这一地图与我们根据1990—1991年的调查所绘出的地图（英格尔哈特，1997）颇为相似。我们可以明显看出基督教新教、天主教、拉丁美洲、儒学、非洲和东正教这几个各不相同的文化区域，反映出每一种文化区域内的各个社会有着相似的价值观。这里的调查只包括很少几个伊斯兰教社会，它们一般都位于此地图的西南角。

正如韦伯、亨廷顿及另一些学者所言，宗教传统对这65个社会的当代价值观体系有持久的影响。但宗教不是形成文化区域的唯一因素。一个社会的文化反映出它的全部历史遗产。20世纪最重要的历史事件之一是一个共产主义帝国的兴衰。这一帝国一度统治了世界上1/3的人口，给这些人的价值观体系留下了明显的印记。东德在共产党统治下生活了40余年，它在文化上仍然跟西德差不多，然而在价值观体系上却向共产主义区域靠拢。中国是儒学文化区域的一员，但又属于广泛的受共产主义影响的区域。阿塞拜疆亦与此相似，它虽是伊斯兰教区域的一部分，但受共产主义文化区域控制了数十年。

殖民地经历的影响在原属西班牙和葡萄牙的拉丁美洲文化区域表现得很明显。同样的因素还能说明为什么存在着一个英语区域，它包括英国和其他讲英语的社会。本文谈到的所有七个讲英语的社会在文化上均有相似的特征。我们在1995—1998年之前不曾调查过澳大利亚和新西兰的价值观体系，但本文作者曾在1990—1991年资料中指出它们属于英语文化区域。从地理位置看，它们远在半个地球之外，但在文化上，它们却是与英国和加拿大相毗邻。

曾是殖民地的社会若有大量人口是从原宗主国社会移民而来的，后者在文化上对前者的影响就尤其强烈。在上面的文化地图上，西班

牙和意大利属于天主教区域，乌拉圭和阿根廷属于拉丁美洲区域，但它们的位置在这一地图上靠得很近，尽管它们在地理位置上相距遥远。这就是因为乌拉圭和阿根廷的人口主要是西班牙和意大利移民的后裔。同样，托姆·赖斯和简·费尔德曼（1997）指出过，美国一些少数民族群体虽然已经移居美国两三代人之久，但在文化价值观上仍然与他们祖先所在的社会相近。

文化区域有多么真实？

在图7.1中，每一社会的位置是客观的，是根据价值观调查资料的因子分析而确定的。但图上标示的区域界线是主观的，是参照了亨廷顿对世界文化区域的划分。这些文化区域有多么“真实”呢？这些界线本来可以有各种不同的画法，因为这些社会受到了各种不同因素的影响。因此，有些界线有互相重叠之处，例如，原共产党国家区域就与新教、天主教、儒学、东正教和伊斯兰教这几个文化区域有若干重叠。又例如，英国是位于英语区域和新教欧洲区域交界之处。调查资料表明，英国与五个英语社会相近，所以我们把它划入这一区域。但若对资料稍作修改，英国就可以划入新教欧洲区域，因为它在文化上也与那些社会相近。现实是复杂的。英国既是新教社会，也是英语社会，调查所得的实证资料对现实的这两个方面均有反映。

同样，我们在所有拉丁美洲社会的周围画上了一道界线，因为按照亨廷顿的推论，它们构成一个独特的文化区域。从全球角度看，拉美的十个社会确实表现出相似的价值观。但是，若稍作修改，我们就可以划出一个西班牙语文化区域，把西班牙和葡萄牙也包括在内，因为从实证资料看，它们也与拉美社会比较相近。或者，我们还可以划出一个更广的天主教文化区域，把拉丁美洲、天主教欧洲以及菲律宾和爱尔兰都包括在内。以上几种区域划分从概念上和实证上看，都可以说是有道理的。

图7.1是根据基本价值观的相近或相远而制作的，但它也反映出这些社会在其他许多层面上的远近，这些层面包括宗教、殖民影响、共产党执政影响、社会结构和经济水平等。图7.1可以说是相当好地

综合反映了许多不同的历史因素的影响。然而这种种因素并不总是贴切地相吻合，所以图上出现了若干明显的反常现象。例如，日本和东德在图上的位置彼此靠近。当然，它们都是高度世俗的社会，比较富裕，产业工人占很高的人口比例，从这一意义上说，它们位置相近是合适的。可是日本社会受儒学遗产影响，东德社会则是受新教影响，从这一点看，它们位置相近就显得不合适了。（不过，哈里森〔1992年〕曾指出，儒学文化和新教文化二者之间有一些重要的相似之处。）

尽管有若干明显反常现象，但具有共同文化遗产的社会总的说来还是出现在共同族群。然而，它们的位置也反映出它们的经济发展水平、职业结构、宗教以及其他的重大历史影响。它们在这张两层面图上的位置反映出多层面的现实。这些不同层面的状况相当协调，这看来表明了，一个社会的文化是由它的整个经济和历史遗产所形成的，而文化又对经济产生影响。

经济发展看来对文化价值观有强烈影响。富国的价值观体系系统地不同于穷国的价值观体系。图7.1的总体布局反映出从低收入社会（靠近该图左下角）到高收入社会（靠近该图右上角）的逐渐上升梯度。

图7.2展示了这一点。它是在图7.1基础上加工绘制的，将图上的65个社会划分成4个不同的经济区域。有19个社会，人均年国民生产总值在15000美元以上，它们从两个层面看，都分数比较高，在图中右上方形成一个区域。这一经济区域跨越了新教社会、原共产党国家、儒学社会、天主教社会和英语社会这5个文化区域的界线。相反，人均年国民生产总值在2000美元以下的社会，全集中于图中的左下方，这一经济区域与非洲、南亚、原共产党国家和东正教这4个文化区域相交。有迹象表明，不论各社会文化遗产如何，经济发展一般说来都是推动它们向共同的方向前进。然而，在工业革命两百多年后的今天，各文化区域依然有着自己的特点。

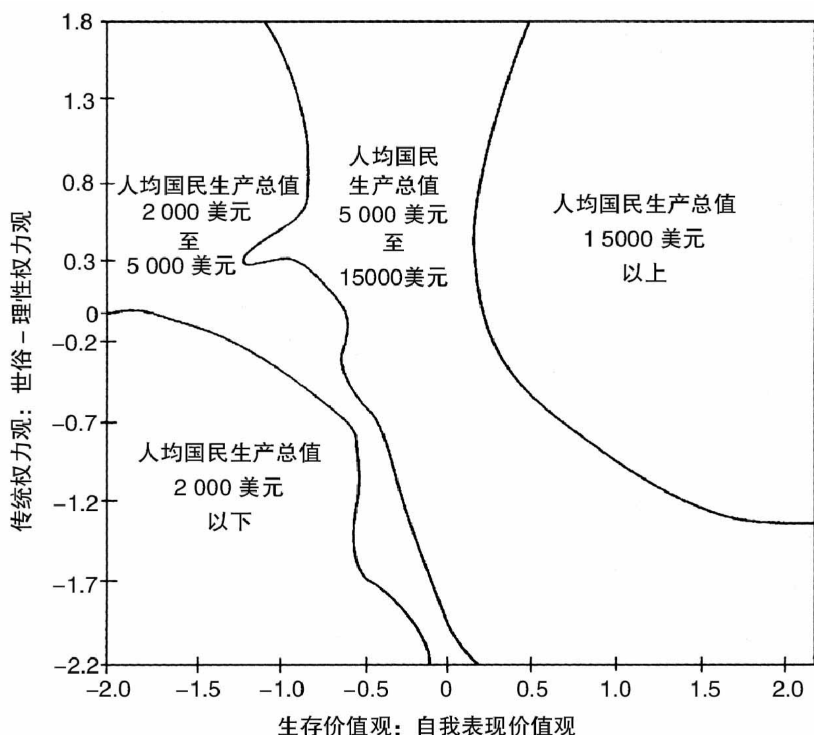


图7.2　在图7.1基础上叠制的65个社会经济水平

注：图7.1所示的65个社会中，除多米尼加共和国以外，其余64个的位置均符合于本图划分的经济区域。

资料来源：经济水平是按照世界银行1995年美元购买力平价折算的；见该行《世界发展报告，1997年》，第214—215页。

人均国民生产总值只是经济发展水平的一个指标。马克思指出过，产业工人阶级的兴起是现代史之中的一个关键事件。进一步看，从劳动力性质的变化，可以将经济发展划分为三个不同的阶段，即农业社会、工业社会和后工业社会。（贝尔1973，1976）这样，对图7.1和图7.2中的界线，又可以有不同的划分方法。农业劳动力比例高的社会，位置偏向于下方，工业劳动力比例高的社会偏向于上方，而服务业比例高的社会则靠向右手一边。

现代化理论意味着，当社会在经济上发展时，其文化通常会朝着可预测方向转变。我们的调查资料是与这一预言的涵义相吻合的。经济上的差别与文化上大量的、普遍的差别相联系。然而我们还是看到有明显的迹象表明了长期形成的文化区域的存在。我们利用最近调查每个社会所得到的数据，设立了一些哑变量，对照图7.1中的每一族群，来反映某一具体社会是否主要属于英语社会、原共产党社会等。对这些变量所作的实证分析表明，各社会的文化位置排列远远不是杂乱无章的。图7.1中9个文化区域中，有8个从统计上看至少是与该图两主要层面中的一个有重大关系（唯一的例外是天主教欧洲族群；它本身是相当连贯的，但在两主要层面上均居于中性位置）。

这些文化族群是否简单地反映经济上的差别？比方说，新教欧洲的那些社会是否单纯地因为它们富，所以才有类似的价值观？答案是：否。当我们通过多重回归分析对照人均国民生产总值和劳动力结构时，可以看到一个社会的历史文化遗产的影响是一直存在的。（英格尔哈特和贝克，2000）

为了看看这些族群有多大的连贯性，我们不妨考察一下论述文化间差异的文献中谈到的关键变量之一：人与人之间的信任（生存价值观与自我表现价值观这一层面上的一个组成部分）。詹姆斯·科尔曼（1988，1990）、加布里埃尔·阿尔蒙德和西德尼·维尔巴（1963）、帕特南（1993）以及福山（1995）都认为，要建立民主体制所依赖的社会结构以及作为大型经济企业的基础的复杂社会组织，人与人之间的信任是必不可少的。图7.3表明，在人与人之间的信任这一点上，几乎所有的历史上属新教的社会，得分均高于历史上属天主教的社会。即使对照经济发展水平时，情况依然如此：人与人之间的信任与人均国民生产总值水平二者之间有很大连带关系，然而，即便是富裕的天主教社会，在人与人之间的信任这一点上，也不如同等富裕的历史上属新教的社会。

共产党统治的经历也对这一变量有影响。几乎所有的原共产党社会均得分较低。像东德和拉脱维亚这样的社会，历史上原属新教社会，后来经历了共产党统治，人与人之间的信任度也变低了。信任度

较高，即35%以上的公众信任大多数其他人的社会共19个，其中14个是历史上属新教的，3个是受儒学影响的，1个是以印度教为主的，而历史上属天主教的只有1个（爱尔兰）。在图7.3中位置最低的10个社会中，8个历史上属天主教，而历史上属新教的一个也没有。

在这里顺便指出，这些调查结果，与S.M.利普塞特和G.S.伦兹为本书撰写的第九章谈到的透明度国际的调查结果“腐败感指数”有着显著的吻合。

在各社会内部，天主教徒与新教徒在人与人之间的信任度上是相等的。这种信任度不是个人的人品问题，关键在于各民族的共同历史经历。正如帕特南（1993）所指出的，地位平行的、受当地分散监控的组织有利于人与人之间的信任，而大型的、等级森严、集中控制的机构则似乎会损害这种信任。从历史上看，罗马天主教会是等级制、集中控制的机构的典型，而新教教会则是相对说来权力分散的，较多地接受当地的监控。

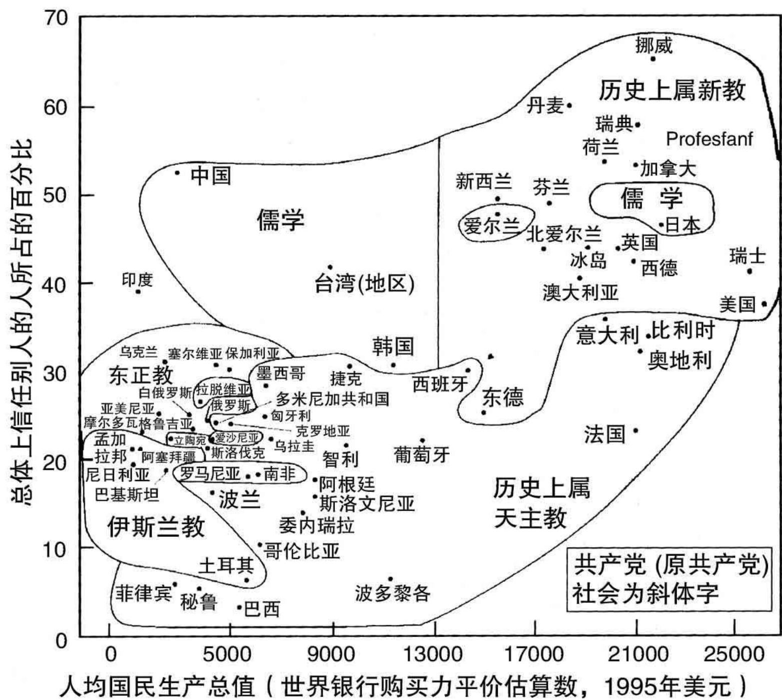


图7.3　按文化传统、经济发展水平和宗教传统看人与人之间的信任

按人均国民生产总值衡量信任：$r = .60 p < .000$

是受当地监控，还是受控于一个遥远的统治机构，这一区别对人与人之间的信任度有着重要的长远的后果。显然，这种文化间的差别并不反映有关教会在现今的影响。近数十年来，天主教会已有很大改变。此外，在许多国家，尤其是新教国家，已经只有很小一部分居民还经常上教堂做礼拜。大部分人今天与教会很少联系或全无联系。然而，在历史上受到天主教或新教强烈影响的社会的生活，仍然会有这种历史的印记。在一个社会中生活的每一个人，不论是新教徒还是天主教徒，或是非基督教徒，都会受到这一社会文化的影响。

新教社会和天主教社会今天展现出不同的价值观，主要是由于相关教会对整个社会的历史影响，而不是由于教会现今的影响。正因为如此，我们将德国、瑞士和荷兰列为历史上属新教的社会，即它们的社会在历史上是受新教的影响，尽管在今天由于人口的迁徙以及新教徒较低的人口出生率和较高的世俗化率，它们国内现有的天主教徒可能多于新教徒。

文化与民主

在阿尔蒙德和维尔巴合著的《公民文化》一书于1963年出版以后，关于政治文化与民主二者有联系的观点曾产生巨大影响，但由于种种原因，在70年代又不再风行了。政治文化的论点提出了一个重要的实证问题：各个具体的社会是否具有能促进民主的政治文化？有些评论家认为，这种论点带有“自以为高人一等”的味道，因为它声称某些文化比别的文化更有助于民主。正确的理论应当是坚持所有的社会均同等地有可能成为民主社会。让一种理论适应一特定意识形态的需要，就可能造成一种不符合现实的理论；因此而作出的预言最终就会出错；对于那些在现实世界中试图解决民主化问题的人而言，这样的理论会产生误导。

到90年代，从拉丁美洲到东欧直到东亚的一些观察家发现，在他

们遇到的民主化问题中，文化因素起着重要作用。因此仅仅制定出一部民主的宪法是不够的。

关于民主的大多数实证分析中，都省略了文化因素，其部分的原因在于，截止到目前，我们还没有可靠的衡量尺度来测定文化因素在较多国家中所起的作用。当有的学者，如本文作者英格尔哈特（1990）和帕特南（1997），将文化因素纳入考虑范围时，文化因素看来是起重大作用的。

经济发展能导致两类有助于民主的变革：

·经济发展会转变一个社会的结构，带来城市化、民众教育、职业专业化、日益增多的组织网络和较广泛的收入平等，还有各种相关的事态发展，它们都会动员群众参与政治。日益升高的专业化和教育水平会使劳动力具有独立感，专业技能还使工人们有较大的讨价还价力量来对付精英阶层。

·经济发展还会促进一些有助于稳定民主体制的文化变革。它会促使人们养成人与人之间的信任和容忍，导致后物质主义价值观的推广而使人们高度重视其自我表现和参与决策的权利。由于经济发展会提高人们的生活水平，这就会使政府当局具有合法性，从而在困难时期也能坚持住民主体制。合法性是任何一种政体都需要的一种资产。而对民主政体来说更是具有决定性意义。压迫性的专制政权即使缺乏民众支持也仍然可能维持下去，但民主政权非有民众支持不可，否则就会在选举中败北下台。

一种政治体制的成功可以使民众支持在职的领导人。就短期而言，这种支持的依据是“你近来为我做了些什么？”但是，如果一种政体的政绩从长期来看是好的，它就会得到“漫射性支持”（伊斯顿，1963），即民众普遍认为这一政治体制本质上是好的，而不论其当前表现如何。这样的支持能熬过困难时期。

我们利用“世界价值观调查”所得到的数据，就有可能从世界范围检验一下这一命题。图7.4的横轴线显示各社会在生存价值观/自我表

现价值观这一层面上的位置，纵轴线显示“自由之家”1972年至1998年对各社会政治权利和公民自由权状况的评分，由此图可以明显看出相关价值观指数与民主水平的相互关联。这一关联是很强劲的。它显然不是方法学上的玩弄花招或巧合。因为这两个变量是在不同的层面上衡量而来，而且它们的来源也完全不同。几乎所有的在生存价值观/自我表现价值观层面上得分高的社会都是稳定的民主社会；而在该层面上得分低的社会，则几乎全都有集权的政府。在本章中，我们不打算阐释这中间的复杂因果关系。在这里我们只想指出，当我们参照人均国民生产总值这一变量时，图7.4所表明的强劲关联也依然存在。让我们看看几种主要的可能的解释。

一种可能的解释是，民主体制引起了自我表现的价值观的发展，二者关系密切。换句话说，民主使得人们健康，快活，有容忍心和信任心，而且注入后物质主义价值观（至少是在年轻一代当中）。这一解释对人们极有吸引力。它为民主提供了强有力的论据，而且言外之意是我们可以迅速解决世界上的大多数问题：采用民主体制，从此就生活幸福。

可惜，这种解释对于原先在苏联统治下的那些社会就说不通。自从他们1991年后剧烈转向民主制以来，人们并没有变得更健康，更快活，更有容忍心和信任心，或者有更多的后物质主义。对他们当中的多数人来说，情况倒是恰恰相反。拉丁美洲的民主宪政不稳定的境况，又是一个例子。

另一种可能的解释是：经济发展会逐渐导致社会和文化的改变，这些改变会使民主体制日益有可能得以生存和繁荣。这也许有助于说明，为什么从历史上看，大众民主制直到不久以前才出现，而且它即使是在如今为什么最有可能出现于经济比较发达的地方，尤其是那些视自我表现价值观重于生存价值观的地方。

这后一种解释既令人鼓舞，又令人沮丧。不幸的是，民主这种东西并不是只要制订了合适的法律就可以轻易得到的。它要在一定的社会和文化环境中才得以繁荣，否则就难。在俄罗斯、白俄罗斯、乌克

兰、亚美尼亚和摩尔多瓦这样一些地方，现有的文化条件似乎还比较不利于民主。

好的消息则是，过去几百年来的长期趋势是走向经济发展，这一过程在过去几十年期间还有了加速和扩展。此外，经济发展还倾向于引出有利于民主的社会和文化条件，在这种条件下，民主制日益有可能出现和存在下去。如果说前苏联范围内的许多地方尚前景不佳，那么从图7.4可以看出，有一些社会已相当接近于民主，其程度高于一般的估计。例如，墨西哥转向民主的条件似已成熟，它在后现代价值观轴线上的位置已大致相当于阿根廷、西班牙或意大利。还有另一些社会也位于这一过渡地带，其中包括土耳其、菲律宾、斯洛文尼亚、韩国、波兰、秘鲁、南非和克罗地亚。

至于中国，虽然它在这一层面上的位置很靠后，但是它正在经历迅速的经济增长，正如我们所看到的，这种经济增长看来正带来朝向自我表现的价值观的转变。执政的中国共产党精英显然决心保持一党制，只要他们继续掌握着军队，他们当可按自己的心意干下去。但是中国人表现出一种朝向民主的禀性，这与“自由之家”给中国的很低评分是不相符的。

从长期看来，现代化倾向于促进民主体制的传播。某些亚洲社会的集权统治者争辩说，这些社会有着特别的“亚洲价值观”，这使得它们不适合于民主制。（李光耀，1994）“世界价值观调查”的调查资料并不能支持这样的解释，更不用说还有日本、韩国和中国台湾向民主制演变的实例了。上述调查表明，儒学社会可能比一般人的看法更易于实行民主制。

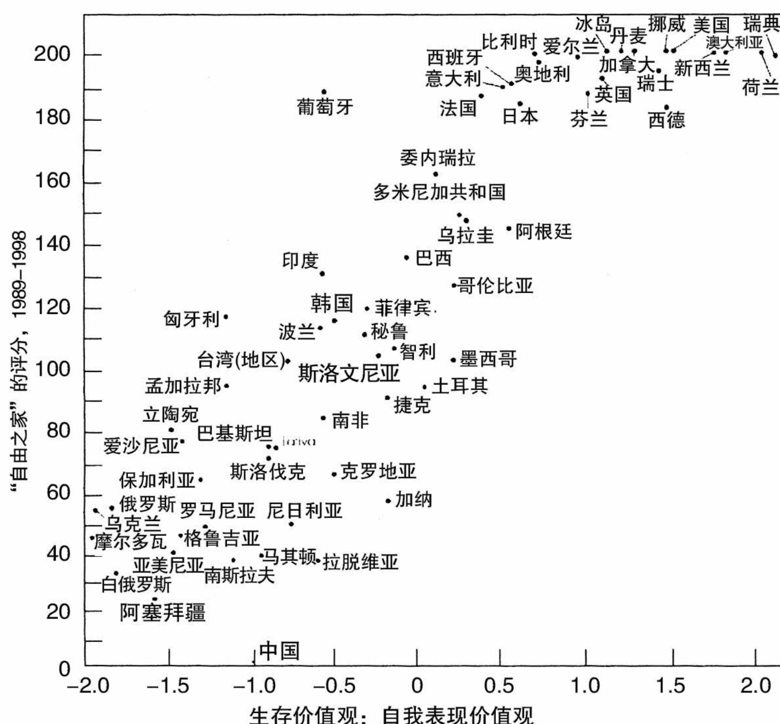


图7.4　自我表现价值观与民主体制

注：纵轴线是“自由之家”对各社会1981—1998年公民自由权和政治权利状况的评分。该评分的分数起点高，我们在此图中相应地减去236（原来给中国社会的评分为235，此图中改为1，其余依此类推）。横轴线则如同前面的图7.1和图7.2一样，标示各社会在生存价值观/自我表现价值观层面的位置，它涉及后物质主义价值观、信任、容忍、政治活动及主观上的康乐。

r＝.88　N＝63　P＝·0000

资料来源：“自由之家”的调查结果见各年版本的《世界上的自由》；横轴线数据来自“世界价值观调查”1990年和1995年的调查。

结论

看来，经济发展会带来文化上的逐渐改变，这些变化会使得公众

日益可能要求民主体制，而在已有民主体制的情况下会使它得到更多的支持。这一转变并不是容易的或自然而然的。掌握着军警的统治精英可以抵制民主化的压力。但经济发展会使公众有更大的信任心和容忍心，并促进他们日益重视自己在生活中的各个领域，包括在政治领域中的独立自主和自我表现，而要压制政治自由化的要求就会变得困难，要付出高昂代价。随着经济发展水平提高，会出现有利于民主的文化格局，使公众更有可能要求民主，而且更善于得到民主。

富的社会比穷的社会实行民主制的可能性大得多，但财富本身不会自然而然地带来民主；倘若真会带来民主，科威特和利比亚早就会是民主的典范了。但是，现代化过程从趋势上看会带来有利于民主的文化变化。就长期趋势而言，要避免公众要求民主化的压力上升，唯一的办法是拒绝工业化。恐怕没有什么社会的统治精英会愿意这样做。有些社会正在向工业社会的轨道前进，它们很可能会面临渐渐增长的要求民主化的压力。

有迹象表明，在实行民主制方面，文化所起的作用，要比以往20年来的文献的看法更加重要得多。在生存价值观/自我表现价值观这一层面上所探讨的人与人之间的信任、容忍、生活水平及参与决策的权利等价值观，其综合的作用尤其关键。仅仅作些体制上的修改或者在精英层次上玩弄花招，是终究实现不了民主的。要保护民主制，同样也得依靠普通公民们的价值观和信念。

参考文献

Almond, Gabriel, and Sidney Verba. 1963.The Civic Culture.Princeton：Princeton University Press.

___. 1990.The Civic Culture Revisited.Boston：Little, Brown.

Bell, Daniel. 1973.The Coming of Post-Industrial Society.New York：Basic.

___. 1976.The Cultural Contradictions of Cspitalism.New

York：Basic.

Coleman, James S. 1988.“Social Capitalin the Creation of Human Capital.”American Journal of Sociology94：95-121.

___. 1990.Foundations of Social Theory.Cambribge：Harvard Uni-versity Press.Diamond, Larry, ed.1993.Political Culture and Democracy in Developing Countries.Boulder：Lynne Rienner.

Diamond, Larry, with Juan Linz and Seymour Martin Lipset. 1995.Politics in Developing Countries.Boulder：Lynne Rienner.

Easton, David. 1963.The Political System.New York：Wiley.

Fukuyama（福山），Francis.1995.Trust：The Social Virtues and the Cre-ation of Prosperity.New york：Free Press.

Gibson, James L.，and Raymond M. Duch.1992.“The Origins of a Democratic Culture in the SovietUnion：The Acquisition of Democratic Values.”Paper presented.at The1992annual meeting of the Midwest Political Science Associ-ation, Chicago.Gibson, James L.，with Raymond M.Duch.1994.“Post materialism and the Emerging Soviet Democracy.”Political Research Quarterly47，no.1：5-39.

Harrison, LawrenceE. 1985.Underdevelopment Is a State of Mind—The Latin American Case.Cambridge：Harvard Center for International Affairs；Lanham, Md.：Madison Books.

___. 1992.Who Prospers？How Cultural Values Shape Economic and Political Success.New York：Basic.

___. 1997.The Pan-American Dream：Do Latin America's Cultural Values Discourage True Partnership？New York：Basic.

Huntington, Samuel P. 1993.“The Clash of Civilizations？”Foreign Affairs72，no.3.

___. 1996.The Clash of Civilizations and the Remaking of World Or-der.New York：Simon&Schuster.

Ingelhart, Ronald. 1977.The Silent Revoluton：Changing Values and Political Styles in Advanced Industrial Society.Princeton：Princeton University Press.

___. 1990.Culture Shift in Advanced Industrial Society.Princeton：Princeton University Press.

___. 1997.Modernization and Postmodernization：Cultural, Economic, and Political Change in Forty-Three Societies.Princeton：Princeton University Press.

Inglehart, Ronald, and Wayne Baker. 2000.“Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values.”American Sociological Review, February.

Lee Kuan Yew and Fareed Zakaria. 1994.“Culture Is Destiny：A Conver-sation with Lee Kuan Yew.”Foreign Affairs 73，no.2：109-126.

Lipset, Seymour Martin. 1990.“American Exceptionalism Reaffirmed.”Tocqueville Review 10.

___. 1996.American Exceptionalism.New York：Norton.

Putnam, Robert. 1993.Making Democracy Work：Civic Traditions in Modern Italy.Princeton：Princeton University Press.

Rice, Tom W.，andJanL. Feldman.1997.“Civic Culture and Democracy from Europe to America.”Journal of Politics59，no.4：

1143-1172.

U. S.Bureau of the Census.World Population Profile：1996.Washington, D.C.：Govyernment Printing Office.

Weber, Max. 1958.The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.New York：Scribner's.

Welzel, Christian, and Ronald Inglehart. Forthcoming.“Analyzing Dem-ocratic Change and Stability：A Human Development Theory of Democracy.”

第八章　社会资本

弗朗西斯·福山

社会资本的定义简单地说，就是一个群体的成员共同遵守的、例示的一套非正式价值观和行为规范，按照这一套价值观和规范，他们便得以彼此合作。如果这个群体的成员能期待其他成员的行为可靠和诚实，他们就能彼此信任对方。信任的作用像一种润滑剂，它使一个群体或组织的运作更有效率。

共同遵守一些价值观和规范，这本身并不会产生社会资本，因为价值观也可能是坏的。例如，在意大利南方，尽管也存在着强有力的社会规范，但人们几乎一致认为那是世界上一个有名的缺乏社会资本和普遍信任的地方。社会学家迪耶戈·甘伯塔给我们讲过这么一个故事：

一个退休了的黑手党头目回忆说，当他还是一个少年的时候，有一次他的父亲，一名黑手党人，叫他爬上一堵墙，然后又叫他跳下来，答应说会接住他。他一开始不肯跳，但在他父亲坚持下，他终于跳了，结果跌得嘴啃泥。他父亲这样做，是为了让他明白一个道理：“你必须学会不信任别人，连你的爹娘也别信任。”[48]

黑手党以强有力的内部行为规范而著称，其中一条就是“拒绝作证”；他们将自己的党徒称作“正派人”。可是他们的规范仅仅适用于黑手党的小圈子，决不对外。至于西西里社会其余的人，普遍流行的规范可以描述为：“趁每一个机会利用你家庭直系亲属以外的人，否则他们就会先利用你。”而甘伯塔举的例子说明，即便是自己的亲属也不一定那么可靠。这样的行为规范显然无助于社会合作，它们对于好的政府以及对于经济发展来说，只会造成负面的后果，其事例在文献中比比皆是。[49]南意大利是西欧最穷的地方之一，而且向来是意大利政界腐败瘟疫的来源。

相比之下，能产生社会资本的规范必须实质上包括一些美德，如讲真话，履行义务，互惠互利等。并不奇怪的是，这些规范在很大程度上与韦伯谈到的清教徒价值观相重叠，而韦伯在他的《新教伦理与资本主义精神》一书中指出，清教徒价值观对西方资本主义的发展起了关键作用。

所有各个社会都有自己一定的社会资本；它们之间的实际差别，可以称之为“信任半径”。这就是说，诚实、互惠等有利于合作的规范，能应用于多大的有限的范围，而不应用于同一社会中的其他人。家庭显然到处都是一个重要的社会资本源泉。

然而，家庭亲属纽带的强度在各个社会有所不同。相对于其他类型的社会义务而言，它的强度也有变化。在某些情况下，信任和互惠的纽带在家族内部和外部似乎适成反比：一个强，另一个往往就弱。在中国和拉丁美洲，家族关系是强的，有凝聚力，可是对外人就很难信任，公共生活中的诚实度和合作水平要低得多，一个后果就是任人唯亲和官场腐败。韦伯之所以重视基督教的新教改革，主要原因还不在于它提倡企业家个人诚实、互惠和节俭，而是在于它头一次使这些美德广泛实行于家庭亲属之外。

在没有社会资本的情况下，利用各种正式的协调机制，如合同契约、等级制、宪法和法律等，也完全有可能建立成功的群体。但是非正式的规范可以大大降低经济学家所说的“交易成本”——用于正式协

议的监督、立约、裁定和强制执行等事务上的费用。在一定的形势之下，社会资本还可以促进更高程度的创新和群体适应。

社会资本的益处不仅仅是在经济领域。它对于建立健康的文明社会，包括家庭与国家之间的层层群体和联合体，也是极其重要的。文明社会是柏林墙倒塌以后一些原共产党国家内相当关注的焦点，被认为是民主制成功的关键。社会资本能使一个复杂社会内的各个不同的群体联结起来捍卫自己的利益，防范这些利益受到强大国家机器的漠视。[50]

虽然社会资本和文明社会被广泛赞扬为好东西，可是也需要指出，它们并不总是有益的。所有的社会活动，不论好的或坏的，都必定有协调。黑手党和三K党都存在于美国文明社会之内，它们都有自己的社会资本，但二者对更广泛的社会而言都是有害的。在经济生活中，一种生产形式需要群体的协调，可是一旦技术或市场变了，就可能出现不同的一批群体成员，需要另一种不同的协调。这时，原先有利于生产的社会互信互惠纽带会成为生产的障碍，日本的许多公司在20世纪90年代就遇到这样的问题。再借用经济学的术语来说，这一社会资本在这时可以说是陈旧了，需要在社会的资本账上予以折旧。

社会资本有时可能用于破坏性目的，或者有时可能陈旧，然而并不能因此而否定许多人的共同看法，即社会资本总的说来是社会需要的好东西。更何况钱物之类的有形资本也并不总是好的东西；它可能陈旧，还可能用于生产冲锋枪、萨立多胺中枢镇静剂、索然无味的娱乐片等一系列的社会“坏东西”。但是各个社会都有法律来禁止生产最恶劣的坏东西，包括用有形资本或社会资本生产的这类坏东西，因此我们可以断言，从社会角度来说，社会资本的多数用途会是好的，不会次于有形资本所生产的东西。

凡是采用过“社会资本”这一概念的人，大多持这种看法。“社会资本”这一术语已知的最早出现，是莱达·贾德森·哈尼范1916年用它来描写乡村学校社区中心。[51]简·雅各布斯在她的经典性著作《美国大城市的死与生》一书中也使用了这一名词，她在书中谈到较老的市区街

坊中存在的紧密社会网络构成了一种社会资本，它有助于公共安全。[52]经济学家格伦·洛里，还有社会学家伊凡·莱特，在20世纪70年代都使用过这一名词来分析美国城市中心少数民族居住区的经济发展：亚洲裔美国人和另一些少数民族群体在各自的社区中保持有信任的纽带和社会联系，而非洲裔美国人却缺少这些东西，这在很大程度上说明了为什么黑人小企业相对说来没有什么发展。[53]到80年代，社会学家詹姆斯·科尔曼和政治学家罗伯特·帕特南更广泛地使用了“社会资本”这一名词。[54]由于帕特南的看法，学术界还就社会资本和文明社会在意大利和美国所起的作用问题展开过激烈的辩论。

我们怎样衡量社会资本？

对于“社会资本”这一术语的广泛使用，不论是社会学家还是经济学家都感到不高兴。社会学家觉得这是经济学侵入社会学领域的又一表现；经济学家却认为这一概念含糊不清，即使不是不可衡量，也是难以衡量。的确，要把建立在诚实和互惠准则基础之上的合作性社会关系作为一种资本，衡量其总量大小，绝非易事。

罗伯特·帕特南在《使民主运转起来》一书中谈到，意大利各个不同地区的治理质量，是与社会资本相关联的，而在美国，这一社会资本自从20世纪60年代以来已呈衰落之势。该书谈到了衡量社会资本的一些困难，为了这种衡量，帕特南采用了两个类型的统计数据。其一是关于各种群体——从体育运动俱乐部和合唱团直到利益集团和政党组织——及其成员数目的信息，还有参政指数（如投票率）和报纸读者人数。此外，还有较详细的时间安排调查以及另一些表明人们从起床到就寝是如何实际支配时间的数据。其二是一些调查研究资料，如对美国的“全面社会调查”以及对世界六十余国的“世界价值观调查”，这些调查就价值观和信念提出了一系列的问题。

帕特南认为美国的社会资本在过去两代人时间内呈下降趋势的论点，引起了热烈的争论。有些学者指出资料有自相矛盾之处，如美国各种群体及群体成员在过去一代人时间内实际上是在增多；另一些学者指出，在像美国这样的复杂社会，现有数据根本说明不了群体生活

的现实。[55]

群体及群体成员数目是否能得到全面统计，这是一个问题。除此以外，这种衡量方法至少还有三个问题。首先，社会资本有一个重要的质量层面。保龄球联合会或园艺俱乐部固然像托克维尔说的那样，可以培养合作和公共精神，但是就它们培养的集体行动的性质而言，它们与美国海军陆战队或摩门教显然大不相同。一个保龄球联合会起码是不能冲击一片滩头阵地。要充分地衡量社会资本，就需要考虑一个群体所能担负的集体行动的性质——它固有的难度，该群体出品的价值，它能否在不利的形势下采取行动，等等。

第二个问题，用经济学的术语也许可以称之为群体成员的“正外差因素”，或者，我们可将其称作“正信任半径”。虽然所有的群体都需要有社会资本才能运作，但有些群体将信任的纽带（因而还有社会资本）架设到自己的成员之外。例如，正像韦伯指出的那样，清教徒精神要求不仅对自己的教友要诚实，而且对所有的人都应该诚实。另一方面，互惠的准则却只能在一个群体的成员之中的一小部分人中间所共享。有的群体很庞大，例如美国退休人员联合会就有会员三千多万人，很难设想其中的任何两个会员仅仅因为每年都向同一个组织交会费，就会彼此信任或联合行动。

第三个问题涉及“负外差因素”。某些群体鼓吹对自己群体以外的人采取不容忍和仇视的态度，甚至采取暴力行动。三K党、“伊斯兰国”和“密歇根民兵”等组织都有其社会资本，可是一个社会若尽是这类群体，那恐怕不会有什么吸引力，也许不再成其为民主社会。这类群体彼此难以合作，它们的联结纽带只适用于自己人的小圈子，防范自己成员受到周围环境的影响，因而适应性差。

看来，在像美国这样的庞大、复杂的社会中，想要根据群体人口调查，用一个可信的数字来表现社会资本的多寡，应当说是几乎不可能。对于实际存在的众多群体，我们只能对其中的一部分取得实证数据，这些数据的可靠性也高低不一，而且任何统计数据都表达不出质量上的差异。[56]

也许可以考虑，不是用一个正数表达社会资本的多少，而是用一个比较容易的办法，通过社会机能障碍的一些传统衡量尺寸，例如犯罪率、家庭破裂率、吸毒率、诉讼率、自杀率、逃税率等，来衡量一个社会缺乏社会资本时会出现的情形。这想法就是：既然社会资本是反映合作准则的存在，那么，社会偏差事实上就是反映社会资本的不足。社会机能障碍的种种指数虽然难说是没有问题，但总比群体成员数据充足得多，而且可用于比较。美国的全国公民复兴委员会就采用这种办法衡量公民背离义务的程度。

利用社会机能障碍数据，作为从负面衡量社会资本的一个尺度，也有一个很严重的问题，就是表现不出分布的情形。正像通常的有形资本在社会内部分布不平衡（财富和收入高低不等）一样，社会资本的分布也大概是不平衡的——一些人高度社会化和自我组织化，而另一些人却处于极端割裂和社会病态之中。

道德规范谱系

社会资本并非像某些人有时描述的那样是一种稀有的文化财产，代代相传，一旦失去即不可复得。相反，它是由人们在日常生活中随时随地自发创造的。传统社会中创造过社会资本；在现代资本主义社会中，个人和企业则是在日常活动的基础上，创造着社会资本。

社会秩序，因而还有社会资本，是怎样能以自发和分散的方式出现，对此，学术界进行了系统的研究，这是20世纪后期最重要的学术发展之一。领头的是经济学家——这并不奇怪，因为经济学研究的中心是市场，而市场本身就是自发秩序的首要范例。正是弗里德里希·冯·哈耶克规划了如何研究他所说的“人类合作的广泛秩序”，即允许个人在一个资本主义社会中一起工作的所有规则、规范、价值观和共有的行为的总和。[57]

谁也不会否认，社会秩序往往是按等级制形成的。但应该看到，秩序可以有一系列来源，其中包括从等级制和集中制类型的权力当局，直到完全分散的和自发的个人交往。图8.1展示了这一连续体。

等级制的秩序可以有多种形式，从先验式的（例如摩西从西奈山带来《十诫》），直到世俗式的，例如一家公司的首席执行官宣布新的有关处理顾客关系的“公司精神”。自发的秩序也有不同的来源，其中包括从自然力的无形交互作用，直到律师们就地下水权利进行的有严密结构的谈判。一般说来，自发产生的规范往往是非正式的，也就是说，不是书面的和颁布的，而按等级制产生的规范和规则往往是书面的，如法律，宪法，条例，圣书，或机构编制图表，等等。在某些情况下，自发形成的秩序和按等级制产生的秩序二者之间的界线是模糊的。例如，在英国、美国等英语国家，习惯法是通过无数的法官和律师交互作用而逐渐自发形成的，但又被正式的司法系统所承认，具有约束力。

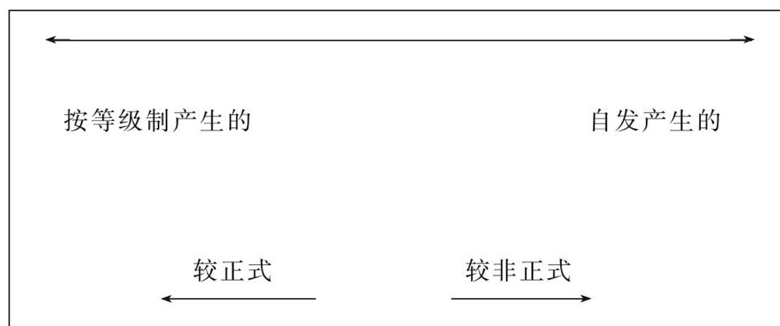


图8.1　规范连续体

除了图8.1所示的从按等级制产生的规范到自发产生的规范这一社会规范连续体以外，我们还可以在该图基础之上，再展示另一个规范连续体，其中一类规范是理性选择的产品，另一类规范来源于社会继承和非理性选择。将两轴线结合在一起，就构成一个四象限的矩阵，见图8.2.这里的“理性”一词的意思只是说人们事先有意识地讨论过若干方案，作过对比。显然，理性的讨论结果不一定是好的选择。人们也许会作出并不真正符合他们利益的坏选择，而非理性的规范则可能是很起作用的，例如有些宗教信念有助于社会秩序或经济增长。

↓

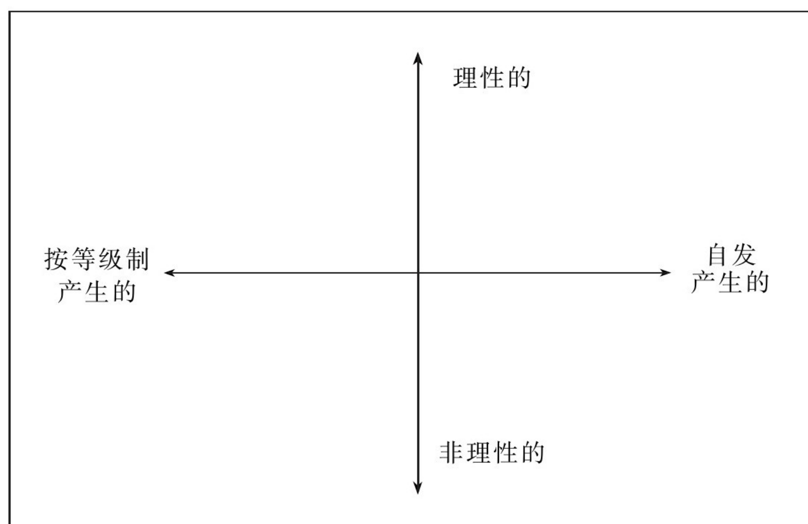


图8.2　规范全域（一）

从许多方面来看，理性与非理性之间的区别，跟社会学与经济学之间的界线是相符的。社会学归根结底是一门研究社会规范的学科。社会学家认为，随着人们生长和成熟，他们就社会化为整整一系列的身份和角色，如天主教徒、工人、离经叛道者、母亲、官吏等，被一系列的复杂规范和规则所界定。这些规范将群体联结在一起，为他们所强制执行，严格地限制着人们对自己的生活所能作出的选择。

经济学家的见解

在过去一代人时间里，经济学家们日益注意规范和规则在经济生活中的重要性。罗纳德·海纳指出，作为有理性的人，我们其实并不可能在日常生活中的每一时刻都作出理性的决定。倘若我们想要那样做，我们的行为就会变得不可预测，而且可能陷于瘫痪，因为我们要时刻不停地计算是不是该给侍者小费，是不是应该扣减出租汽车的车费，或者是不是每个月该在自己的养老金账户上储存一笔不同的金额。[58]事实上，理性的做法倒是人们简化自己行为的规则，即使这些规则并不能每一次都让我们作出正确的决策，因为决策本身是费时费力的，而且往往需要必要的信息，可是这些信息也许一时得不到，也许是错误的。

经济学有一门分支叫做“新制度经济学”，它研究的中心就是观察规则和规范对于理性经济行为的关键意义。经济史学家道格拉斯·诺思说，“制度”就是指正式的或非正式的规范或规则，它指导着人们的社会交往。[59]他指出。为降低交易成本，规范是必不可少的；举例来说，假若我们没有尊重产权的规范，那么每一次就都要就所有权的规则先谈判一番，这不利于市场交易和投资，也无助于经济增长。

在强调规范的重要性这一点上，经济学家和社会学家没有什么不同。他们的区别在于他们自省的说明规范的来源的能力。大体说来，社会学家（以及人类学家）最擅长的是描述社会规范，而不是解释它们何以成为规范。许多社会学著作对人类社会描绘出一幅非常静止的图画，例如，谈到纽约意大利裔居民区的下层小伙子们的社会化时，说他们是受到“同辈群体压力”而加入团伙的。

可是这种说法只会叫人纳闷：那些同辈群体的规范又是从何而来呢？我们可以从他们身上回溯一代或两代，可是最终仍然对它们的更遥远的来源感到迷茫。曾经有过一个“功能主义”的社会学和人类学的学派，它试图对一些最奇特的社会规则找出理性的实利主义的理由。例如，印度教徒禁止吃牛肉，据说是因为牛能用于耕田和供奶，是应予保护的资源。这就无法解释，为什么印度的穆斯林处于同样的生态环境和经济条件之下，却很爱吃牛肉，或者，当新德里的麦当劳快餐店可以任意从澳大利亚或阿根廷进口牛肉时，印度教徒仍然禁食牛肉。

经济学家走进了这一空当，他们近几年来毫不犹豫地运用他们的研究方法，来探讨越来越广泛的社会行为。经济学有一个巨大的而且很发达的分支，叫博弈论，它试图解释社会规范和规则是怎么来的。如上所述，经济学家不否认人类的活动受到种种规则和规范的约束。但他们认为人类如何形成这些规范，是一个理性的过程，因而是可以解释的。

简要地说，经济学博弈论的出发点是：我们大家生到这世界上，都是作为孤立的个人，各有一堆自私的愿望，而并没有许多的社会联

系及彼此间的义务。然而，在许多场合下，如果我们与别人合作，并因此而议定合作的规范以指导社会交往，我们就可以更有效地满足自己的愿望。按照这种说法，人们可以采取利他主义的行动，但这只是因为他们在某种层次上盘算过利他主义对他们自己也有利（大概是因为那样一来别人也会采取利他主义的行为）。博弈论背后的数学就在于试图以正式的方式理解人们按照什么样的谋略可以从自我利益进到彼此合作的结果。

如果我们要在图8.2的四象限矩阵上给不同类型的规范定位，我们得出的就会大致如图8.3所示。

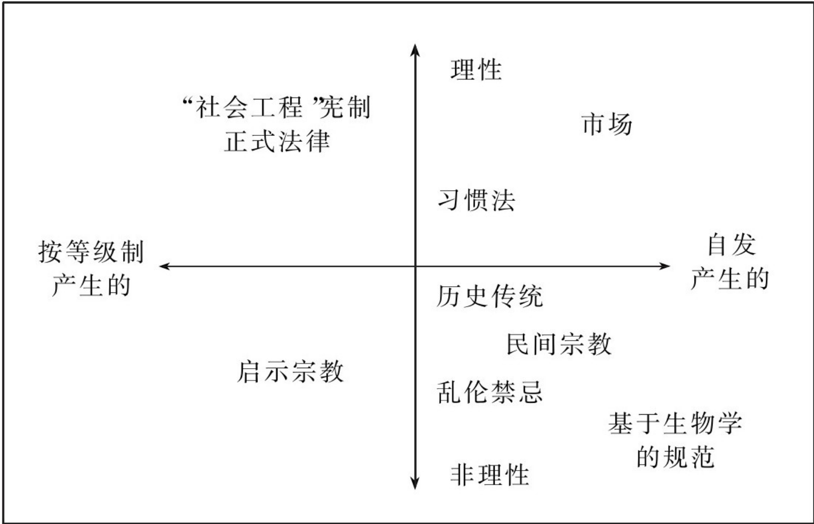


图8.3　规范全域（二）

举例来说，几个有自备汽车的人轮流共乘其中一辆车的合伙用车的规则，属于理性、自发产生的规范象限。这就是说，有关的规则是他们自发、分散形成的，但可以设想是经过了一定的讨论，而且经过一番试验，合伙者都满意了，才实行起来。正式的法律，不论是独裁政权颁布还是民主政权颁布的，都属于理性的、按等级制产生的规范象限；宪法文书、社会工程及所有由上头采取的指导群体行为的措施，亦是如此。另一方面，习惯法与合伙用车规则一样，属于自发的、理性的象限。有组织的启示宗教通常来自有统治权的来源——最

高的权威是上帝——这种宗教的规矩也不是理性讨论的结果。有些民间宗教（如东亚的道教和神道教）及准宗教性的文化习俗则可能是分散地、非理性地形成的。因此，前一类宗教的规范属于左下象限，后一类宗教的规范属于右下象限。最后，某些基于生物学的规范属于非理性的、自发的象限。乱伦禁忌属于这一范畴。最近有些学者经研究认为，乱伦禁忌虽系约定俗成，其基础却在于人类对近亲性交持有自然而然的反感。

可以假定，正如许多人已经认为的那样，随着社会趋于现代化，属于左下和右下象限的规范的形成会趋于减少，属于两个上方象限，尤其是左上象限（即由政府当局制定）的规范则趋于增多。亨利·梅恩、马克斯·韦伯、艾米尔·涂尔干、费迪南德·特尼斯等理论家就社会现代化提出的一些经典性论点，如理性化，政府机构化，从地位向契约的转变，从礼俗社会向法理社会的转变，等等，全都表明，在现代社会中，往往是赋予国家机器的正式的、理性的法律权力正在成为秩序的首要来源。然而，凡是在当代美国工作场所或学校试图艰难闯过那些盘根错节的性别歧视方面的不成文规矩的人，都会明白，非正式的规范并没有从现代生活中消失，今后大概也不会消失。

人们一般都比较重视权力当局发布的规范，而较少意识到哈耶克所说的“人类合作的广泛秩序”所形成的规范，因此，我们更仔细地看看图8.2右方的两个象限，争取理解自发秩序的范围和限度，也许是有益的。“自行组合”如今成了一个时髦字眼，不但经济学家和生物学家爱用它，而且信息技术大师们、管理学顾问们和商业院校的教授们也对此高谈阔论。然而，只有在某些特定的条件下，“自行组合”才会出现，而且它也不是实现群体协调的一个万能的公式。

共享公共资源的规则

在过去一代人时间内，有关自发秩序的理论研究和实证研究著述，最大量地来自经济学界及其相关领域，如法律与经济学，公共选择论，等等。这方面的许多早期作品都谈到与产权有关的规范的来源。[60]一些所谓的公共资源——如牧场，渔场，森林，地下水和空

气——属于群体共享，但在合作方面遇到格外困难的问题，因为它们受到加勒特·哈丁所说的“公共地悲剧”。[61]哈丁认为，公共地悲剧导致了社会灾难，如海洋捕鱼过量，牧场放牧过度。在他看来，如何共享公共资源的问题，只有靠权力当局才能得到解决，很可能要由国家采取强制措施，甚至要依靠超自然力的调节。

与这种主张按等级制产生规范的见解不同，有一些经济学家主张采取比较自发的办法。整个法经济学的源头，是人们常常引用的罗纳德·科斯的文章《社会成本问题》，该文指出，当交易成本为零时，正式责任规则的改变将对资源的分配不产生影响。[62]在实际应用科斯这一定理时，当然会遇到一个问题，即交易成本几乎从来不会为零。个人之间要达成合适的协议，通常是要付出代价的；当一方比另一方更富或更有势力时，尤其是如此。

然而，在许多情况下，交易成本是相当低的，因此，经济学家得以指出相当不少的令人感兴趣的自行组合事例，此时社会规范是通过自下而上的过程形成的。罗伯特·萨格登叙述过英格兰海滩上分享漂流木的规则：先来先得，但只能取一定的数量。[63]罗伯特·埃利克森谈到过自发的经济规则的许多例子。比方说，19世纪的美国猎鲸者往往遇到有可能引起冲突的情况：一艘船叉到了一头鲸，可是它挣脱了，而另一艘船不费时不费力就捕住这头鲸把它卖掉。于是，猎鲸人想出了各种各样的非正式规则来处置这种情况，做到平等分利。[64]

谈到自发秩序的著作往往只是摆事例、讲故事，而没有从道理上透彻阐述新规范是如何以分散的方式自发形成的。埃莉诺·奥斯特罗姆的书则是一个例外，她为研究公共资源问题收集了5000多个事例，这就足以使她有条件针对这一现象作出有实证根据的归纳。[65]她的总的结论是：人类社会在不同的时间和不同的地点找出过种种的办法来解决公共地的悲剧，这类事例之多远远超出了人们通常的想象。解决这类问题的许多办法既不涉及公共资源的私有化（那是许多经济学家的主张），也不涉及由国家制定条例章程（那是经济学界之外许多人的主张）。相反，许多地方的人们想出了合理的非正式的规则，有时还形成正式的规则，来分享公共资源，做到既公平，又不会导致这些

资源的过早贫化或枯竭。他们运用了数学上所谓的叠代法，即通过一次又一次的修改补充，使解决办法渐臻完善。既然人们知道他们必须继续在有限的群体范围内生活在一起，而继续合作是对大家有利的，他们就有维护自己名誉的愿望，同时彼此监督，惩罚那些违反群体规则的行为。

从奥斯特罗姆和另一些人的著作中可以看出，只有在具备一定条件时，自发的秩序才能形成，而在许多情况下，这种秩序失败了，未能实现，或是给整个社会造成了不良的后果。奥斯特罗姆谈到，人们为分享公共资源而建立规范的努力最终归于失败的事例，也是屡见不鲜的。她指出了自我组合所必备的一些条件，从中可以看出，有几个范畴的原因说明为什么社会并不总是能够形成自发秩序的解决办法。

规模.曼卡尔·奥尔森提出，群体规模越大，某些人不出力而白占便宜的问题就越严重，因为监督个人行为会变得愈加困难。在一家小诊所或律师事务所，如果有哪个人不尽力尽职，同事们大概都会看见；而在万人的工厂，就不一定了。在比这更大的群体内，问题就更多，监督系统会出故障。有人做坏事也不怕丢面子，别人认不出来；监督和奖惩的实施要付出越来越高的代价，因为规模经济要求指派相当多的人专门从事这方面的工作。

界线.谁是群体的成员，必须有明确的界线，才能形成自发的秩序。假如人们可以随意进入和退出这个群体，假如谁是这个群体的成员（因而有权分享公共资源的好处）并不明确，那么个人就没有必要为自己的名誉操心，而无所顾忌。这就从一个方面说明，为什么在人员流动性高的街区，例如正经历迅速经济变化或靠近火车站或长途汽车站的地方，往往犯罪率较高，社会资本水平较低。

经常交往.奥斯特罗姆研究过的那些成功解决了共享公共资源问题的社区，有许多是传统的村落，人们在社会地位方面几乎没有什么变动，与外界也很少接触，成员都是山民、稻农、渔民等。人们知道他们今后还得长期彼此交往，所以小心维护自己的名誉。

先前的规范已成为共同的文化.建立合作规范，往往有一个前提，

即群体的成员先前已有一套共同遵守的规范。这种共同的文化不仅让人们有共同的词汇，而且有共同的手势、面部表情和个人习惯，彼此易于沟通。文化有助于人们识别真假，认出谁是合作者谁是骗子，以及传递行为规则，使得群体内部的行动易于预测。对于破坏自己文化规则的人，人们更愿施以惩罚，而对别人的是非就不一定那样关心。反过来说，要想在几种不同文化之间建立新的合作规范，会困难得多。

权势与公正.非正式的社会规范常有可能反映出，一部分人凭借其财富、权势、文化能量、智力，或直接凭借暴力和威吓，而统治另一部分人。有的社会规范尽管被有关的人自愿接受，也可能是不公正的。奴隶制和男尊女卑的社会规范就是这样的例子。

坏的选择也可能长期维持.尽管不公正的、低效率的或者起反作用的规范也存在过，人们可以争辩说这样的规范会自发地消失，因为它们不符合有关群体的利益。在法律和经济学著作中，常常见到一种进化论的观点：优胜劣汰，适者生存，因此从长期来看，社会是“朝着效率的方向进化”，然而，由于传统、社会化和礼俗的势力，坏的、低效率的或者起反作用的规范也可能在一种社会制度中代代相传，保持相当长久。

自发产生的社会资本可出现于较小的、稳定的群体，其成员只是几百人，在某些地方也会有几千人。但在已有政府和法治的社会中，这样的社会资本也可能出现于范围更大的人群中间，这实际上是法治的一个重要后果。可是，若自发群体过于庞大，就会有各种涉及公共地的问题（例如，由谁来谈判议定规则、监督违规行为、强制执行规范，等等）无法解决。奥斯特罗姆列举的那些共享公共资源的规则只构成小范围的文化，而构不成大的文化体系。文献谈及的自发秩序都够不上国家、人种—语种群体或文明区域等大规模群体的秩序。大范围的文化，如伊斯兰教文化、印度教文化、儒学文化或基督教文化，都不是自发形成的。

图8.2所示的四象限矩阵，只是为我们开始思考当代社会中的社

会资本究竟来自何方这样一个问题，提供一个分类的框架。合作规范应来自何方，人们各有自己的看法，往往带有强烈的意识形态色彩。强调传统的保守派认为它们应来自宗教以及左下方象限内的其他非理性等级制来源。自由派人士担心“无拘束的市场”的作用，主张这些规范来自左上方的象限（即由国家机构颁布法规）。左翼和右翼的自由意志论者则希望这些规范是自发产生，来源于右上象限或右下象限。然而应当明白，在当代社会中，每一象限都包含着众多的情况，社会资本的这四方面的来源互相起作用，其方式则是错综复杂的。

正式的法律对非正式规范的形成起重要的作用，美国的民权法律即是一个例证。非正式的规范又会有助于或有碍于一定政治体制的形成。宗教仍然是文化规则的一个重要来源，即使在明显世俗的社会亦是如此；然而，由于宗教规则与一个社会的特定历史环境相互起作用，这些规则也会自发地演变。如何理解这些关系，就实际文化规则的各个来源提供一个经得住实证的图谱，这是今后的一个课题。

第九章　腐败、文化及市场

西摩·马丁·利普塞特

加布里埃尔·萨曼·伦兹

人们广泛地关心民主和经济发展所必要的社会条件，因而在腐败的程度、来源和后果这一问题上，出现了越来越多的著述。本章试图将腐败问题的理论研究和实证分析综合在一起。在首先结合各种文化和历史谈谈腐败以后，本章将报道若干实证调研成果。然后，本章试图将这些成果和若干有独创性的研究结合进两个理论框架：罗伯特·默顿提出的手段—目的模式，以及来自爱德华·班菲尔德的特殊恩宠论观点。

什么是腐败？研究这一主题的学者们提供了各种不同的定义。正像阿诺尔德·海登海默在《政治腐败》一书中所指出的，“腐败”一词“从历史上看，其意义和内涵之繁多是罕见的”。[66]政治学家和哲学

家强调的是政治或行政中的腐败：力图以非法手段攫取财富或权力——损公肥私。

从古埃及、古以色列、古罗马和古希腊直到现在，腐败一直不断。独裁政权和民主政权，封建经济、资本主义经济和社会主义经济，基督教文化、伊斯兰教文化、印度教文化和佛教文化以及各种宗教机构，全都经历过腐败，只是在程度上轻重不一而已。腐败现象无所不在，始终存在，而且反复出现，这就表明，不能把它看作是通过人们目标明确的行动即可消除的一种机能障碍。调查研究应试图解释，为什么在不同的时间、地点和文化背景下，腐败有多有少。

直到不久前为止，这一领域的实际研究还主要是个案调研。然而，为了满足跨国公司的日益增长的需要，一些咨询机构设计了一批反映各国腐败情况的指数，从而使腐败问题的研究发生转变，而且使社会科学家得以对腐败的原因和后果提出各种假设并加以检验。

采用得最普遍的政治腐败指数之一，是“透明度国际”组织的“腐败感指数”（CP1）。表9.1是按照1998年该指数排列的89个[67]国家和地区的名单，顺序为由轻到重。

表9.1　1998年腐败感指数

1. 丹麦	23. 博茨瓦纳	46. 巴西	69. 玻利维亚
2. 芬兰	24. 西班牙	47. 白俄罗斯	70. 乌克兰
3. 瑞典	25. 日本	48. 斯洛伐克	71. 拉脱维亚
4. 新西兰	26. 爱沙尼亚	49. 牙买加	72. 巴基斯坦
5. 冰岛	27. 哥斯达黎加	50. 摩洛哥	73. 乌干达
6. 加拿大	28. 比利时	51. 萨尔瓦多	74. 肯尼亚
7. 新加坡	29. 马来西亚	52. 中国	75. 越南
8. 荷兰	30. 纳米比亚	53. 赞比亚	76. 俄罗斯
9. 挪威	31. 中国台湾（地区）	54. 土耳其	77. 厄瓜多尔
10. 瑞士	32. 南非	55. 加纳	78. 委内瑞拉
11. 澳大利亚	33. 匈牙利	56. 墨西哥	79. 哥伦比亚
12. 卢森堡	34. 毛里求斯	57. 菲律宾	80. 印度尼西亚
13. 英国	35. 突尼斯	58. 塞内加尔	81. 尼日利亚
14. 爱尔兰	36. 希腊	59. 科特迪瓦	82. 坦桑尼亚
15. 德国	37. 捷克	60. 危地马拉	83. 洪都拉斯
16. 中国香港（地区）	38. 约旦	61. 阿根廷	84. 巴拉圭
17. 奥地利	39. 意大利	62. 尼加拉瓜	85. 喀麦隆
18. 美国	40. 波兰	63. 罗马尼亚	
19. 以色列	41. 秘鲁	64. 泰国	
20. 智利	42. 乌拉圭	65. 南斯拉夫	
21. 法国	43. 韩国	66. 保加利亚	
22. 葡萄牙	44. 津巴布韦	67. 埃及	
	45. 马拉维	68. 印度	

腐败感指数是“民意测验的民意测验”，它的依据是“以不同方式对世界上许多国家和地区的专家和一般公众有关当地腐败程度的看法进行的多次调查的结果”。[68]对这些国家和地区进行的民意测验至少有3次，在某些情况下达到12次之多，然后将这些可信的调查结果加以归纳。每次调查时，对腐败所下的定义均相仿，指滥用职权谋取私利。调查中尽量将政治腐败和行政腐败加以区别，然后综合其结果，反映出对腐败程度的总的看法。这一指数不涉及是否公正的问题，不涉及各种社会之间和各种文化之间的腐败的同异。它也不包括私营企业的腐败，如知情人内幕交易。

有些人对腐败感指数所采用的方法有争议，说它只调查了国际经理人员对腐败的看法。然而，它实际上也包括了对一般公众的抽样调查。对于有关的国家和地区，至少作过一次公众调查。无论如何，经理人员和专家调查的结果与公众调查的结果是高度相关联的。腐败感

指数的最后评分为0（腐败最轻）到10（腐败最重）。罗纳德·英格尔哈特指出过，“世界价值观调查”在1995年的调查中，有一个问题是询问对腐败程度的看法，结果与腐败感指数的评分非常吻合。

本章主要谈价值观与腐败二者的关系。在价值观和态度方面，缺乏各国的定量数据，因而长期妨碍了人们作比较研究。但“世界价值观调查”于1981—1982年、1990—1993年和1995—1996年先后三批对许多国家和地区的大量态度和价值观作了调查，使社会科学家们掌握了这样的数据。1995—1996年对60个国家和地区进行的调查，其数据将会很快整理出来，但可惜眼下还无法利用。本章的分析是以1990—1993年的调查数据为依据，那次调查了43个国家和地区，其人口占世界总人口的70%，经济发展水平不一，按人均年收入计算，低的只有399美元，高的达到30000美元。调查中的抽样在质量上也很不一致。在一些欠发达国家和原苏联辖区内的一些国家，被调查的人绝大部分是城市居民和有文化的居民，他们的看法往往与工业国家相近。[69]因此，对于第一、第二、第三世界各国之间的差异，最后的估计可能偏低。

经济与腐败

确凿的证据表明，腐败从许多方面损害经济发展。从调研成果可以看出，较高的腐败水平导致国民生产总值增长率大大降低。保罗·莫罗的回归分析显示出，腐败指数（从1到10）每低2.4，人均收入增长率就高4个百分点。[70]腐败影响经济增长，其原因之一看来是投资水平降低，因为腐败使投资者估算的风险增大。还有一个原因可能在于腐败使教育方面的公共开支减少。腐败指数每低2.38（1个标准离差），政府的教育经费在国民生产总值中所占的比例就高0.5%左右。[71]

为什么腐败会影响教育？研究表明，腐败的政府把相对而言较多的钱用到官员易于贪赃枉法的项目上。[72]他们可能把本该用于教育的公款转移到别的方面，便于自己收取贿赂。机场、公路之类的大项目难于管理，好玩猫腻。而教育方面的开支及其成果相对而言是明摆

着的，搞腐败比较难。

另一些研究涉及腐败与收入不平等二者之间的联系。对各国数据作对比，就看出腐败与收入不平等和贫困的关系很明显。腐败愈严重，衡量贫富差距的基尼系数就愈高。腐败指数每高出0.78，穷人年均收入增长率就低7.8%之多。[73]

通过国与国之间的对比，可以看出与腐败关系最明显的一个变量是人均收入。[74]最富和经济最发达的国家，政治腐败也最轻。从“透明度国际”1998年的腐败感指数（见表9.1）看，腐败指数最低的头20个国家，其人均收入（按购买力平价法计算）在17000美元以上，而腐败最严重的20个国家人均收入都在4000美元以下，它们大都是欠发达国家和原社会主义国家。而西欧国家当中，只有6国是在头20名以外。

有几种见解似乎能解释腐败与收入的关系。官员收入高，腐败所能获取的金钱收益的边际价值看来会降低，动机结构有变化，腐败就可能减少。同时，收入愈高，腐败所招致的惩罚——监禁、犯罪纪录、丢失脸面、今后难找工作等——其代价也愈高。

经济发展还会对民主产生重要的、正面的影响，从而使腐败减少。[75]此外，经济发展会使人们的教育水平提高，从而可能减少滥用职权的现象。[76]一国经济融入世界经济愈深——国际贸易愈发达——腐败亦应愈低。融入全球社会后，国家机关和公民就会更多地接触到经济发达社会的个人及市场行为规范，受其约束。欧洲联盟和北美自由贸易协定都规定其成员国必须接受这些规范。

文化与制度

对于文化变量和政治变量如何影响到腐败的潜势，学者们系统地进行多国对比的研究，这大体上还是一个较新的现象。有定量的数据表明，社会多样性、人种语种的分散状态以及一国居民中遵奉不同宗教传统的人口比例，均与腐败有联系。丹尼尔·特雷斯曼通过复杂的比较研究明确看到，有一些文化上和制度上的因素降低了腐败的水平。

在研究影响民主化的因素的同时，他的分析表明，有两个因素，即基督教新教徒的人口比例高和曾经为英国殖民地的历史，均为与低腐败水平相联系的最重要因素，其重要性仅低于国民生产总值。

新教教义影响经济行为的可能机制，将在下文中论及。至于英国殖民地历史，特雷斯曼认为它给人们灌输了一种持久的意识，即强调程序重于强调权力。用哈里·埃克斯坦的话来说，“在英国人看来，程序不仅仅是程序，而是必须照章办事的神圣规矩。”[77]法官和政府官员都遵守这一规矩，即使自己权力地位受到威胁也要坚持，这看来就增大了腐败被暴露的可能性。英国这一传统对民主有正面影响，这也会减少腐败。

有两个社会学模式能帮助我们理解文化与腐败的关系。第一个来源于社会学创始人埃米尔·涂尔干的著作，又经过罗伯特·默顿的扩充完善而正式形成。默顿在《社会理论与社会结构》一书中提出了手段—目的模式，它能说明种种违规行为的变异。[78]第二个模式关系到家族。政治学家爱德华·班菲尔德提出了一种令人感兴趣的分析，谈到像意大利南方和西西里那样的强烈家族定向有助于解释腐败严重的问题。[79]基本的理论源于柏拉图，他曾指出，家族成员之间固有的关系，尤其是父母与子女的关系，促使他们偏爱和偏袒自家人，即裙带风。班菲尔德指出，家族价值观包括强烈的义务感，这种价值观的强弱与腐败有关系。

手段—目的模式

默顿的理论认为，腐败是由动机促成的行为，来源于社会压力，结果则是违背规范。他强调，所有的社会制度都规定有自己文化上的目标，即目的。人作为社会行为者应力图达到这些目的，同时社会又有大家赞许的达到目的的手段（即体制化的规范）。用默顿的话来说，凡是力图以社会赞许的手段去达到这些目的的人，就是奉公守法的人。然而，有许多人由于种族、民族、缺乏技能、缺钱缺物等原因，难以接近社会的机会结构，而社会却仍然迫使他们去设法实现公认的目的，如发财或得到社会地位。社会上的成就市场之中，有许多

市场从本质上说就是供小于求，需求大而供应（手段）有限。因此，许多人很早认识到自己没有什么机会，就拒绝公认的游戏规则，试图以非常规的手段（创新，或犯罪）来取得成功。默顿指出了这一分析框架有助于解释为什么美国上层阶级和下层阶级之间以及不同民族群体之间在偏常行为方面存在着差异，丹尼尔·贝尔曾对此作过概括。[80]

默顿的理论认为，有一些文化强调经济成就是一个重要目标，但又使人们获得经济成就的机会受到严格限制，在这样的文化环境中，腐败会比较严重。这一假设从“世界价值观调查”的1990—1993年多国调查数据得到了印证，那项调查还证明了由默顿的理论推论出来的假设论点，即按照“世界价值观调查”的项目构成的尺度来衡量的经济成就动机的高低，与腐败的轻重有关系。两极端的事例与这一分析框架相符。富裕程度较低而经济成就动机高的国家往往腐败最严重。例如，按照上述尺度衡量，俄罗斯、韩国和土耳其的经济成就动机处于最高水平，它们也是腐败较重的国家。

相反，按照默顿的分析框架，经济成就动机较低而获取相应手段的机会较多的国家，应是腐败程度较低。丹麦、瑞典和挪威最符合这一条。按我们的尺度衡量，它们在经济成就动机方面得分最低，同时它们又腐败最轻。这大概是因为在这几个国家中，手段—目的的压力很弱。

斯堪的纳维亚国家这一模式，是由经济成就动机与结构上形成级差的成就机会多寡这二者之间的关系所造成的。经济成就动机的强弱与人均收入的高低成反比。这就提出了一道难题：国家愈富，经济成就动机的水平愈低。这一结果似乎违反了韦伯的文化理论。然而，韦伯在论述宗教价值观对经济发展的影响时，也预见到，一旦高生产率已经体制化，新教教义的正面作用会减弱。可以认为，今天的富国当年在经济发达以前，也曾经属于经济成就动机水平最高的国家行列，只是如今已经富裕了的公民恰如约翰·亚当斯所预见到的那样，转而追求不是与工作相关的目标，如音乐、艺术和文学，用罗纳德·英格尔哈特的术语来说，就是成了后物质主义者。[81]而另一方面，一些欠发

达国家的精英和中产阶级则意识到他们的经济地位较低，可能受到激发而表现出较高水平的经济成就动机。

为检验这一假设，我们作了一项多重回归分析，将“世界价值观调查”的1990年数据与作为因变量的腐败感指数相联系。上面已指出，默顿的理论分析认为，经济成就动机水平高而获取相应手段的机会水平低的国家，会苦于严重的腐败。实际的关系是相当牢固的，在常见水平上有统计意义。各国的经济成就动机指数（1到5）每变化1.1（一标准离差），它们的腐败感分数就相应变化近0.5.这一模式适用性高，可以解释腐败方面的许多变异。当对照其他关键因素时，上述二变量之间的联系仍然很显著。

在衡量经济资源和经济自由方面，学者们设计了各种指数。我们主要使用《华尔街日报》和传统基金会公布的1997年经济自由指数。该指数从1（无自由）到5（完全自由），用以衡量政府对自由市场的支持。它包括的因素有：拥有财产的自由，挣钱谋生的自由，经营企业的自由，投资的自由，国际贸易的自由，以及参与市场经济的自由。在回归分析中，经济自由指数每变化0.75（一标准离差），腐败感分数就几乎变化1.5。

像经济自由指数一样，人均收入数字也是一国经济资源的衡量尺度，还能衡量出一国人口的大多数在经济上的满意程度。人均收入与腐败关系密切，这进一步证明，若实现目的的手段已经体制化，腐败的程度会降低，表明默顿的见解是有道理的。将1997年经济自由指数与人均收入二者结合到一起，这一模式能说明腐败方面的许多问题。在对照与腐败有关的各种变量，如人均收入、新教徒人口比例、有无英国人照章办事意识等因素时，经济成就动机与腐败的关系始终牢固，这说明经济成就动机是一个重要因素。

不道德的家族主义

第二个重要的文化框架来源于柏拉图，再由班菲尔德予以发展，它表明腐败在很大程度上是特殊恩宠论的一个表现，即感到自己有义

务帮助和施惠于自己负有个人义务的人，首先是家族成员，但也包括朋友和同伙。任人唯亲是最明显的表现。对某个人的忠心也是一种特殊恩宠论的义务感，它在资本主义以前的封建社会表现得很强烈。正如韦伯所说，忠心和市场是彼此对立的。特殊恩宠论的对立面是普世论，即对所有的人一视同仁。市场规范表现出普世论；因此，纯资本主义体现这些价值观，并因之而得以维持。

柏拉图在两千五百多年前就说过，家族联系，尤其是父母与子女的关系，是体制化的社会阶级和归属关系的首要基础势力。[82]他认为，要建立一个平等的、共产的社会，这种联系——包括家庭本身——必须废除。孩子们一出生就该交给公共机构养育，而不知其父母为谁。当然，柏拉图不会相信一个社会能没有亲子关系，但是他看出了家庭具有的社会力量。

为理解资本主义为何最先在新教文化地区兴起，韦伯指出，工业化以前的天主教社会规范是社群主义的，首先要求社会、家庭和统治阶层帮助不幸者。他认为这种价值观阻碍了理性驱动的市场经济的出现。相反，强调个人主义和关心自己，比较有助于资本的积累。加尔文教派和新教其他教派的教义促进了这样的行为。这些教派的人相信，上帝只帮助那些自救的人。韦伯指出，“新教的强调伦理和苦行的教派……的伟大成就，就是打碎了亲属关系（扩大的家庭）的枷锁。”[83]正如劳伦斯·哈里森所说，“事实证明，扩大的家庭是生存的有效体制，但却是发展的障碍。”[84]只团结亲朋好友，而敌视自己家庭、村庄或部族之外的人，就可能造就出自私自利的文化。

爱德华·班菲尔德研究了意大利南方的情况以后，进一步分析了“不道德的家族主义”。这种文化在实行社群主义价值观方面有缺陷，只促进家族联系。他写道：“在不道德的家族主义者的社会，谁也不想增进群体或社区的利益，除非那样做符合他的私利。”[85]对于更大一点的群体没有什么忠诚可言，人们也不接受那种要求支援他人的行为规范。因此，家族主义是不道德的，会引起腐败，促使人们偏离普世主义和行善的规范。任何事情都得有利于本人和自己的家族。黑手党是不道德的家族主义的一个极端的例子。班菲尔德实际上认

为，意大利南方以及与之相似的一些传统社会中的腐败，正是黑手党赖以维系的那种力量及与之相似的力量的一种表现。

“世界价值观调查”的1990年数据以及世界银行的相关统计数字，使我们得以定出一个衡量家族主义的尺度。它的第一个项目是无条件尊重父母，即不论自己父母品质如何，有何过失，都必须永远爱他们和尊重他们；要统计持这种态度的人占总人口中多大的百分比。第二个项目是百分之多少的人反对离婚，认为离婚无理。第三个项目是平均每一名妇女的孩子数目，它取自世界银行。

按这一尺度衡量，得分高的国家往往也是腐败较严重的。重视家族联系的多数亚洲国家都是这种情况。另一方面，得分最低的是斯堪的纳维亚国家，它们也是人们认为腐败最轻的国家。回归分析也证实了二者的关系。但对照人均收入时，上述关系仍很明显。将家族主义尺度、经济成就动机尺度和购买力平价人均收入都包括在内的模式，能在很大程度上说明腐败感指数的变化。

总之，这一分析证实了不道德家族主义的命题。在另一模式中，我们又加上一个变量，即新教徒所占的人口比例。特雷斯曼已说明这一尺度与腐败感指数的密切关系。这一结果使人想到，家族主义是宗教与腐败之间的一个中间变量。换句话说，新教能减少腐败，部分原因在于它强调个人的、非家族主义的关系。

宗教、文化与腐败

我们在上文中已说过，文化变量有助于说明和预见腐败的程度。然而，什么说明文化呢？这个问题很复杂，远非本章文字所能说得清的。然而，社会科学界一致认为，宗教是较大的世俗文化的一个重要决定因素，这一点可以帮助我们思考一些问题。新教徒占人口绝大多数的地方，腐败较轻。新教教义较有助于遵守规范的行为。新教，尤其是曾被视为异端的教派的教徒，认为个人应对自己避免罪孽负责，而其他基督教教派，尤其是天主教会，却较多强调人固有的弱点、人无法避免罪过和错误以及教会应对人采取原谅和保护态度。天主教、

圣公会和东正教都比较乐于承认人有弱点，因为神职人员有权减轻个人的一些责任感。既然对“罪过”的可能性采取较宽容的态度，那么自然的后果就是承认人有脆弱性，承认谁也不可能是圣人。

新教一些教派和福音会的教徒气质却更有可能促使人们遵循绝对的价值观，特别是在道德方面。它们鼓励信徒去努力得到美德并使之体制化，而且，即使不能摧毁也要减少恶人和坏体制坏习俗的影响。在政治上，它们倾向于将社会事件和政治事件看作是上帝与魔鬼之间的交战，几乎毫无妥协的余地。

新教徒保留了当初路德派新教会的一些重要成分。大多数教派都期待孩子们达到成年时自觉自愿决定接受信仰疗法。有的教派要求举行皈依仪式（再生），作为真诚信仰的一个象征。这些教派要求其信徒生活正派，遵守戒律，而戒律有时是很具体的。有的国家中，新教的一些主张禁欲的教派支持禁酒或限制含酒精饮料以及宣布赌博为非法。

新教与腐败感二者之间关系很明显。当对照人均收入时，二者关系仍有意义，但明显度有所减弱。这表明，新教与腐败感的关系中，约有多达1/4的成分是与新教徒的较高收入或较发达经济水平相联系的。另一方面，这一研究成果也表明，新教与腐败的关系中，多达75%的成分可能是源于文化因素。

在分析了经济成就动机与新教徒占人口比例二者之间的关系以后，看出那种认为新教徒经济成就动机已有所降低的说法是有理的。虽然韦伯强调过新教徒比天主教徒或其他保守派更倾向于争取经济成就，但如今可能不再是这样了。现在多数新教国家已经富了，有迹象表明人们已改变了他们的价值观焦点。一国的经济成就动机与新教徒人口比例成反比，新教徒越多，经济成就动机的水平愈低。这倒让我们更有理由估计新教国家比天主教国家腐败轻。

由于新教国家平均说来较富，根据默顿的逻辑，较富社会中致富的手段已体制化，因而也意味着新教国家腐败较轻。此外，天主教国家的政府比较倾向于对经济实行干预，限制经济自由，而新教国家的

经济更多是以市场为导向，只有局部的例外（如斯堪的纳维亚国家）。这样，经济自由指数与新教成正比，新教徒在人口中所占的比例越高，经济自由越大。

最后，班菲尔德的不道德家族主义命题，使我们有一个更基本的依据来解释为什么天主教国家可能比新教国家腐败更重。天主教国家偏重于社群主义和家族主义，而新教国家偏重于个人主义和自力更生，这是常识。“世界价值观调查”的数据能证实这一看法。家族主义与新教的关系适成反比。正如上文中已经谈过的那样，家族主义，或者说没有家族主义，这是新教与腐败二者之间的一个重要中间变量。

民主与腐败

除了提高生产率和加速现代化以外，还能有什么办法来减少腐败呢？要回答这个问题，不妨看看韦伯是怎样论述政治公开的社会在限制国家权力方面会收到的效果——更多的民主，个人自由，以及法治。民主包括政治上的反对党，新闻出版自由，以及独立司法，它能促进有潜在威力的减少腐败的机制。反对党为了赢得选举的胜利，就热心于揭露执政党的腐败。执政党若不锐意变革，就可能在选举中失败而下台。另一方面，一党制的国家却缺乏这样的激励机制。米哈伊尔·戈尔巴乔夫作为一个改革派共产党人当政时，至少曾两次公开表示过他担心一党制所固有的滥用权力的可能性。他作为一个共产党人当然并不主张多党制，而只是要求苏联报界和知识分子起反对党的作用，揭露违法乱纪行为。

1999年，欧洲联盟委员会的一些委员们受到了行为不端、用人不当和管理不善的指责，而被迫辞职，这件事突出表明了民主制潜在的净化作用。欧洲议会是由各国、各地区、各党各派代表凑成的大杂烩，然而是民主选举产生的，它向并非选举产生的欧盟委员会发起攻击，揭露其“源于天主教色彩较重的南欧的地中海腐败行径”。[86]这一个代议制机构的胜利“标志着权力从非选举产生的行政机构——欧盟委员会——向选举产生的欧洲议会的一次重大转移”。[87]

对于腐败与民主之间关系所作的分析，大体上证实了以上的假设。民主方面的数据来自“自由之家”关于政治权利和公民自由权的年度调查报告，[88]其指数从1（最自由）到7（最少自由），由两部分组成。第一部分为政治权利，调查的问题是：国家元首和立法机关代表是通过自由而公正的选举产生出来的吗？公民是否有权成立竞争性的政党或其他组织？反对党有没有相当有意义的表决权，或有没有现实的机会来增进选民对自己的支持？第二部分为公民自由权，包括衡量媒体有多大的自由和独立，有无言论自由和集会自由，是否法律面前人人平等，司法是否独立和无歧视，能否防范政治恐怖、无理监禁等。

这次调查所针对的时期为1972—1998年，上述两部分的指数的平均数作为综合指数。结果与腐败感指数高度吻合（逆向相关）。在回归分析中，当对照购买力评价人均收入时，这一综合指数仍然有意义。然而，非标准化系数失去其值约一半左右，而当其他关键因素进入这一方程式时，它就变得毫无意义。这表明，民主与腐败之间的负相关，约有一半是由于民主国家通常均较富裕（即致富机会较多）。

虽然“自由之家”综合指数与腐败的关系不很牢靠，但特雷斯曼发现，一国实行民主制的连续年数与腐败的关系即使对照各种关键因素时，也仍然有意义。因此，民主是估计一国腐败程度的一个重要因素。有迹象表明，公民自由权指数，尤其是司法独立而加强了的法治，比政治权利指数更为重要。

结　论

强调理性、小规模家庭、成就、社会地位流动性和普世主义的态度，促进了发达经济的出现，这些因素正是不同于传统主义的现代性的特点。从理想的情况看，它们的标志还表现在家族主义的衰落，那些支持特殊恩宠论式互助体系的价值观的衰落，因为那些价值观是与市场经济所需的价值观相对立的。在强调义务和忠心的封建式社会分层制度瓦解之后，才出现了支持和表现市场逻辑的价值观。

在亚洲国家，人们十分强调群体义务，尤其是对家族的义务，家族观念在不久前还是封建社会的日本比在欧美要强烈得多，而这一点恰恰意味着亚洲国家高度的腐败。“透明度国际”的评估表明，多数亚洲大国腐败较严重，大大高于平均水平。当然，日本似乎是一个重大的例外。它的犯罪率极低。那里犯法违规现象较少，对此的解释是，那样做会给自己家庭及亲朋好友丢脸，使自己蒙受耻辱。然而，高层商界和政界的腐败却层出不穷。在“透明度国际”1998年腐败感指数中，日本名列第25，尚低于智利、葡萄牙、博茨瓦纳和西班牙，仅略高于哥斯达黎加、比利时、马来西亚、纳米比亚、中国台湾和突尼斯。

原共产党国家除了匈牙利和捷克以外，均低于平均水平。它们程度不等地具有家族主义、中央集权的社群主义、等级制的宗教（天主教和东正教）文化以及政党的特殊恩宠论，这些东西在共产党当政时期造成了高度的腐败，它们大部分还是穷国。

我们已集中谈了解释腐败现象的两个模式，即默顿的手段—目的模式和班菲尔德所强调的家族主义。默顿和班菲尔德所指出的问题——没有足够的手段达到自己规定的目的，以及家族关系所固有的特殊恩宠论规范——将继续影响一些民族的行为。在欠发达国家和原共产党国家中，如果理性导向的经济价值观和法治能占主导地位，如果它们促进经济发展，那么腐败的程度应当降低。中国香港、中国台湾和新加坡这三个华人社会如今已比较富裕，以市场为导向，而且相对说来建立了法治，它们的腐败程度就已有所降低。

第三部分　人类学家的辩论

第十章　传统信念与习俗：是否有一些比另一些好？

罗伯特·埃杰顿

我们天天看到和听到的报刊和电视新闻都在报道团伙暴力、环境污染、无家可归、虐待儿童、毒品泛滥、艾滋病和政党勾心斗角，在这种情况下，要说某些人干的事情是在害人害己，大概是不会有争议的。越来越多的调查报告在给美国各个城市的生活质量评比排名，同样也评比外国的情形。

政治制度也受到评估。如果有人持相对主义立场，硬说萨达姆统治下的伊拉克、希特勒统治下的德国和红色高棉统治下的柬埔寨的政治制度对于它们国内和周边国家的人民来说，是与挪威、加拿大或瑞士等国的政治制度一样好，许多人听了一定会感到不安。如果有的人类学家断言，一个社会的习俗，如宰人祭神、种族灭绝或酷刑审案等，只能由当地的人自己去评价，别的人对此作评估则没有科学根据，那么，多数人也会感到这种说法难以置信。然而，这恰恰是不少宣扬文化相对主义和适应主义的人所提出的论断，而文化相对主义和适应主义仍继续为一些人所坚持，在人类学界尤其如此。

这些论点的根源在于一种信念，即认为“原始”社会比“现代”社会和谐得多。不幸、恐惧、孤独、痛苦、疾病和短命等现象在美国城市贫民区和无家可归者当中是司空见惯的；同样的情况也存在于南非的黑人乡镇、苏丹的饥馑村庄、巴西的贫民窟以及遭受过“民族清洗”的巴尔干半岛一些地方。这些地方的人被认为是各种社会、文化和环境压力的不幸受害者，而这些压力当中包括了政府的冷漠失职，种族主义，腐败，民族、宗教和政治上的争斗，以及经济剥削。

但是，人类学和其他学科的一些著名学者认为，上述的种种不幸

并不是人类生活的自然现象。他们认为，在一些较小的、人种较单一的“乡间”社会中，人们的生活一向和谐得多，幸福得多。许多小社会今天依然如此。那种认为原始社会比当今社会和谐、认为“野蛮人”更“高尚”、认为从前的生活比今天的生活更富有田园诗意、认为人们昔日共享的社群感如今已丧失殆尽的看法，不仅反映在我们的流行文化的电影和小说之中，而且还根深蒂固地表现在学术论著之中。

快乐的野蛮人

按照上述观点，人类的不幸，是由于出现了社会分化、多种多样的宗教、阶级冲突或者使大社会——尤其是民族国家——苦恼不堪的利益竞争。另一方面，较小和较简单的社会却是根据稳定的环境的要求来发展他们的文化，因此，他们的生活方式必定给他们的居民带来大得多的和谐和幸福。例如，人类学家罗宾·福克斯就生动描写过旧石器时代前期的环境，当时的人是猎取大猎物的猎手，在那种环境中，“作为一个物种而发展起来的属性，包括我们的智慧，我们的想象力，我们的暴力，以及我们的理智和感情，都处于一种和谐的状态，而这种和谐今天已经不复存在了”。（福克斯，1990）当人们现在发现一个缺乏这种和谐的小社会时，社会科学家往往得出结论说，这种状况的根源在于文化接触，尤其是经济变化和城市化，所起的瓦解作用。像文化相对主义一样，这种观念在西方思想界也牢固存在数百年了。（尼斯比特，1973；肖，1985）

罗伯特·雷德菲尔德以人类学的权威支持这种认为古代社会优越的论点，于1947年发表论文，提出了如今已广为人知的乡间社会与城市社会这种分类法。（雷德菲尔德，1947）这种观点认为城市充满了犯罪、无秩序和种种人间苦难，而乡间社会却是和谐的社群，它可以回溯到阿里斯托芬、塔西佗和《圣经·旧约》。在19世纪，通过特尼斯、梅恩、甫斯特尔·德·库朗日、涂尔干和韦伯等一些有影响的人物，这种观点又得到了支持。另一些人也附和他们制造一种共识，认为道义和情感义务、人与人之间亲密无间、社会凝聚和持久的连续性，都是乡间社会的特点，而在人们转向城市生活以后就不复存在了，城市中则到处是社会分化瓦解和病态个性。

在20世纪，乡间“社群”和城市“社会”两者之间的反差，成为西方思想界最基本的观念之一，其持有者包括社会哲学家、政治学家、社会学家、精神病学家、神学家、小说家、诗人以及受过教育的一般公众。一个例子是：基尔帕特里克·塞尔在他的书《征服天堂》（谈欧洲人对美洲土著民族的征服）受人批评以后，公开在报纸上回答说，在美洲被征服以前，那里的“原始社群”就是跟欧洲的文化不一样，远比欧洲“和谐，宁静，善良和知足”。（塞尔，1991）

有些乡间社会是和谐的，有一些却不是。人类学家当中流行的一种观点是：一地民间的传统信念和习俗——他们的文化和社会体制——一定对他们的生活起了积极的作用，否则就不会流传下来。因此，常有人写道，食人肉、酷刑、杀婴、世仇争斗、巫术、毁伤妇女性器官、将强奸妇女当做仪式、割取敌人头颅等习俗虽令外人憎恶，但对于当地的社会一定起到有益的作用。看到生物进化论用适应环境来解释动物为什么会有保护色和飞行用的羽毛，多数人类学者就提出了文化进化论，说这一进化也遵循自然选择、适者生存的原则，只有适合人们需要的信念和习俗才会成为传统保留下来。因此，当人们见到一个社会看来缺少有益的信念体系或体制时，他们就说这一定是因为别的人——殖民者的官员、军人、传教士或商人——对这一社会起了恶劣影响。反正那些人几乎总是比人类学家先到场。

适应不良的特性在小规模社会中会有多少，是根本无从知晓的，因为人种志的记载极少谈到有哪些信念和习俗是有可能适应不良的。如果随便浏览一下一大堆人种志专著，就会发现，对某种信念或习俗的适应不良后果有所分析的专著，是微乎其微的。我自己就有这样的体会。即便是它们提到了某些看来稀奇古怪、非理性、无效率或者危险的信念和习俗，通常也是说这些东西具有适应性，似乎是为了达到某种有用的目的。例如，谈到最极端的毁伤生殖器的行为——割开阴茎，用粗糙的草或其他植物做的杆子鞭打阴茎，毁伤或者缝闭龟头——这些人种志专著（如果说不是精神病学专著）也通常不说这是非理性的、非适应性的或适应不良的习俗，而是说它起到了积极的社会后果、文化后果或心理后果。（考特，贾嘎马拉和巴雷特，1966；法瓦扎，1987）

将适应性理性化

相对主义和适应主义论断所累积起来的效果，是好几代的人种志学者相信，一种长期存在的信念或习俗必定有它的好的社会理由或文化理由。既然它经历了一段长时间，它一定是具有适应性的——在我们所知道的论述小传统社会人们生活状况的著作中，多数都是或明或暗持这种观点。

然而并不是每个人都持这种见解。例如，有些注重生态的人种志学者在谈到一定社会的信念或体制时，很认真地评估它们能有多少适应性。沃尔特·戈德施米特论述乌干达的塞贝社会的人种志专著就是一个很好的例子。在分析了塞贝人在他们的近代史上为适应环境而采取的比较积极的社会和文化举措之后，他又叙述了他所说的“失衡和适应不良”，尤其是塞贝人“未能建立足以保持他们疆界的社会秩序，未能养成遵循一套适当的道义原则的心态”。（1976）他接着具体分析了导致这些“失败”的社会经济环境的变化。

与此相似的是，克劳斯—弗里德里希·科赫写到印度尼西亚的伊里安查亚地区的查莱人，他们在尚未受到外来影响而同化之前，于20世纪60年代中期还生活在偏僻的东部“雪山”地区。科赫在结论中指出，他们的内部争端和杀戮那么频繁，是因为他们处理冲突的方法“很少而且很缺乏效力”。（1974）还有一些人，特别是C.R.霍尔派克，也谈到另一些社会的适应不良的习俗。（1972，1986）然而，即使是注重生态的人种志学者通常也很少注意到适应不良的问题。他们所强调的是各种经济活动与环境相适应的一面。

大部分的人种志专著在谈到某种信念或体制化的习俗的利弊得失时，结果总是往乐观的好的一面去说。例如，在承认巫术之类的信念可能给某地的居民造成损失之后，又马上断言它仍是利大于弊。克莱德·克拉克洪和多萝西娅·莱顿在他们的经典著作《纳瓦霍人》一书中，分析了纳瓦霍人的一种传统信念，即巫鬼存在于他们自己中间，指出这一信念造成了恐惧，引起了暴力，有时还导致无辜的人“悲惨”遭殃。尽管如此，这两位学者又硬说纳瓦霍人的这种信念“保持了

社会的核心实实在在”，因为它使人们将自己对亲友的敌意转移到巫鬼身上去。不仅如此，这一信念还防止了富人和担任司仪的人享有过多的权力，而且总的说来，有利于防止社会分裂行动。（克拉克洪和莱顿，1962）可是，这两位学者没有考虑，既然别的社会找到了更好的办法来达到同样的目的，为什么纳瓦霍人却需要这样的弄神弄鬼的信念，而忍受恐惧、暴力和无辜者遭殃。

在这方面，他们并不是孤立的。大多数人种志学者好像都同意心理学家唐纳德·坎贝尔强调适应性的观点：传统的信念或习俗，不论它看起来多么“古怪”，只要理解了它，就会看出它具有“适应意义”。（坎贝尔，1975）还有一些人同意马文·哈里斯的说法：根本没有必要去声称信念或习俗有适应性，因为社会文化体系“即使不是完全，也是大体上”由适应性特征所组成。（哈里斯，1960）说文化必定具有适应性也好，说文化是完全或大体上由适应性特征所组成也好，这些说法都是悍然不顾相反的大量证据。除了经济习俗这一局部以外，并没有证据能显示出如此广泛的适应性。（埃杰顿，1992）

这一问题不只是限于人类学界，不是一只奇怪、“原始”茶杯里的风暴。凡是希望理解为什么人类社会，包括我们自己的社会，运转不尽如人意的人，都会重视人种志的著述。的确，有些乡间社会比较和谐，有一些至今仍然如此，但较小和较简单的社会中的生活也未必摆脱了人间烦恼和苦难。这里受篇幅限制无法细说，只能指出，有些小社会无力对付其环境的压力，有些则是生活在冷漠、冲突、恐惧、饥饿和绝望之中。还有一些陷入世仇而不能自拔，走向毁灭。尽管如此，有人还是坚持说，小规模社会在适应生态环境方面比我们强。有一些也许是，但肯定另有一些并不是。

不同社会里的人，不论是城里人还是乡下人，都能有同情心，慈善心，甚至是爱心，他们有时还能以惊人的毅力应对他们所处的环境提出的挑战。可是他们在处理他们自己彼此间的关系以及与别的社会和自然环境的关系中，所保持的一些信念、价值观和社会体制，也可能是源自于毫无意义的残酷、无谓的虐待以及十足的愚蠢。人们并不总是聪明的，他们所建立的社会和文化也不都是理想的适应机制而能

完善地满足人们的需要。如果像许多学者那样，坚持说一种传统的信念或习俗既然多年沿袭下来，就一定在当地人的生活中起到有益的作用，那是错误的。传统的信念和习俗可能是有用的，甚至可能充当重要的适应机制，然而它们也可能是无用的，有害的，甚至是致命的。

文化相对主义的价值和反面价值

文化相对主义的原则并不是没有历史价值的。它有助于反对民族中心主义和种族主义。它还提供了一个重要的手段，来矫正那种认为所有社会都应经过同样的“进步”阶段直至最后达到近似于某种西欧“文明”为止的单系分阶段进化论。此外，相对主义者坚持应尊重别人的价值观，这一立场虽有害于科学，但更重要的却是它有益于人的尊严和人权。即使是所谓的认识论相对主义者的一些过激的说法也是有益的，因为他们能提醒那些对各种文化评头品足的人：任何一个社会文化体系都是一个复杂的意义网络，其意义须结合其背景加以理解，而且应尽可能设身处地，从它自身成员的角度去理解。（斯皮罗，1990）他们还争辩说，某些见解和情感是某一文化所特有的，某些习俗的意义和功能也许是外人所永远理解不了的，这一看法也可能是正确的。

然而，认识论相对主义者不仅说每个社会都是完全独特的——无法比较和大体上不可理解——他们还断言每个社会里的人都有不同的认识能力。在丹·斯珀伯所说的“认识隔离”和欧内斯特·盖尔·纳所说的“认知无政府状态”中，一些后现代相对主义者和解释主义者假定了各种文化之间在认知过程上存在的种种根本区别，包括逻辑、因果推论和信息处理方面的根本区别。（盖尔纳，1982；斯珀伯，1982）这种根本的认知力区别是否存在，尚有待于证明；如果说人的认知力和主观间沟通能力的研究史可资借鉴，那么我们可以预言，那种种区别是不会得到证明的。

文化相对主义或适应主义的历史更值得注意。有一些在世界上最受尊敬的人类学家早先都曾经支持过文化相对主义的原则，但最后却公开表示反对用相对主义评估各地的乡间社会。例如，美国人类学泰

斗艾尔弗雷德·克罗伯，就在1948年抛弃了相对主义，而且宣称当社会由简单向较复杂“进步”时，它们也更具“人情味”；还说了一句肯定会令当今的一些人类学家怒发冲冠的话：“现代先进文化中的一些精神不健全的人却往往附和古代社会和落后社会中那些健全而有权势的人”。（1948）他接着指出，“进步”——指文化进化——不仅包括科学技术的发展，还包括放弃一些陋习，如礼仪性的嫖娼，将临产期或月经期的妇女加以隔离，酷刑，宰人祭神，信仰魔术或迷信。两年以后，[89]另一位著名人类学家拉尔夫·林顿——他掌握的世界人种志知识大概超过当时所有在世的人——写道，普遍的道德伦理标准是可以存在的；而三年以后，已经不再坚持相对主义的克莱德·克拉克洪表示他赞成这一立场。（克拉克洪，1955；林顿，1952）

由于提出乡间社会和城市社会对比而闻名的罗伯特·雷德菲尔德，在1953年表示同意克罗伯的观点，提出原始社会不如较先进的文明社会“高雅”和“有人情味”：“整个说来，人类已发展出更多的高雅和有人情味的善意——伦理学上的判断已有转变，使我们不再把未开化的人看做与我们同等的人，而是把他们看做处于人类经历的不同层次上的人”。（1953）

1965年，乔治·彼得·默多克，当时世界上从事比较文化研究的领头人物，在谈到本尼迪克特认为文化信念只能从它自身背景去理解这一相对主义观点，以及梅尔维尔·赫斯科维茨硬说所有的文化应享有同等的尊严和尊敬这一观点时，指出它们“不仅是无稽之谈，而且是感情用事的无稽之谈”。（1965）他补充说，如果硬要让食人肉、蓄奴、靠魔术治病以及杀掉老人的习俗跟养老保险、科学医术和金属制品同样享有“尊严”和“尊敬”，那就是“荒谬”。默多克坚持说，人人都会喜欢西方技术，而且都愿能养育孩子和赡养老人，而不是把他们杀死。（1965）可是，除了少数人例外，人类学家们并没有接受这些反对相对主义的观点，他们甚至更强烈地坚持认为文化是而且必定是适应性的。

适应不良

有很多理由说明，为什么某些传统信念和习俗可能变得适应不良。环境变化是一个原因。别的理由则比较复杂，涉及人们解决问题的方式如何。例如，在许多社会中，人们对自己坚持的某些信念或习俗提不出任何理性的道理，他们的某些最重要的决定——何处狩猎，何时出征，何时捕鱼，种什么庄稼——都是以所谓先知的预言、圆梦、占卜等迷信现象为根据。在非洲南部一个王国，当权者听从先知的预言，把牛全宰掉，停止耕种，说是千禧即将来临。结果是人们挨饿，王国覆灭。（佩雷斯，1989）

即使人们试图作出理性的决策，他们也往往失策。原因之一在于，当人们，尤其是较原始社会的人们，需要就自己的环境、邻里邻邦甚或自己的社会体制作出决策时，不可能掌握他们所需要的全部相关知识以确保决策万无一失。此外，关于人们在实验的条件下或者在自然发生的情况下如何决策，学术界已有大量的研究表明，个人的决策往往是并不周全的；而在需要解决新问题或者需要周密盘算各种可能出现的结果时，更是如此。正是这类的问题向人们的适应力提出最严峻的挑战。

多数人不大擅长于估计风险，应付新的威胁尤其难，而且往往对战争和技术变化或经济变化的未来后果估计不足。甚至一些反复发生的灾害，如旱灾、水灾、风灾或火山爆发等，人们也对其后果估计不准。（道格拉斯和怀尔戴夫斯基，1982；拉姆斯登和威尔逊，1981）人们也不都是善于开发新技术，即使环境的压力迫切要求技术有所变化时，也不一定跟得上去。（考吉尔，1975）西方经济学家谈到人们获得、储存、提取和加工信息的能力有限时，采用了“有限”这一概念，经济决策理论就考虑到这些局限。由于认知力有限，对环境的知识又不完善，人们不可避免地会作出一些不尽妥当的决策。（库兰，1988）

人往往是不理性的，丹·斯珀伯就生动地指出这一点：“看上去似乎是文化的信念，相当值得注意。它们稍稍偏离常识，或悄悄超出于证据所允许的范围之外，也不会显得是非理性的。它们倒是显得是对常识理性的挑衅。（1985）正如斯珀伯等人所指出的，许多乡间社会

的人相信，人或动物可以同时出现在两个地方，可以变成另一种生物或者变成隐身的，可以通过自己的意念让物质世界起各种变化。他们还会有迷信念头，至少有时会有。事实上，感应巫术的原则很可能是普遍存在的，因为人的思想是按这类想法逐渐演变过来的。（罗津和内梅罗夫，1990）

此外，现有的种种迹象表明，人们，尤其是乡间社会的人们，常常采用启发式方法作出决策，这种方法促使他们形成固定的意见，即便这种意见的根据不足或有误。这种启发式方法还促使人们固执己见，即便有相当多的迹象表明应该改变原先的意见。正如R.A.施韦德所说，人的思想“在其科学程序上受限制，在抽象推理上不完备，对经验证据有些傲慢无礼”。（1980）

理性与非理性

应该说上述的种种现象都并不奇怪，因为即便是亚里士多德这么理性的一位思想家，也相信北风劲吹时怀孕就会生男孩；而经过多少代的世俗教育之后，当代的美国人仍然不是很理性。多次调查表明，当代美国人当中，80%的人仍相信上帝会创造奇迹，50%的人相信有天使，1/3以上的人相信有鬼。（盖洛普和卡斯特利，1989；格里利，1989；威尔斯，1990）此外，正如上文所述，我们识别自己环境中的风险的能力是有限的。玛丽·道格拉斯和阿隆·怀尔戴夫斯基指出，各个地方的人们都是集中注意他们面临的几种危险，而忽视其余的危险，其中包括一些明显的危险。例如，扎伊尔的勒勒人面临过许多的严重危险，其中包括一些有致命危险的疾病。然而他们集中注意的危险只有三种，即支气管炎、不孕症和雷击，尽管支气管炎远不如那里也流行的肺炎严重，雷击的危险更不如他们常常染上的肺结核病普遍。（道格拉斯和怀尔戴夫斯基，1982）美国环保局科学顾问委员会指出过，美国人也差不多：对于环境受到的威胁，他们最担心的往往是相对说来不很重要的危险，而可能更加严重得多的危险却大都受到忽视。

托马斯·吉洛维奇谈到过，即使是受过高等教育的美国人也往往持

有一些显然谬误的信念。调查表明，美国大学生中，多达58%的人相信占星术的预言灵验；50%的人认为埃及金字塔是外星人帮忙建造的。吉洛维奇举出这样一些事例后指出，当代美国人曲解现实，是因为他们重视一些偶然的现象，往往只记住与自己信念相符的事例，而忘记那些与自己信念不相符的事实。（吉洛维奇，1991）

还有不少事例说明，我们当中那些被认为是最理性的人，诸如工程师、医师、科学家、教育家等，也有一些愚蠢的信念。既然当代美国人并不是那么理性，那么对于那些文化世俗程度还不及美国的人们，又有什么理由期待他们以更大的理性去解决他们的问题呢？我并不是说乡间社会中的人们就一定比工业化的社会中的人们更缺少理性或者在信念上更适应不良。

C·R·霍尔派克等人认为，小规模社会中的人们从思想过程来看，无法理解西方科学中运用的一些概念，如因果关系、时间观、空间观、现实主义、内省和抽象化，等等。（霍尔派克，1972）所谓的原始思想是不是较少抽象，较多魔幻，或者较少有能力评估边缘概率，这是一个仍然有待于讨论的问题。但是这一问题与我要提出的观念并没有什么关系。我要说的是，所有社会中的多数人，包括一些最熟悉西方科学的人，有时都会犯带来潜在损害的错误，而且常常坚持错误。小规模社会中的人们也许会犯较多的这种错误，但是适应不良的决策是所有社会中都有的。

识别问题

人们要想使自己的信念和习俗的适应性达到最佳，就不仅要理性地思索，而且还必须能够识别所要解决的问题。这往往是困难的。有的问题，例如气候和土壤侵蚀方面的变化，是逐渐形成的，等到它们可被识别时，人们已无法作出有效的反应。另有一些问题，例如疾病的逐渐入侵或饮食变化的危险，可能根本不被认为是问题。人类受害于疟疾达数千年之久，最后直到19世纪晚期才认识到，它是由蚊子传播的。许多地方的居民至今仍然不知道他们那里流行的致命疾病是怎么来的。另外一些现象可能被认识到是问题，但却解决不了，因为社

会分裂成互相冲突的价值观和利益集团。人们愿意投入多大的精力来增加食品供应？人们是否愿意放弃美味但却不利于健康的饮食，而改用营养较丰富但却不那么香甜可口的饮食？领导人愿意放弃自己的若干特权而造福于整个社会吗？男人愿意放弃自己的若干特权而造福于妇女吗？年长者愿意让出他们的若干权利给年轻人吗？

这并不是说各种社会里的人们不为他们认为是问题的事情操心。拥有公认的领导人、议事机构和办事机构的社会，往往都会为了解决问题而作出决策。当年夏威夷的僧侣和贵族认识到食品禁忌制度是一个问题，就把它废除了。波尼人的一位酋长也曾作出努力废除杀人祭神的习俗。在乌干达的塞贝人当中，一位名叫马图伊的先知创立了一种新的仪式，翻译过来是“通过法律”的意思，在这种仪式上，每个教区的所有男人集合在一起，宣誓不做某些事。（戈德施米特，1976）马图伊的创举大概是适应塞贝人的社会需要的，因为它减少了部落氏族之间的暴力。可是，像这样有远见的领导人在人类历史上一定是不常见的。在整个人类进化过程中，领导人的决策明智到什么程度，不得而知。但从有文字记载的历史来看，他们的决策很少达到理想的结果。相反，恰如芭芭拉·塔奇曼在《愚蠢者进军》一书中所指出的，许许多多的决策都收到反面效果，令人心寒。（塔奇曼，1984）马文·哈里斯曾长期认为几乎所有的传统信念和习俗都是有适应性的，但不久前得出了出人意外的结论：“文化进化中的所有重大步骤在其发生的时候，都没有任何人自觉认识到正在发生的是什么事情。”他还补充说，“20世纪看起来真正是充满了非预谋的、非预料中的和非想象的变化”。（哈里斯，1989）

在小社会中，理性的、经过仔细斟酌的、旨在解决民众问题的决策，是很罕见的。人们怎样狩猎、捕鱼和耕种，怎样举行仪式、控制子女和安排休闲，这些事情通常是不予讨论的，至少，不会讨论怎样使这些活动更有效或更令人愉快。人们对自己生活中的种种问题怨言不断。他们有时也会尝试某种新事物，但传统信念或习俗的根本改变是极其罕见的。如果发生大的变化，那通常是由于外力所迫，例如遇到了外敌入侵、流行病或天灾。否则，人们一般都是沿袭过时的老办法勉强凑合。多数人都是穷将就，不作理性的周密思考去寻求最佳方

案。例如，乡下人种庄稼通常都是用老一套办法，只要活得下去就行，即使有人推荐提高产量的新办法，他们也不乐意采用，不愿意冒风险。

这种不愿改变的态度导致一些人类学家将人们的经济上的老办法形容为“最低风险”和“最少麻烦”。信念和习俗能长期保持，往往不是因为它们是最佳的，而是因为它们通常是刚刚顶用，改变它们的必要性还不是不言自明的。既然我们知道在现代国家中，“理性”的计划制定者往往也作出糟糕透顶的判断，那就不难想见，在科学技术不发达的较小、较简单的社会中，人们不大可能作出适应性最佳的决策，即使他们想做到这一点，恐怕也不行。此外，即使他们想出了一个几乎完善的适应于环境的方案，也不一定能长期坚持。

我并不是说传统的信念和习俗永远都是适应不良的，永远都无助于改善当地人们的生活。我也不是说人们永远不会足够理性地思考问题，作出有效的决策，以应付环境的挑战。我也不认为，人们的行为只受生物禀性中坏的一面，例如妄想狂和自私等恶性一面的驱使。人们常常会表现出贪婪、私欲、妒忌等违背公益的毛病。但人们也会合作，助人，有时甚至牺牲自己的利益以成全他人。（埃杰顿1978，1985）

然而，如果说适应不良的信念和习俗是像它们看起来的那样普遍，那么，它们的存在就是对现今流行的适应主义范式构成了挑战。一个社会的居民要生存，就必定使他们维持生计的活动具有相当的效率，可是这些活动不需要是最佳的（即在时间和精力上以最低的耗费，得到最多的营养）。恐怕从来没有哪个社会的人们做到过最佳的经济适应；实际上也根本看不出有哪个社会的人曾试图做到这一点。社会组织和文化受到一个社会所能掌握的技术及其经济活动的影响，但是社会体制或文化信念系统从未普遍导致最大限度适应环境的境地。它们也从未始终如一地提高社会所有成员的生活水平。

从来还没有哪个社会的居民设计出最佳或完美的手段来利用环境，因此，如果说一个社会的所有成员都一致同意如何去最佳地利用

环境，那恐怕也是不可能的。迄今为止还没有一个社会的居民宣布过所有成员的需要都得到了满足。所有的社会，包括人们最健康、幸福和长寿的社会，都仍有改进的余地，都可以再增进健康和安全，进一步提高生活的满意度。现在还没有完美的社会，没有理想的适应——只有欠完善程度的高低之分。人们都在调整自己的生活方式以求生活得更好，但是谁也没有创造出最佳社会。人们不仅会犯错误以及在应付生态环境的过程中作出错误的判断，而且往往为追求自己的利益而损害别人的利益，往往宁愿保持老的习惯而不肯弃旧图新。文化可以是有适应性的，但永远也不会在这一点上尽善尽美。

因此，尽管常常有人说，一个社会只要生存下去，它的传统信念或习俗就必定是有适应性的，但这种说法是不应该的。相反，应当说，任何一种信念或习俗都会在适应性价值的连续线的某一点上失误。它可能是中性的或可容忍的；也可能是有利于社会中的一些人而有害于另一些人。有时，它还可能是有害于大家。

最后，让我引用英国人类学家罗伊·埃伦的一句话："文化的适应很少是所有可能的解决方案之中的最好一种，而且永远不会是完全理性的"。（1982）

参考文献

Camrbell, D. T.1975."On the Conflicts Between Biological and Social E-volution and Between Pstchology and Moral Tradition."American Psychologist 30：1103-1126.

Cawte, J.，N. Djagamara, and M.G.Barrett.1966."The Meaning of subincision of the Urethrato Aboriginal Australians."British Journal of Med-ical Psychology 39：245-253.

Cowgill, G. L.1975."On Causes and Consequences of Ancient and Modern Population Changes."American Anthro Rologist 77：505-525.

Douglas, M. , and A. Wildavsky.1982.Riskand Culture：An Essayon the Selection of Technological and Environmental Dangers.Berkeley：University of California Press.

Edgerton, R. B.1978.“The Study of Deviance—Marginal Manor Every-man？”In The Making of Psychological Anthropology, edited by G.D.Spindler, p.444-476.Berkeley：University of California Press.

___. 1985.Rules, Exceptions, and Social Order.Berkeley：University of California Press.

___. 1992.Sick Societies：Challenging the Myth of Primitive Harmo-ny.New York：Free Press.

Ellen, R. 1982.Environment, Subsistence, and System：The Ecology of Small-Scale Social Formations. New York：Cambridge University Press.

Favazza, A. R. , withB.Favazza.1987.Bodies Under Siege：Self-Muti-lation in Culture and Psychiatry.Baltimore：Johns Hopkins University Press.

Fox, R. 1990.The Violent Imagination.New Brunswick, N.J.：Rutgers University Press.

Gallup, G. , Jr. , andJ. Castelli.1989.ThePeople'Religion：American Faith in the Nineties.NewYork：Macmillan.

Gellner, E. 1982.“Relativism and Universals.”In Rationality and Rela-tivism, editedbyM.HollisandS.Lukes, p.181-256.Oxford：Basil Blackwell.

Cilovich, T. 1991.How We Know WhatIsn'tSo：The Fallibility of Human Reasonin Everyday Life.NewYork：FreePress.

Goldschmidt, W. R.1976.The Culture and Behavior of the Sebei.Berkeley：University of California Press.

Greeley, A. 1989.Religious Change in America.Cambridge：Harvard U-niversity Press.

___. 1990.The Human Career.Cambridge：Blackwell.

Hallpike, C. R.1972.The Konso of Ethiopia：A Study of the Valuesofa Cushitic Society.Oxford：Clarendon.

___. 1986.The Principles of Social Evolution.Oxford：Clarendon.

Harris, M. 1960.“Adaptation in Biological and Cultural Science.”Trans-actions of the New York Academy of Science 23：59-65.

___. 1989.Our Kind：Who We Are, Where We Came From, and Where We Are Going. NewYork：Harper&Row.

Kluckhohn, C. 1955.“Ethical Relativity：SicetNon.”Journal of Phi-losophy 52：663-677.

Kluckhohn, C.，and D. Leighton.1962.The Navaho.Rev.ed.Garden City, N.Y.：Doubleday.Published in cooperation with the American Museum of Natural History.

Koch, K. F.1974.War and Peace in Jalemo：The Management of Conflictin Highl and New Guinea.Cambridge：Harvard University Press.

Kroeber, A. L.1948.Anthropology.New York：Harcourt, Brace.

Kuran, T. 1988.“The Tenacious Past：Theories of Personal and Collective Conservation.”Journal of Economic Behavior and

Organization10：143-171.

Linton, R. 1952.“Universal Ethical Principles：An Anthropological View.”InMoral Principles of Action：Man's Ethical Imperative, editedby R.N.Anshen.NewYork：Harper.

Lumsden, C. J. , and E.O.Wilson.1981.Genes, Mind, and Culture.Cambridge：Harvard University Press.

Murdock, G. P.1965.Culture and Society.Pittsburgh：University of Pittsburgh Press.Nisbet, R.1973.The Social Philosophers：Community and Conflict in Western Thought.NewYork：Crowell.

Peires, J. B.1989.The Dead Will Arise：Nongqawuse and the Great Xhosa Cattle-Killing Movement of 1856-6.London：Curry.

Redfield, R. 1947.“The Folk Society.”American Journal of Sociology 52：293-308.

___. 1953.The Rrimitive World and Its Transformations.Ithaca：Cor-nell University Press.

Rosaldo, R. , R. A.Calvert, and G.L.Seligmann.1982.Chicano：The E-volution of a People.Malabar, Fla.：Krieger.

Rozin, P. , and C. Nemeroff.1990.“The Laws of Sympathetic Magic：APsy-chological Analysis of Similarity and Contagion.”In Cultural Psychology：Essays on Comparative Human Development, editedbyJ.W.Stigler, R.A.Shweder, and G.Herdt, p.205-232.NewYork：Cambridge University Press.

Sale, Kirkpatrick. 1991.Letter to the editor.New York Times , 25July.

Shaw, P. 1985.“Civilization and Its Malcontents：Responses to

Typee."New Criterion, January, p.23-33.

Shweder, R. A.1980."Rethinking Culture and Personality Theory, Part 3，From Genesisand Typologyto Hermeneutics and Dynamice."Ethos 8：60-94.

Sperber, D. 1982."Apparently Irrational Beliefs."In Rationality and Relativism, editedbyM.Hollis and S.Lukes, p.149-180.Oxford：BasilBlack-well.

___. 1985."Anthropology and Psychology：Towards an Epidemiology of Representations."Man 20：73-89.

Spiro, M. E.1990."On the Strange and Familiar in Recent Anthropological Thought."In Cultural Psychology：Essays on Comparative Human Development, editedbyJ.W.Stigler, R.A.Shweder, andG.Herdt, p.47-61.NewYork：Cambridge University Press.

Tuchman, B. 1984.The Marchof Folly.NewYork：Knopf.

Wills, G. 1990.UnderGod：Religionand American Politics.New York：Simon&Schuster.

第十一章　撒哈拉以南的非洲的文化、儿童及进步

托马斯·韦斯纳

每一种经济体制都包含有芸芸众生，他们实践着各自的文化生涯，把自己的目标、动机、能力和当地的文化模式带进经济生活。世界上的各种文化都在想象和努力引导儿童进入美好的和多种多样的文化生涯，希望造就出他们所珍视的人才。文化生涯开始于我们出世之前而且预兆于儿童成长过程之中。欠发达世界中的儿童文化生活是不是严重阻碍经济市场活动或阻碍新形式的文明社会？假如真是这样，

那么，父母管教子女的方式和儿童的生活是不是应该成为旨在鼓励经济进步变革的一个焦点？

我在本章中集中谈撒哈拉以南的非洲——那是一片常被列为“除外”的大陆（罗伊，1999），似乎是世界上经济最差而且距离多元政体理想最远的地方。但我认为，在今日非洲的父母管教子女和照顾儿童的方式这一方面，并不存在任何根本性的问题而妨碍经济按某种市场模式发展，或妨碍社会按当地某种模式向多元化社会前进。非洲家庭生活和照顾儿童方面的许多价值观和习俗至少是与经济发展和政治多元化相容的。这包括家庭与社会共同承担照顾儿童的责任；高度重视学校教育和家庭教育相结合；家长希望把孩子培养得既聪明又听大人的话；社会网络能在城乡之间起有效调节作用。

此外，家长们还积极讨论怎样养育子女，尝试各种新的做法和家庭生活的安排。因此，从儿童和家庭来看，已为各种经济活动和政治活动作好了潜在的准备。当前的任务，是要使这些活动和体制就位，而不是根本改变非洲家长和家庭的价值观和习俗。一旦这些活动就位了，那里的儿童和青年就会投入进去。

最后，现在有一种看法，认为文化和价值观是相当不灵活的特性，它们早早养成，成为民族文化“性格”的一部分，但这种看法基本上是不对的。文化信念和习俗是适应环境的工具，而不是对体制起决定作用的固定模式。文化是一个混合体，包括人们共有的价值观和信念，日常生活中有组织的活动，以及具有情感意义的交往经历。文化对儿童的培养往往会给他们造成一些问题，等他们长大成人后还得重新解决这些问题。西方的儿童被教导说他们可以成为各式各样的人物，可以期待每件事情都有它的道理。他们可以有各种选择，还可以通过谈判自定规矩。长大后到了工作岗位，他们却可能要费劲学会妥协，在社会群体中好好工作，而且认识到任何人都不可能完美地实现自己童年时的每一个梦想。

非洲的儿童在受教育时是学习如何互相依靠，共享资源，在家庭和群体的权威系统之内生活，顶多只能暗自提出疑问。长大后，他们

却可能要费劲摆脱这些信念，学会独立自主，培养好奇心，寻找新的同盟。信念、价值观、活动和经历从来都不会完满地从童年到人生路上各个发展阶段一贯到底。

儿童获取文化知识，主要是经由非语言渠道，即参与和模仿——口头教诲是重要的，但决不是占主导地位的。这些非语言渠道并不一定提供始终连贯的信息，而在变化时期，这些层次的文化体验和获取知识的模式可以是十分不连贯的。孩子们对学习的文化或父母的灌输总有模棱两可的体会，充满混合信息，还常常采取抵制态度。文化可以有一个明显的中心倾向和模式，但未必是整齐无缝和千篇一律的。

东非的家长、儿童和变化

在非洲民族国家的政治经济和国际经济中，确实有一些条件阻碍着经济的增长。穷国的种种弊病在非洲是加倍地更加严重。（兰德斯，1998；联合国儿童基金会，1992；韦斯纳，1994）经济发展和变革可以说是传遍世界大片大片地区，“非洲除外”。（罗伊，1999）在世界多数地方，人口出生率都已有所降低，大概非洲又是除外——不过在非洲不少地方，人口出生率已在起变化。（布雷德利，1997；罗宾逊，1992）经济增长的典范在世界各大洲均有所见，又是非洲除外（不过非洲也有若干）。罗伊在他的《非洲除外》一书中，将“非洲除外”这一附加语变为表述用的主要词语，表明经济发展的反面。他还提出一些肯定的“反词语”，集中表述当地情况的多样性、意外性、不可预测性和复杂性。

但是对“词语”的关切还未必能反映出非洲面临的深刻而又严重的问题。丹尼尔·埃通加—曼格尔在本书第六章谈了非洲的问题，我同意他的许多看法。对于那些阻碍非洲亿万民众变革和进步愿望的问题，他有亲身的体会。他认为文化是非洲不良体制的原因：“文化是制度之母。较有效和公正的非洲制度有赖于我们文化的修改。”

在非洲，如同在任何地方一样，文化可能是压迫性的和破坏性的。我同意埃通加—曼格尔说非洲一些文化模式有害的看法，很多人

对此有体会，而且千千万万非洲人希望有所改变。但是我认为，他说文化重于以资源为基础的体制上的和政治—经济上的因素，是错误的。事实上，这些因素都是在一个综合体之内彼此松散相连接的。

就父母对子女的养育和儿童的发展这方面的信念和习俗而言，非洲并不属于“除外”的情况，恐怕不能把儿童教养方面的做法列入阻碍经济和社会进步的首要因素。我们应该首先注意的是当地生态方面的局限性，以及那些引导或限制非洲儿童和青年潜力的各地区、各国和国际的体制，而不是建议改变儿童教养方式以及家长对孩子所持的价值观和目标。

我并不是无视撒哈拉以南非洲的明显贫困和诸多问题而盲目乐观，也不是说文化对于理解非洲各社会的过去以及影响其未来的进步不起作用。家庭和社群没有条件为自己组织可持续的日常生活，这才是阻碍儿童和家庭提高其经济水平的最重要因素，也是人类学研究所要关注的一个根本问题。（韦斯纳，1997a）在非洲以及世界上其他一些地方，千千万万的儿童和父母没有健康、安全和稳定的最基本条件；他们也没有机会去读书识字和掌握各种技能，以便让自己有条件去参与广泛的公民政治活动和争取重大的经济进步。同埃通加—曼格尔一样，我也深信非洲的儿童应当享有这些基本的物质和社会福利，并且有机会在自己的社会中找到相应的活动和体制，以便能参加进去，促进上述目标的实现。

有些人认为非洲不具备这些基本的物质和社会福利，其原因在于非洲的文化价值观和习俗，因此建议改变非洲的文化价值观。可是在研究非洲的家庭和儿童状况之后可以看出，这样的变化已在进行之中，至少达两代人之久，而且在非洲一些社会内部已有充分的多样性和不均一性，来提供为变化作好准备的个人。给儿童提供基本的保障，然后就可以让他们和他们的父母适应于变化，包括转向新的儿童养育价值观和实际做法。

然而，有些人会争辩说，文化内部的价值观和习俗的明显变化虽然有意思，但对于文化与经济进步二者之间关系如何这一更大的争论

来说，却无关宏旨，因为如此之多的撒哈拉以南非洲国家表现出经济发展迟缓甚至下降，同时民主社会的出现仍然缓慢或不见踪影。当然，在这些比较性的差异方面，经济状况、文化状况和历史状况都起一定的作用，然而它们之间的关系顶多也只是松散相联结的。要理解非洲社会内部家庭和儿童中间的现状，就必须了解当地的文化变化和可变性。否则，我们怎么知道该怎么办——是否要干预，如何干预，在什么层次和什么群体干预呢？只有研究当今真实的文化情况，才能回答这一问题。我觉得这一研究计划应得到最优先的考虑。

发达世界的儿童养育、家长目标及经济进步

儿童家长的核心信念和养育儿童的做法，在发达世界也与经济进步有关系。在西方，这些信念和做法不一定是经济进步的原因，但常与经济进步相联系。有一个开发智力的“教育”模式（莱文等人，1994）强调刺激和反应能培养大胆、探索精神、语言技巧和文化水平。它关注对儿童个人的刺激，让他与别人交往，锻炼探索行为，积极识别智慧的认知信号和语言信号，参与语言交流和问答练习。

儿童的个人表现、独立自主、自力更生和自我表现也受到鼓励。父母期盼孩子早熟，公开夸奖早熟的表现，或者在别人谈起这种早熟时得意洋洋。对孩子会有不断的赞扬和鼓励：“干得好！”“大胆往前走！”“试试吧！”“你定能成功！”“你真聪明/真健壮/真漂亮！”父母把子女典型的智力发展里程碑看做是智慧或非凡能力的象征。例如，世界各地的婴儿都在出生后三个月左右开始向周围的人微笑。非洲的许多家长认为这是身体健康的表现，西方家长则认为这是理解力和智力的一个早期象征。

西方父母除了盼孩子早早成熟以外，还可能担心孩子在稳定的社会网络之中是否有足够的和可靠的信心、情感稳定和足够的“自尊”。这种信念在北美和欧洲各地有程度上的差异，培养这种理想类型的做法也不尽一致。（哈克尼斯和萨珀，1996）然而，上述的模式被公认为一种可以接受的、可取的做法，没有遇到过质疑和争议。对于它的可行性和正常性，人们有相当程度的共识。

非洲的父母当然也盼望孩子有所成就，抱有类似的希望和目标。但是他们主要不是夸奖孩子个人，而更可能是强调孩子要融入大家庭，为这样的融合提供机会，提供食物和其他物品，给予年幼孩子关爱和接触。家长鼓励孩子通过观察以及与他人合作来进行学习，而不是大人给孩子积极刺激。他们鼓励孩子学会与他人互相依靠，而不是鼓励个人主义的独立自主。罗伯特·塞普尔把这种做法叫做儿童社会化的社会分布模式。（1993）

非洲的许多父母和孩子今天实际上所做的，是一个混杂得多的模式，把教育学上以独立自主为中心的和以社会化为中心的发展目标结合在一起。此外，儿童在个人气质和能力禀性上各不相同，家庭与家庭也不相同，这就必然导致教养模式上的多样性，这样一来，孩子在成长过程中养成的特性，有一些会与教育模式的目标相符，也会有一些不相符。

我并不想掩饰非洲各地在文化上和家庭方面的明显多种多样的状况，但是以上一些概括性的模式对于说明问题还是有用的。这些模式肯定符合，至少是部分地符合非洲许多地区的儿童生活实际，构成中心趋势，而围绕着这种中心趋势又有大量的变异和差别。我同意埃通加—曼格尔的看法：非洲情况自然是多种多样，但“从根本上看，仍然有一些共同的价值观、态度和体制，它们将撒哈拉以南各国人民联系在一起，在许多方面还将撒哈拉以北的各国人民也联系在一起”。[90]围绕着中心趋势而在各地出现的多样性，恰好能支持我的论点：非洲各地已有一些儿童和家庭作好了参与新形式的市场活动和公民生活的准备。

经济问题有若干连续性

在19世纪和20世纪初，非洲有过一些有活力的和扩张性的政治经济实体。东非文化曾不断向新的地区扩展，与阿拉伯国家和中东开展了积极的贸易（还包括非洲内部各地区间的贸易），并与邻邦互通有无。那个时代在非常困难的形势下，需要有智慧和雄心才能取得社会上和经济上的成就，在现代也依然如此。

非洲各社会的父母和儿童当时面临的经济问题现今也依然存在。艾伦·约翰逊和蒂莫西·厄尔把这些普遍性的政治经济问题归纳为四类，即生产风险，战乱（安全），资源利用效率低下，以及资源不足。（1987）这些问题今天仍普遍存在。在市场全球化、经济区域化、信息急剧增多和贫富差距加大的当今世界上，非洲各社会面临着寻找其他解决办法的任务。这任务是要设法将过去有用的养育和照顾儿童的办法同需要在儿童照顾和家长目标方面有所创新的新办法更好地结合起来，而不是从头开始认识这些问题。在今天的儿童教养和家庭生活中看来已经在努力寻找新的解决办法。

此外，社会需要给儿童培养多种多样的才能，而不只是现代西方市场经济所界定的狭隘经济技巧。当我们考虑经济进步的需要、父母对子女期待的目标以及儿童社会化这几个方面的结合时，要重视的不仅是办企业的经营才干、会读会算的文化水平及身体的健康。要应付安全、风险和低效率的问题，就需要让个人不但一心一意为经济创新作好准备以及保持广泛的、具有世界主义眼光的社会网络，而且必须掌握多种多样的才能以及在一个具体的社会内的社会化经验。

市场定价是社会关系和精神生活的一条普遍原则

市场定价很可能是所有社会都有的、所有儿童都多多少少学习并加以运用的少数几条普遍原则之一。（菲斯克，1991，1992）艾伦·菲斯克提出的社会关系普遍原则有四条：群体共享（群体内的团结），权威等级（地位，不平等，社会关系中的等级），平等配合（同等者之间的平等同侪关系），以及市场定价（由市场定价或用途确定的交换关系）。这些基本的关系结构不仅是社会组织的普遍属性，也是人们思想的普遍属性。

既然这四条是思想和社会的普遍属性，所有的人从童年起就要学会用其中的一条或几条评价他人并与之相处。市场定价这一条在思想上和社会上也许不是像关心经济进步的人们所希望的那样突出，但是所有社会中的人们似乎都懂得怎样求得这四种社会关系的平衡。在这方面，对于关心经济发展的人来说，问题仍不在于如何在儿童和家长

心目中从头开始建立市场思想和社会关系意识，而是在于如何发展和延伸已有的意识。

文化价值观并不界定文化或变革潜力

文化价值观往往被看做是妨碍经济进步的关键障碍，可是它们并不界定文化，文化不是由它们组成。人类学研究价值观的创始人是克莱德·克拉克洪，他曾经用抽象的名词形容价值观是“可取事物的观念”，即人们对于好的事物共同持有的概念。（邓德拉德，1995）克拉克洪确实认为文化是与“生活”相对立以及与适应相对立，他并不认为价值观体系是决定性因素。（埃德蒙森，1973；亦见克拉克洪和斯特罗德贝克，1961）

克拉克洪认为生活实质上是无秩序的和混乱的。文化是强加于生活的秩序，对于人类生活延续而言，是必要的……他很明确地认为，文化并没有使所有的人都健康和幸福；从长期看，文化并未确保所有社会的发展或生存；成功的社会并不是无限期地原封保存它们的文化，而是必须使之改变。（费希尔和沃格特，1973）

巴思（1993）争辩说，我们不应该把注意力集中于价值观的制式表述而使之物化，而是应该集中注意它们在社会化中的作用。然而，当文化价值观成为制度的一部分时，确实会对行为产生影响。因此，文化价值观是强有力的，在制度和社会行动两个层面上，均应予以认真对待。但它们是适应的工具，会受到讨论和变化；它们并不能决定文化或构成文化。

价值观重要，在于它们如何引导社会行动。它们起这种作用的方式，是让人们理解周围世界现状，让人们知道为什么要在其中采取有意义的行动；指引人们的注意力评估过程（例如判断我们应当照料的是什么？）；给人们的行动提供社会认可的理由，可以按照大家共有的价值观向自己和旁人证明行动是有理的；还给人们提供一种社会认同的依据——例如，相信我自己是有精神价值的人，而不认同这些价值观的人则不是。（邓德拉德，1991）

价值观对不同的人起不同的作用。尊重权威和长者，可以帮助孩子们知道该照顾什么人，但无助于解释当代变化中的世界的性质，也无助于基本的社会认同。按照尊重权威的价值观，妇女会知道该照顾什么人，但对于这一价值观所意味着的道理和社会认同，妇女与男人会有不同的看法。

就儿童而言评价文化的普遍标准；保障儿童康乐、基本扶持从而导致可持续的文化生活

对文化作评价时，应看它能否给儿童和家庭提供康乐、基本的扶持以及可持续的日常生活。对于儿童生活的这些特点，我坚持自己的观点，不采取相对主义的立场。对于社会中与我们持有相同的有意义的目标和文化习俗的人，我们当然可以提供我们的忠告并结为朋友。但是，对于以上三个条件如何实现、实现到什么程度以及通往什么样的文化目标，我们只能听任社会内部的变化和辩论的机制去起作用。

让儿童享有康乐，就是让他们能参与社会认为可取的活动，从而得到正面的心理经历。韧力和变化的潜力有赖于儿童及其家庭的这种参与，市场经济活动或者对共同文明社会的参与有赖于这种文化康乐，其依赖程度甚于各种具体的价值观和信念（韦斯纳，1997b），尽管信念的深浅自然也很重要。

儿童和父母也需要基本的扶持。如何扶持儿童，世界各地有一定的共识。这包括关爱，保证身体健康，共同解决问题，提供食品及其他资源，防范暴力伤害，在道义上和文化上明白谁能提供和应当提供扶持，以及提供扶持的相应方式。（韦斯纳，1994）

各种文化以不同的方式提供基本扶持，其意义不尽相同。在评价各种文化时，重要的一点是要看儿童是否得到文化上始终如一的、可以合理预测的扶持。在非洲和别的地方，都有千千万万的儿童及其父母得不到这种基本水平的扶持。

康乐和基本的扶持结合起来，就可为儿童提供可持续的日常生活。可持续的日常家庭生活具有一定的稳定性和可预测性，对于父母

和儿童的目标具有意义和价值，能尽量减少或平衡家庭和社群内的不可避免的冲突和分歧，并且与家庭所能得到的资源有足够的配合。如果父母和儿女能建立可持续的日常生活，就会具备适应变化、掌握新能力及创新的文化基础。若缺乏这一条，任何干预都将无济于事。（韦斯纳，1997a）

东非变化中的父母养育和儿童社会化方式

非洲家庭和养育孩子的习俗，在侧重点上不同于西方中产阶级家庭的目标和习俗，但是它们与各种市场经济活动和政治生活变革并不是不相容的。更重要的是，它们通过社会分布的儿童养育做法、关于家庭资源和权威的灵活而且不断变化的道义辩论、强调儿童养成独立与尊重他人相结合的气质以及扩大家庭的更多与现代性相联系而较少压力的社会网络，可以促进康乐和可持续的家庭生活。

社会分布的儿童养育和照顾

分担管理责任的家庭体系得到社会分布的支持，这在世界上许多地方均有所见。（韦斯纳，1997a）这一文化特质复合体的特点包括：

·对儿童的照顾往往成为间接的支持链的一部分，其中一个儿童协助另一个儿童，那个儿童又协助第三个儿童。支持往往是间接的和延迟的，不一定是围绕父母与子女的直系关系而组织。

·儿童期待其他儿童的支持，如同期待大人支持一样，甚至在程度上超过后者。

·女孩子照顾儿童和负担家务的可能性远远大于男孩子。男孩子显然也向其他儿童提供支持和照顾，但在他们长到十来岁时就比较不经常了。

·当母亲的妇女支持和抚育孩子，同时还保证别的人也经常参与，如同她们自己直接做一样。共同抚育是常见的。

·对儿童的照顾常常伴随着儿童做另一些家务事。

·同一个人会既支持和抚育儿童，同时又欺凌、戏弄和支配儿童；这种支配随年龄增长而增长。

·食品和别的一些东西是有力的文化关切手段，用于威胁、控制、安抚和抚育。

·对儿童的支持和抚育很少伴随有语言交流和问答对话；儿童与主要抚育者之间讨论权利和特权的情形是少见的。

·判断儿童智力和社交能力，要看儿童能否料理家务，能否表现出适当的社会行为，会不会照顾别的儿童以及支持别人，当然还要看学习成绩。

·在这一系统内，儿童的社会化要经过学徒式的学习，担负自己的家庭角色和责任。

非洲的这种生活格局能促进儿童对哥哥姐姐和成年人的尊敬，训练社交能力和照顾他人的能力，也会形成对自己所在群体的人们的妒忌和怨气，还有对群体之外的人们的不信任。

文化特质复合体包括一系列相互连接、互为补充的生态情况、信念和习俗，而上面所说的社会分布的支持系统是这一文化特质复合体的一部分。一种文化的特质几乎总是持久、固执和难以改变的，因为它们深深嵌入文化特质复合体之中，而这一复合体是在情感上逐渐形成、有着高度共识和默认的文化模式。社会分布的支持与以下一些特质有松散的联系：高人口出生率；关心儿童的健康和死亡率；扩大的、延伸的或联合的家庭格局；母亲的大工作量；扩散的情感行为和社会行为的多重感情模式。分析整个的、背景化的文化特质复合体是很必要的。仅仅指出文化特质复合体的某一个部分，期盼它发生变化，那是不大可能出现变化的。

社会分布的儿童照顾方式的确有可能抑制个人主义和独立自主精神的发展，因为它扩散个人的情感纽带，促进个人养成“以社会为中

心”的自我意识。儿童早早就参加家庭的劳动，有可能妨碍他们上学、游戏和社会能力的发展。儿童的活动受到控制，有可能妨碍他们的独立自主以及对新的工作和学习方式的探索。

以上这些特点是有关联的，但这种关联是松散的，因情况而异，家庭与家庭以及儿童个人与个人各不相同。例如，有些分担家务的孩子反而学习得更好一点。无论是男孩还是女孩，参加社会分布的儿童照顾，其学习能力并不降低。抚育儿童的任务也有好的影响，或好坏影响兼有。它会提高女性在家庭中的地位。影响究竟如何，决定因素之一是要看孩子参与这一任务是应母亲的请求，还是环境所迫不得已而为之。（卡斯尔，1995）

关于父母与子女的问题，已有变化了的、复杂的道义性讨论

如果文化价值观和习俗在人们心中根深蒂固、默然接受而无法加以辩论，那么，文化上的变化就困难得多。然而，这样的辩论在非洲是相当开放的。卡罗琳·爱德华兹在她的《丹尼尔和学费》一文（1997）中就讲了一个有趣的关于分担儿童养育责任的辩论事例。给她提供信息的人在谈到家庭有关“尊重”价值观的决定时，既谈到基本的“合理性”，也谈到灵活性。

在她说到的这个事例中，丹尼尔靠哥哥帮忙交学费，得以念完中学。然后，他在内罗毕做工挣工资，他的妻子和孩子仍住在乡下。八年后，他的儿子要开始上学，需要交学费。恰好在这时，他的父母来了，告诉他那位曾帮他交学费的哥哥在一次事故中死了，哥哥的儿子上学要交学费，父母说丹尼尔该付这笔钱。可是丹尼尔的钱只够供一个孩子上学。丹尼尔的妻子认为应首先供自己的儿子读书。丹尼尔左右为难。你认为在这种情况下该怎么做呢？理由是什么？

爱德华兹带着这个问题到了肯尼亚的两个农村，阿巴卢伊亚和基普西吉斯，去听取人们的意见。人们公认那两个地方的人是诚实、负责任的，而且愿意给别人提出明智的忠告。她采访的成年人当中，一半上过中学，一半没有念过书。她还采访了一些年轻的中学生。从采

访的结果看：

所有的人，年轻的和年长的，已婚的和未婚的，在谈到这个问题的实质和道义上的冲突时，都使用共同的词汇，畅谈各自的看法。尊重人、和睦、相互依靠和团结这些价值观在他们的言谈中体现得生动活泼，并作为家庭生活的主要美德，受到再三强调……在阿巴卢伊亚人的谈话中，比较突出的一点是应当求得思想和行为上的是否“合理”，而基普西吉斯人强调的则似乎是怎样保持“可尊敬的”关系。（爱德华兹，1997）

在道义推理方面，一代人与一代人之间、不同文化群体之间以及不同宗教和文化背景之间，显然有所不同。例如，受到较多教育的中学生在评论道义问题时，就较少考虑权威标准。阿巴卢伊亚那个地方受过教育的人较多，而且受过基督教贵格会传教士的影响，那里的人就较多地提到怎样做“合理”。

尽管人们对学费问题该怎样处理，看法不一，但是他们有着足够多的共同词汇，足以展开有意义的辩论。这一共同的框架意味着，不论是赞成还是反对的意见，人人都能理解。辩论表现出灵活性，有多重表达形式，而且人们愿意开诚布公，用各种价值观理由说明丹尼尔或别的人为什么应作出什么样的决定。在经济方针或家庭资源在子女间如何分配的问题上，也有类似的辩论。（萨珀和哈克尼斯，1997）

在肯尼亚各地天天都可以听到有关儿童养育问题的辩论。在这类辩论中，对于什么是“正确”，怎样做才算“最好”，可以听到各种各样乃至矛盾的意见。在如何组织家庭生活和如何养育孩子的问题上，文化信念和道义理想并不是以僵硬的价值观为基础。

父母对孩子的行为所期望的目标

父母希望自己的子女应具备什么样的特性，这方面的想法也在变化之中。比阿特丽斯·惠廷在肯尼亚中部约基库尤采访了一些当母亲的妇女，了解她们希望自己子女在性格上有哪些特点。她将采访结果归纳为八点。头四点是：有信心，爱钻研，聪明，勇敢，这些被认为是

学习上取得成功应具备的好素质（在市场经济和政治生活中恐怕亦是如此）。另四点是：心地善良，尊重大人，服从，慷慨大方，这些在农村和市郊的等级制的父系社会中，被认为是处好人际交往所需要的品格。

这两组特性都被认为至少是可取的。考虑的范围偏重于怎样做到学习好，而不是全面的文化素质。此外，这些目标对男孩和女孩都一样适用。这些家长希望孩子兼具这些特性。由于兄弟姊妹当中已经可以估计到有气质上的和其他方面的差异，同时各个家庭现代意识高低不一，许多孩子很可能是这一特点或那一特点比较突出，也有些孩子可能发展得相当全面。

惠廷问过这些家长，哪些特性更有可能是天生的和遗传的，哪些是他们可以为孩子培养出来的。这些家长像世界各地的父母一样，懂得先天因素和后天抚育都对孩子的发展有重要影响。总的说来，他们认为孩子们在日常活动表现出来的特点——那些通过“有引导的参与”正式或非正式学到的特点——更有可能因父母的影响而改变。

多数家长认为，好奇心、良好工作习惯、勤奋、服从、尊重大人，这些都是可以培养的。理由呢？让孩子在家里干活，或送到别处工作，就可以学到这些。基库尤的家长说，他们肯定愿意让孩子提问题，通过答案学知识。他们还让孩子通过日常的活动养成好奇心。但是聪明、勇敢、慷慨和善良这些特性是天生的，是核心个性的一部分。（惠廷，1996）

惠廷还设计了一套现代意识综合指数，包括父母的教育程度，母亲的斯瓦希里语和（或）英语知识，家中有无收音机，是不是基督教徒，等等。具备这些特点的父母较多重视孩子的自信心、爱钻研、聪明、勇敢等素质，而较少重视孩子是否慷慨大方、顺从和尊重大人。然而，多数父母仍希望孩子全部具备这两类特性。

现代性是与更多的社会联系和新群体相联系

最后，与乡村和城市社群都有联系的家庭，其现代性高于仅与其

中一方有联系的家庭。1970年起，我曾长期观察肯尼亚西部的一些家庭，他们为了获取经济和社会方面的好处而在城乡两头安家。（韦斯纳，1997a）与主要住在内罗毕的家庭相比，带着孩子在城乡两头流动而且跟几个地方的亲戚有来往的家庭，其感受到的心理生理压力要小一些，而总的现代性水平相仿。与乡村的或城乡两头住的儿童相比，城市里的孩子比较好斗，与大人或别的孩子发生冲突更多一些，交友和照顾婴儿的能力则比较弱一些。父母安排子女和其他亲人的生活及维护其安全的做法各不相同。在城乡两头流动而且几代人参与照顾儿童的家庭，跟只生活于一地的家庭做得一样好，或者更好一些。

结　论

试让世界各地的父母和儿童来决定如何更新和试验他们的文化习俗。假如有条件这样做的人能提供相应的活动和新的制度背景，来鼓励市场积累或多元化政治生活，我们就会看到许多的家庭和儿童会参与这些活动。假如这些新的制度和群体活动的安排是着眼于当地的文化理解（克利特加德，1994），他们就能够找到各自的位置，各得其所。如果能提供市场经济活动以及新的、比较积极的公民政治生活，当代非洲就会有许多父母和儿童相当适应地参与这些新的活动。

当然，如同所有的文化生活方式一样，社会分布的社会化对于个人及经济发展是既有利也有弊。例如，限制男孩和女孩文化生活的性别隔离会继续起不利的作用，对邻邦邻族和其他文化群体的人已经制度化的妒忌和惧怕亦是如此。虽然父母常说男孩女孩可以有平等的发展（随着教育进一步普及和经济进一步发展，父母更加会这样说），但男孩和女孩的文化生活会继续使性别隔离表现得很突出，只是范围会逐渐缩小，逐渐向平等方向转变。地方性的信念会使得家庭财富的平等分配困难重重，难以干预。（霍华德和米勒德，1997）

非洲千百万的父母和儿童已为变革作好准备，日益具有世界眼光，或者至少意识到可以有不同的做法，而且正在创造性地改变他们的家庭生活和儿童养育的方式。然而与此同时也有许多人抵制变革。父母们和群体的想法自然是有矛盾的。他们有“捍卫生活的可预测性

的本能……这是人类心理的一条基本的和普遍的原则”。（马里斯，1975）养育和照顾儿童的做法正在改变，可是显然有一些强有力的、涉及情感的文化模式使得这方面的变革既有可能，又困难不小。

考虑到文化的重要性、个人之间的亲密关系以及儿童养育方面的矛盾心理状态，为什么我们要把注意力集中于改变非洲家庭既想捍卫又在努力改变的那些儿童文化生涯价值观和习俗呢？的确，我感到纳闷，为什么那些对经济进步和新式公民生活感兴趣的人，要转移我们的注意力，让我们集中注意父母应怎样养育自己孩子的细节。

要帮助这些家庭，更容易得多的办法，是提供必要的手段以建立基本的和普遍期待的社会保障，从而得到必要的资金来实现有意义的家庭日常生活。没有什么根据去给他们规定一些干预措施和新价值观导向，要求家庭系统之内的父母对子女的目标和养育孩子的做法作出什么具体的改变，因为有迹象表明变化已在广泛出现，而且就个人而言，儿童发育过程本来就有内在的可变性。可是，肯定有理由提供一个基础，让任何一种文化都有能力为儿童提供康乐，这基础就是安全、稳定、健康和资源等方面的基本社会保障，能允许这些家庭在自己社会内为子女们实现可持续的日常生活，以达到他们的目标。这就是进步。

参考文献

Barth, F. 1993.“Are Values Real？The Enigma of Naturalism in the An-thropological Imputation of Values.”In The Origin of Values, edited by Mi-chael Hechter, Lynn Nadel, and Richard E.Michod, p.31-46.New York：Aldine de Gruyter

Bradley, C.，and T. S.Weisner.1997.“Introduction：Crisis in the A frican Family.”In A frican Families and the Crisis of Social Change, edited by T.S.Weisner, C.Bradiey, and P.Kilbride, p.xix-xxxii.Westport, Conn.：Greenwood Press/Bergin&Garvey.

Bradley, C. 1997.“Why Fertility Is Going Down in Maragoli.”In

African Families and the Crisis of Social Change, editedbyT.S.Weisner, C.Bradley, and P.Kilbride, p.227-252.Westport, Conn.：Greenwood Press/Bergin&Garvey.

Castle, S. E.1995.“Child Fostering and Children's Nutritional Outcomes in Rural Mali：The Role of Female Statusin Directing Child Transfers.”Social Science and Medicine 40，no.5：679-693.

D'Andrade, R. 1991.Afterword to Human Motives and Cultural Models, edited by R.D'Andrade and C.Strauss, p.225-232.Cambridge：Cambridge University Press.___.1995.The Development of Cognitive Anthropolo-gy.New York：Cambridge University Press.

Edmonson, M. S.1973.“The Anthropology of Values.”In Culture and Life：Essays in Memory of Clyde Kluckhohn, edited by W.Taylor, J.L.Fischer, and E.Z.Vogteds.，p.157-197.Carbondale：Southern Illinois University Press.

Edwards, C. C.1997.“Morality and Change：Family Unity and Paternal Authority Among Kipsigis and Abaluyia Elders and Students.”In African Families and the Crisis of Social Change, edited by T.S.Weisner, C.Bradley, and P.Kilbride, p.45-85.Westport, Conn.：Greenwood Press/Bergin&Garvey.

Fischer, J. L.，and E.Z.Vogt.1973.Introduction to Culture and Life：Essays in Memory of Clyde Kluckhohn, edited by W.Taylor, J.L.Fischer, andE.Z.Vogt, p.1-13.Carbondale：Southern Illinois University Press Fiske, A. P.1991.Structures of Social Life：The Four Elementary Forms of Human Relations.New York：Free Press.

___. 1992.“The Four Elementary Forms of Sociality：Frame work for a Unified Theory of Social Relations.”Psychological Review 99：689-723.

Goldschmidt, W. 1990.The Human Career.London：Routledge&Kegan Paul.

Harkness, S.，C. M.Super, and R.New, eds.1996.Parents'Cultural Belief Systems.New York：Guilford.

Howard, M.，andA. V.Millard.1997.Hunger and Shame：Poverty and Child Malnutrition on Mount Kilimanjaro.New York：Routledge.

Johnson, A. W.，andT.Earle.1987.The Evolution of Human Societies：From Foraging Group to Agrarian State.Stanford：Stanford University Press.

Klitgaard, R. 1994.“Taking Culture into Account：From‘Let's'to‘How.'”In Culture and Development in Africa, edited by I.Serageldin and J.Taboroff, p.75-120.Washington, D.C.：World Bank.Proceedings of an international conference held at the World Bank, Washington, D.C.

Kluckhohn, F. R.，and F.L.Strodtbeck.1961.Variations in Value Orien-tations.Evanston, Ill.：Row, Peterson.

Lancy, D. 1996.Playing on the Mother-Ground：Cultural Routines for Children's Development. New York：Guilford.

Landes, D. 1998.The Wealth and Poverty of Nations：Why Some Are So Rich and Some So Poor.New York：Norton.

LeVine, R. 1973.“Patterns of Personality in Africa.”Ethos1，no.2：123-152.

LeVine, R.，S. Dixon, S.LeVine, A.Richman, P.H.Leiderman, C.H.Keefer, and T.B.Brazelton.1994.Child Care and Culture：Lessons from Africa.Cambridge：Cambridge University Press.

Marris, P. 1975.Loss and Change.New York：Double day Anchor.

Robinson, W. C.1992.“Kenya Enters the Fertility Transition.”Popula-tion Studies 46：445-457.

Roe, E. 1999.Except-Africa：Remaking Development, Rethinking Power.New Brunswick, N.J.：Transaction.

Serpell, R. 1993.The Significance of Schooling：Life-Journeys in an African Society.New York：Cambridge University Press.

Super, C. M.，and S.Harkness.1997.“Modernization, Family Life, and Child Development in Kokwet.”In African Families and the Crisis of Social Change, edited by T.S.Weisner, C.Bradley, and P.Kilbride, p.341-353.Westport, Conn.：Greenwood Press/Bergin&Garvey.

UNICEF. The State of the World's Children，1992.New York：UNICEF.

Weisner, T. S.1984.“A Cross-Cultural Perspective：Ecocultural Niches of Middle Childhood.”In The Elementary School Years：Understanding De-velopment During Middle Childhood, edited by Andrew Collins, p.335-369.Washington, D.C.：National Academy Press.

___. 1994.“The Crisis for Families and Children in Africa：Change and Shared Social Support for Children.”Health Matrix：Journal of Law-Medicine 4，no.1：1-29.

___. 1997a.“Support for Children and the African Family Crisis.”In African Families and the Crisis of Social Change, edited by T.S.Weisner, C.Bradley, and P.Kilbride, p.20-44.Westport, Conn.：Greenwood Press/Bergin&Garvey.

___. 1997b.“The Ecocultural Project of Human Development：Why Ethnography and Its Findings Matter.”Ethos 25，no.2：177-190.

Weiser, T. S.，with C.Bradley and P.Kilbride, eds.1997.African Fami-lies and the Crisis of Social Change.Westport, Conn.：Greenwood Press/Ber-gin&Garvey.

Whiting, B. B.1996.“The Effect of Social Change on Concepts of the Good Child and Good Mothering：A Study of Families in Kenya.”Ethos24，no.1：3-35.

Wildavsky, A. 1994.“How Cultural Theory Can Contribute to Under-standing and Promoting Democracy, Science, and Development.”In Culture and Development in Africa, edited by I.Serageldin and J.Taboroff, p.137-164.Washington, D.C.：World Bank.Proceedings of an international conference held at the World Bank, Washington, D.C.，1994.

第十二章　道义地图、“第一世界”的自吹自擂及新福音传道者

理查德·施韦德

经济学家的脑子：**2.39**美元一磅！

吃人肉，有营养价值吗？抑或不过是又一种美味而已？这是人类学家庄严辩论的一个问题。可是众所周知，这帮人类学家在盛大典礼的场合也是爱说俏皮话的。作为一名人类学工作者，我想不妨在本章的开头以一种古怪的新形式讲讲一个老笑话，说的是巴布亚新几内亚的人脑子市场。

话说一个来自“第一世界”的家伙蹓蹓跶跶，走进了巴布亚新几内

亚的一家美食店。他来到肉食餐厅，见到了“供各类西方人士”浏览的菜单。它将宾客分为两大类：一类是福音传道者（包括神职的和世俗的人士），他们认为自己的人生使命就是要以他们的道义之光使我们这个世界变得光明美好；另一类是浪漫的相对主义者，他们认为世间万物皆有道理，都说OK，点头称是。厅内的不少佳肴，排列得整整齐齐。

第一盘标明是“来自世界银行的经济学家的脑子：$2.39一磅！”盘上的标签写的是：“这些人愿以非常优惠的利率给我们许多贷款（我们自然是决不会偿还的），条件是我们办事要更像他们在西方办事那个样子。他们要我们按正规格式签合同，建立独立的司法机关，而且禁止优先雇用本民族的人员。此为头道菜。”

第二盘标明是“基督教新教伦理学家的脑子：$2.42一磅”。标签写着：“这些人要我们改变我们的工作习惯以及我们对美好生活的想法。他们要我们停止浪费时间去祭祖宗。他们愿以非常优惠的利率给我们许多贷款（我们自然是决不会偿还的），条件是我们对事物的想法要跟他们西方人（至少是西方的北部人）的想法一样。西方的北部人相信除了非人格化的工作追求以外，所有的事物都是邪恶的；相信只有富人能够得救。他们告诉我们说，接受新教价值观的当今代码是‘可持续增长’。他们认为上帝会保佑那些有物质财富的人，尤其是处心积虑聚财的人。他们要我们得救。他们要救我们。”

第三盘标明是“单文化女权主义者的脑子：$2.49一磅”。标签上说：“这些人要我们改变我们的家庭生活、男女关系和生殖习俗。他们要求将子宫贬值，因为他们认为那是跟多子女大家庭、繁重家务和男女分工等‘坏东西’联系在一起的。他们要我们将阴蒂升值（他们认为那是跟妇女独立、平等和自我刺激求得快感等‘好东西’联系在一起的），说那是女性的生物精华，是妇女解放的象征和工具。倘若我们不答应加入全国妇女组织和女选民同盟，他们就要请北约派一支‘人道’部队入侵这里。”

最后一盘则标明是“人类学家的脑子：$15.00一磅”。标签上写的

是："这些人认为我们应该拿了钱就跑！"

我们这位来客看到这里真是惊愕不已，气冲冲向掌柜的人走去质问道："这是怎么啦！难道你没有听说过西方的道义优越性（至少是西方北部的道义优越性）？难道你不知道，我们（'第一世界'）比你们（'第三世界'）强，就是因为我们是人道主义者，赞成联合国的人权宣言？难道你不知道人的脑子基本上都是一样的？难道你不知道世界上有富有穷（'人力资本'有差异），主要是因为地球南边的人是在穷文化（'贫穷的文化'）当中长大的？正因为如此，他们才适应不了信息高速公路和全球快车道上的生活。正因为如此，他们才不值得信任，腐败，无纪律，无本领，贫穷。OK，经济学家的脑子、基督教新教伦理学家的脑子和单文化女权主者的脑子，价钱有一点差别，我可以理解。可是人类学家的脑子怎么要15美元一磅？真是荒唐！毫无逻辑！太不公道！毫无'透明度'可言！"

那个掌柜的人回答道："你可知道人类学家没有什么脑子，我得宰掉他们多少个才凑得上一磅？"

因此，我承认，现在为这本书撰稿，我是感到有点没脑子，因为此书的撰稿人包括这么多的杰出学者和福音传道者，来自我的专业之外的各个学科。主编劳伦斯·哈里森要我也来凑个数，以他特有的坦率告诉我，要我以一名怀疑论者和批评者的身份写文章，因为他认为我相信"文化"而不相信"进步"。他说他还打算邀请另一些怀疑者和批评者，例如那些相信"进步"而不相信"文化"的人。

其实我是相信进步的，至少在有限的意义上是如此。而我相信文化，其确切意义对于在这里主张"文化重要"的诸公而言，却未必是很有帮助的，甚至未必是可理解的。[91]

说"文化重要"，是什么意思呢？这要看说话的是什么人。这本书的主题是要表达一种学术立场，叫做"文化发展论".文化发展论者说"文化重要"，那意思就是说某一些文化是贫困的或落后的，而另一些文化则是丰富的或先进的。这意味着，生活中有一些好东西（例如健康，太平，公正，物质繁荣，自我刺激的快感，以及人口少的小家

庭）是所有的人都应该要求和应该得到的，可是他们的文化却让他们无法要求和（或）无法得到。

假如你是一位文化发展论者，请看看你会告诉我们一些什么，你愿意用一个伦理显微镜巡视全球，绘出世界“道义地图”吗？或者，大体上做同样的事，构建一套“生活质量”指数，用来给各种文化、文明和宗教从优到劣排排队，好吗？假如你是一位文化发展论者，你大概就会对各种“陈旧”的生活方式和“迷信”的信念体系的持久力和得民心的状况深深感到忧郁不安，因为你认为它们相对说来没有真理，没有善，没有美，或者没有实际效用。你大概就要去给那些“黑暗大陆”的居住者“启蒙开导”。你大概就要使劲帮他们脱离错误、愚昧、坏习惯、停滞和卑劣，把他们改造得比较进步，比较民主，比较科学，比较有文明意识，比较勤奋，比较有创业精神，比较可靠，比较理性，以及比较像我们（理想的人）。

文化在我看来也是重要的，但看法颇不相同：倘若我有朝一日也谈“贫穷的文化”，我大概是用这个名词来形容那些苦行、禁欲的群体，他们将摈弃财富和拒绝尘世名利视为一种客观美德。而且，按照我对文化起作用这一点的确切理解，我甚至可能会努力找出他们这种道德观念的若干长处。

虽说“贫穷的文化”并不是一种矛盾形容词的说法，它在我自己的实地调研中几乎完全无用。更糟的是，我对“文化”这一概念的信念是来源于我对其他各种文化的兴趣，把它们当作启示的源泉。（施韦德1991，1993，1996a，1996b，1997；施韦德等，1998）我从来不曾看重某些人的一种观点，即认为对其他文化感兴趣的一个好理由在于那些文化阻碍了某些人所想象的一种境界的实现，即所有的人都普遍希望变得更像是北欧人。我虽然肯定地相信我们的生活方式重要而且在道义上有其正当性，但是我并不认为我们在道义上优越于所有其他的人。[92]

所以我并不认为北欧人对人类进步市场享有垄断地位。我并不认为认识上的、精神上的、伦理上的、社会上的、政治上的以及物质上

的进步是齐头并进的。掌握了巨大物质财富和权势的社会，在精神上、伦理上、社会方面和政治方面却可能是有缺陷的。有许多重要的、学识上成熟的和值得称赞的文化——那里的哲学家是住在泥巴墙的房子里面——是在技术原始、物质财富匮乏的环境中发展起来的。因此，我并不认为“我们”或“他们”是实现了唯一可信的生活好的表现方式。

显然，我是这一次会议的异教徒之一，感觉不是非常好。所以，请让我在下文中先作两点自供，这样，我被召来充当怀疑论者角色的焦虑不安也许会有所减轻。

自供一：我是一个人类学工作者

当然，我的第一点自供是：我是一个人类学工作者。不幸的是，人类学这一专业如今也是动荡得很，所以这一点自供不是很说明问题。现在跟五十年甚或二十年前不一样了，这一自供还不足以表明，我对文化这一概念是怎样想的，我是赞成它还是反对它，它是使我笑还是让我哭。[93]

为了准确地描述人类学的现状，请让我指出，从前，在人类学界，如果使用“原始”、“野蛮”、“未开化”甚至“不发达”这一类字眼时，都是给它们打上引号的。从前，要是有人说只有一条路，即我们自己走过的路，才能通向道义上正当和合理的生活，人类学家老实说就会认为这种说法是卑鄙下流的。

可是情势变了。单文化的女权主义使得人类学之中简单明了的相对主义宣告终结，而且使“政治正确”这一概念有了新的含义。于是，与国际人权运动以及促进西方式全球化的各种机构（如联合国儿童基金会，世界卫生组织，也许甚至包括北约在内）一起，如今也有不少的人类学家把别人的文化当做鄙薄的对象。这么一条口号：“这是非文化的，是〔填空：犯罪的，不道德的，腐败的，无效率的，野蛮的〕”（或者说，“这是一种文化的，是〔填空：犯罪的，不道德的，腐败的，无效率的，野蛮的〕”），已成为形形色色的文化发展论

者、西方干预主义者以及文化人类学某些流派的汇聚点。

我对事态的这种具有嘲讽意味的转变感到遗憾。文化人类学这一门学科曾经是明确地反对民族优越感和道义上的傲慢，同时还反对殖民主义而为别人的生活方式辩护，人类学曾以此为自豪。可是这已成为历史了。

如今有不少的人类学家（后文化主义者）想要与文化这一概念脱离关系。他们觉得“文化”这个词被滥用了，被用来为集权主义社会制度辩护，让独裁者可以杀人而逍遥法外，不受谴责。的确，文化人类学理论界的这种变化似乎令人感到“故态复萌”。尽管人类学多元主义者、相对主义者和背景主义者，诸如弗朗茨·博厄斯、鲁思·本尼迪克特、梅尔维尔·赫斯科维茨、罗伯特·莱文、克利福德·格尔茨等一代代人类学家，百余年来大声疾呼反对白人中心主义，可是一种与19世纪后期“白人的包袱”相似的学术立场，即文化发展论，又回来了。某些型号的西方自由主义那种沾沾自喜的、超脱野蛮状态的主题（包括那种轰动性的指责，说非洲的母亲是坏母亲，侵犯人权，毁伤女儿性器官，云云），又流行于人类学的舞台上，至少是流行于那些自以为政治上最正确的人类学家当中。[94]

人类学界的现状是够复杂的（而且是有悖常理的），有些人类学家甚至认为“文化”概念属他们所有，不许任何人（包括他们自己）去碰一碰。我不是这种人。不论文化概念是让我笑还是让我哭，我都很喜欢它。我摔不掉它。我觉得我们不能单靠普世教会主义过日子。对于个人特性和个人幸福来说，身为某一特定意义传统的一员，是一个必要的条件。在我看来，“浓厚民族性”和文化多样性二者皆有其地位，都是事物自然秩序和道义秩序的组成部分。我不认为大自然母亲要让所有的人都长着一样的面孔。

我说“文化”是什么意思呢？我指的是各群体特定的真、善、美和有效率的概念。要成为“文化”的成分，这些真、善、美、有效率的概念就必须是社会继承而来的和通用的；它们还必须是不同生活方式的构成因素。

换句话说，文化指的是以赛亚·伯林所说的“目标，价值观和心目中的世界图景”，它们表现为各个自我监控的群体的言谈、法律和日常习俗之中。

这一定义所包含的内容不是我在一章篇幅之内说得清的。常言道行动胜于言语，“实际做法”是文化分析的核心依据。由于这一原因和别的原因，我并不很喜欢就价值观问题列表调查的做法，对于那些根据官方信条分析作调查或者根据人们对一些抽象、独立的命题表示赞成与否的调查结果作研究的做法，我也很难感到热心。[95]

此外，“文化”肯定与“国民性格”无关。关于“国民性格”，我不想多谈。这方面的研究大约四十年前就不再时兴了，很有道理。它们不再时兴，是因为对于人的行为和动机，按照理性选择论者或明白事理的经济学家的方式去思考，要比按照性格论者的方式去思考好得多。理性选择论者认为人的行动来自“使然作用”，也就是说，在分析行动时，应将它视为“意愿”（包括目标、价值观和各种各样的“目的”）和“约束因素”（包括各种各样的“手段”，例如有关因果关系的信念、信息、技能以及物质的和非物质的资源）二者的共同产物，这二者均由理性的人的意志加以调节。这一见解与性格论者的想法适成对照。性格论者认为行动是“强制而来的”。他们企图将行动解释为两类向量的共同产物，其中一类向量发自“内部”，即“人”（解释为一般化的动机和“执著”的全面特性），另一类向量发自“外部”，即“形势”。

事实已经证明，把探索人的类型作为解释文化习俗的途径，是不大有用的。如果从性格或一般化动机的角度看个人的特点，那就会发现“同一文化内部的个人与个人的差别比他们与其他文化的个人的差别还要大”。（卡普兰，1954）还会发现，如果说真有什么模态类型的话（例如“专制性格类型”，或者“需要取得成就”的性格类型），那么具有这些典型性格的人不会超过人口的三分之一。心理人类学家和文化心理学家们早就认识到，“不同性格类型可能与相同社会制度相联系，而相同性格类型又可能与不同的社会制度相联系”。（梅尔福德·斯皮罗，1961）试图用性格类型来解释文化习俗的差别，是走不通的死胡同。（参见施韦德，1991）

自供二：我是一个多元论者

我的第二点自供是：我是一个文化多元论者。我的这一种文化多元论的出发点是一条普遍真理，我将它称作“混乱主义”原则。“混乱主义者”认为，对于可知的世界，若从任何一个观察位置看去，它是不完整的；若同时从所有观察位置看去，它是不连贯的；若“不从任何特定位置”看去，它是空虚的。既然要在不完整、不连贯和空虚之间作一选择，我选择不完整，同时保持移动，不断变换观看和评价世界的方式。

这一种文化多元论与普世主义并不对立。文化理论工作者并不是只有两种，一种认为任何事物都行（“激进相对主义者”），一种认为只有一种事物行（“清一色普世主义者”）.我坚信“普世主义”，但是我相信的这种普世主义是“去掉清一色的普世主义”，正是它使我成为一名多元论者。换句话说，我相信存在着有普遍约束力的价值观，只是太多了（例如公正，行善，自主，牺牲，自由，忠诚，虔诚，责任等）。我相信这些客观上有价值的生活目的是多种多样的，非均质的，不能简化到几个公分母，例如“有用”或“高兴”，而且它们在本性上是彼此有冲突的。我相信生活中的好东西不可能全都同时达到最大限度。我相信当各种真实的价值观付诸实行时，总会有所取舍，正因为如此，才有各种不同的价值观传统（即文化），而且正因为如此，任何一种文化传统都不能说一切都好。[96]

文化多元论还有别的一些涵义，其中有的是很刺激人的。例如，它公开宣称，美国人类学联合会执行委员会的成员们在1947年认为联合国的人权宣言是一个民族中心主义的文件，决定不赞成这一宣言，是做得对，做了一件勇敢的事。在1947年的时候，人类学家们还曾经为自己反对殖民主义、为各种不同的生活方式辩护的立场而感到自豪。（见施韦德，1996b）

进步与多元论：二者能否共存？

多元论并不意味着是拒绝进步和衰退的概念。进步的意思是拥有

越来越多的“可取”的事物（因为是“好事”而想要得到的事物）。衰退则意味着这样的事物日见减少。具体说一件“好事”（例如赡养老年父母，消灭传染病），可以依照它客观判断有无进步。若将婴儿出生后头九个月的存活率作为判断成就的尺度，那么美国客观上就比非洲和印度先进。若将怀孕后胎儿在子宫头九个月的存活率作为衡量尺度，那么非洲和印度客观上就比美国先进（前者的流产率较低，后者的流产率较高）。

要具体说究竟什么是“好事”并据此绘制世界道义地图，这当中自然有不少任意性（即并不取决于逻辑或证据）。例如，进化生物学家对社会成就的一个评估标准是“生殖体质”，即人数多寡，一个部族或一个家族的繁殖程度高低。倘若采用这一尺度，那么对第一世界高科技社会的一些事物，如避孕药、人工流产合法化和家庭规模缩小，该如何评价呢？难道说那是衰退？

或者，再举一个例子，对于预期寿命，即出生以后可预期活到多大岁数，作为衡量“生活质量”的尺度，又该怎么讲呢？一个社会的人们活得越久，出现慢性病和机能损伤的频率就越高，因此该社会人们忍受的总痛苦量（一个实在的质量尺度）就越大。好事与好事（例如长寿和身体无病痛）并不总是可以兼备。长寿不见得就是幸福，对吧？再说，倘若长寿可以是社会成就的一个尺度，那么人口众多为什么不可以也是社会成就的一个尺度？那样，中国和印度就该名列世界第一和第二了。

还有，预期寿命为什么从婴儿诞生算起？是哪一条逻辑或归纳科学准则规定必须以此作为标准，来绘制世界道义地图和评估文化进步？为什么不是从40岁算起，或是从怀孕时算起？为什么不从更完整的生命过程着眼，从胎儿算起？上文中已说过，若考虑子宫内的胎儿安全，非洲和亚洲的许多社会要比第一世界和原第二世界强得多。美国和加拿大的流产率高达20%至25%，俄罗斯的流产率更在50%以上，相比之下，印度、突尼斯和“不发达世界”另一些地方的流产率只有2%到10%。

这里的问题不在于是维护生命权还是维护选择权（我个人是维护选择权的）。问题是：在绘制道义地图和评价自由程度时，把谁的理想挑选出来当作美好生活的金规则，这是有任意性的一面的。社会在技术上发达起来以后，流产率往往随之上升，这样，从怀孕时算起的预期寿命就降低了。在世界上某些地方，往往是那些珍视多子多孙和大家庭的地方，幼儿期是人生中相对危险的时期。在另一些地方，往往是科技发达、人们珍视小家庭的地方，子宫不再被认为是神圣的地方，人生的真正危险期来得更早，假如大人不想要你这个孩子，子宫对于你的健康来说就是危险的地方了。

一旦对于“好”和“坏”选定了具体标准，就可以对进步与衰退作客观评估。但是，如果认定某种文化传统最优越，以这种得胜进步论的形式依照特定的价值观作评估，情况就大不一样了。同样的事物可以显得是好或者是坏，就看你选择什么价值观作标准了。文化多元论者在评论生活中种种潜在的好事物时，认为大多数长期沿袭下来的文化传统都各有其利弊。（见施韦德等，1997）至于谈到进步问题，文化多元论者认为，由谁来说谁好一些谁差一些，这里面有任意性（及意识形态）发挥作用的很大余地。

依照特定的价值观评判进步不进步，还可能出现一种情形，就是不明白总的说来今胜于昔，或者说多数的变化是向好的方向变。这样评判进步不进步，甚至还有可能成为“新古董”而不承认世界只是在不久的过去才醒过来，摆脱黑暗，这在北欧是三百年前。“新古董”不认为新是进步的一个尺度，乐于以进步的名义重新高度评价遥远过去和遥远地方来的东西。

多元论者是作批判性的评价的。事实上，在我的文化分析框架中，重要的一条是“能证明有理的立场”；我认为一种“真正的”文化、值得给予肯定评价的文化，是那种经得住外来批评的生活方式。多元论是试图为“别人”辩护，而不仅仅是要纠正种种型号的当代民族中心主义和沙文主义的偏见和夸张（包括宣称西方比别的人都好的说法），尽管这也是相当重要的理由。如今，随着共产主义的衰落和全球资本主义的兴盛，包括我们的因特网的膨胀，我们西方人真是踌躇

满志。在这样的时刻我们不妨记住，马克斯·韦伯，《新教伦理与资本主义精神》一书的作者，并不曾说过新教比天主教优越或者北方比南方优越。他是一位批判多元论者，警告我们要提防现代化的“铁笼”，要提防国家官僚机构的非人性统治——它居然将我们对亲友的道义贬为一种“腐败”；要提防毫无拘束的经济理性的危险性。

纵观历史，凡是最富和技术上最先进的人都以为自己的生活方式是最好的，最顺乎自然的，是受到上帝恩赐的，是灵魂得救的最可靠手段，至少是世上通向幸福的快车道。在16世纪，到中国去的葡萄牙传教士以为他们非常引以为骄傲的钟表这一发明，不可抗拒地证明了天主教优越于世界上其他的宗教。（兰德斯，1998）据我所知，他们的机械计时器大概还被用来证明他们的专制君主国制度有理。如今，我们被CNN、IBM，汉堡包、牛仔裤、避孕药、信用卡等当代发明和玩具弄得晕头转向，感到自己的生活方式挺惬意，很可能也产生类似的幻觉和同样的自吹自擂。

千禧预言：“新世界秩序”的三种形象

如今是令人困惑的时代，特别是当人们试图想象一种什么样的“新世界秩序”将会取代老的“三个世界”格局时，更是把人弄得糊里糊涂。

困惑的一个原因在于，曾一度自鸣得意的、来源于“启蒙论”的、预言世俗主义和个人主义及科学将得势的那种说法，在20世纪90年代挨了闷棍，如今在21世纪之初再用它来预言变化的方向，已不那么有用了。30年前，许多社会科学家就曾预言，在现代世界，宗教将会消失，而被科学所取代；部族将消失，而被个人所取代。他们说错了。无论从全球看还是从各地区看，他们预言的事没有发生，也不会发生。多种文化并存是活生生的事实。原先是一统天下的第二世界如今成了许多小天地。全球制度的发展和各地区本土伦理或文化复兴运动的兴起，看来是在齐头并进。在极端情况下，文化上的少数群体实行政治上的更替还可以领到奖赏。潜在的奖赏包括各种权力中心提供的财政援助和军事保护，也许还能在联合国得到发言权。

此外，我们当中的许多人如今所在的民族国家，正如约瑟夫·拉兹所说，是“由习俗和信念各不相同的一些群体所组成。其中有些群体的信念还是彼此不相容的”。我们将继续处于这种状态，这至少是由于全球人口迁徙的现实，还由于这样一个事实，即群体性和神性都是极其重要的东西，只有承认它们才能换来个人的身份及人类进步。当然，生活在这样的世界可能是危险的；对于生活在多文化国家中的外来移民或少数民族群体的成员来说，尤其是可能有危险的；对于身陷地缘政治冲突之中的不同文明和不同文化的人来说，亦是如此。在这样一个世界中，人们希望不仅是文化起作用，而且还有多元论的文化观念也起作用，因为有一个正确的文化观念，就可以用来尽量减少文化“差别”和多文化生活所具有的风险。

说现今是令人困惑的时代，还有另一个缘故。各个民族、文化或国家为什么有的穷有的富，如果有一条总的原因能解释清楚，那当然很好。可是我们没有。英国19世纪的哲学家和逻辑学家约翰·斯图尔特·穆勒指出过“原因”是指种种必要的条件结合在一起，才足以造成一种结果；如果我们照此理解“原因”，那就应该承认我们实际上还不知道经济增长的原因何在。比方说15世纪的西西里，16世纪的荷兰，今天的日本，或者别的哪一个民族、文化或国家，社会科学家都可以就他们的经济成败讲出若干方面的理由。但这绝不是什么一条总的理由。不妨读一读戴维·兰德斯论述为什么有些国家富有些国家穷的世界经济史巨著《国富国穷》（1998年），看看他谈到的穷富原因共有多少条。试问其中单有哪一条就足以造成经济增长吗？答案是，没有。

原因是多种多样的。有了枪炮是一条。有了犹太人又是一条。在这里是移民政策起了作用，在那里是奎宁解决了大问题。一处是解放了农奴，另一处是拥有了煤或石油。这里是气候适宜，那里是乐于开展外贸。殖民者的作用有好有坏，消费需求高自然重要。好的运气到处都管用。新加坡不是自由民主制，可是富。印度是世界上人口最多的民主国家，然而穷。瑞典在18世纪是人口稀少的民主国家，当时也是穷，以后才富起来。不信基督教也不信“男女平等”的人（例如犹太教哈西德教派的犹太人）也能富。完全世俗化和信奉平等的社会（例如东欧的原共产党国家）在经济上富不起来。在1950年，日本有“儒

学价值观”（它在当时并不曾显得很像“西方”），当时比巴西还穷。到了1990年，日本仍旧有“儒学价值观”，这东西突然显得是颇与“基督教新教相似”，因为这时日本已经超过巴西了。假如我是一个怀疑派，我就会说我们大多数能干的经济史学家真了不起，把一些并非必要的条件凑在一起，说它们造就了某某地方的财富。少持一点怀疑态度，我就会感到，尽管许多学者回顾历史时对各地经济增长的条件作了很不错的叙述，但是按照穆勒对“原因”的解释，究竟经济成就的总的原因是什么，人们真有些困惑不解。

那么，对于现今“世界秩序”正在发生的巨大变化该作何理解呢？“全球化”（世界各地经济相联系）、“西方化”（采用西方的观念、理想、规范、体制及产品）和经济增长这三者之间关系如何呢？假如你把耳朵紧贴地面，你就会听到有关“新世界秩序”的不少预言或者推测。我愿在本章末尾提及其中的三种。

预言一：西方是最好的，将成为全球的新秩序（或者说西方至少应努力接管世界）

这一预言是说，由于全球化，西方式的愿望将喷发出来或者释放出来，将成为经济增长的原因和相伴而来的产物。西方式的愿望包括希望有自由民主，权力分散，自由企业，私有财产，个人权利，性别平等，等等。大概还有喜爱西方产品的口味。对于“全球化”、“西方化”和“经济增长”这三者的关系，这一预言想象的是互为因果，四面开花。从根本上说，这是将西方“启蒙论”加以普遍化和投射到未来。

预言二：别的人会“分到一杯羹”而同时保持其独特的文化

在20世纪70年代初，我的一位苏丹学生做博士论文，利用有关信念和价值观的答问调查方式，分析非洲学生对现代化的态度。通过调查，他发现“物质主义”因素是与“个人主义”因素成垂直相交状态；人们可以重视物质财富而又不必放弃部族集体主义价值观。这一信息大受沙特阿拉伯人欢迎。他们雇请他到沙特阿拉伯的大学去教书。也许是由于同样的原因，亨廷顿1996年发表的文章说西方的文明是独特的

但不是普遍的；其他的文明并不是需要变得和我们一样，才能分享现代世界技术的好处，这一说法在非西方世界很得人心。这种预言所看到的全球化和经济增长并没有很深的西方文化渗透。各种文化和文明可以保持各自的不同而人人都可以分享一块蛋糕。[97]

预言三：一种开明奥斯曼帝国式的世界，人员分两“等”（全球性的自由派和地方性的非自由派）

我将第一种预言联系到福山（1992），将第二种预言联系到亨廷顿（1996）.现在，让我最后说说我自己卜的卦。试设想一种经典意义上开明的世界秩序。它的领导者们对实质性的文化问题采取“中立立场”。他们并不要求各个地方改变其性别理想、权力形式、亲戚关系结构或人们的成年仪式，不以此作为援助和保护的条件。他们并不试图告诉不同文化群体的人们必须生活在一起互敬互爱，或者必须具有同样的喜怒哀乐、审美理想和宗教信念。他们并不试图告诉人们怎样过自己的私生活或者必须有自己的私生活。试设想这样一种世界秩序中的各种奖惩机制，使得大家有可能实行最低限度的文明规则：出境签证随时可得；决不允许越境侵略。试设想这样一种世界制度将支持文化问题上的分散管理，因而促进地方文化繁荣。这样一种“新世界秩序”看上去也许像是一种后现代形式的奥斯曼帝国“米勒特制度”[98]普及于全球。

我设想这一制度将是两层，在两个层面，即全球层面和地方层面上运作。我设想它的工作人员将分为两“等”。一“等”是全球性的自由派，要学会在价值观事务上持中立态度并正确对待文化的多样性，负责全球性机构的工作。另一“等”是地方性的非自由派，负责各地有浓厚民族特性的事务，让各民族在文化上彼此有所区别，从而在世界上保持多样性，足以让负责全球事务的自由派人士去操心维护。后者，即全球性精英，当然是来自所有各民族。在这种世界制度的全球性层次上流行的，是新的全球性文化，在这一文化中，你的祖籍和肤色远远不如你的受教育水平、价值观和旅行计划重要。在后现代的国际大都会环境中已存在这样的情形，你不必是生长在西方的西方人，正如同你不必是生长在世界南方的南方人，人们不一定要具有某一地方的

观点。最后，我设想在这一“新世界秩序”中，个人可以在两层次和两“等”之间往返流动，一生当中可能在全球性自由主义和地方性非自由主义之间来来回回。

至于全球化、西方化和经济增长，我不揣冒昧，试提出如下猜想。倘若仅仅依靠西方社会浅薄表面的东西（例如武器，信息技术，Visa信用卡等）即可拉动经济增长，那么即使各种文化的人富起来了，这些文化也不会趋同。倘若经济增长有赖于接受西方文化深厚层次的东西（例如个人主义，女权理想，平等主义，《人权法案》等），那么其他的各种文化也不会与之趋同，而且不会在经济上发展起来，因为他们的文化特性会重于物质财富上的愿望。

参考文献

Fukuyama, Francis. 1992.The End of History and the Last Man.New York：Free Press.

Harrison, Lawrence E. 1992.Who Prospers？How Cultural Values Shape Economic and Political Success.New York：Basic.

Huntington, Samuel P. 1996.“The West Unique, Not Universal.”Foreign Affairs 75：28-45.

Kaplan, B. 1954.A Study of Rorschach Responses in Four Cultures.Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology，42：2.Cambridge：Harvard University Press.

Landes, DavidS. 1998.The wealth and Poverty of Nations：Why Some Are So Rich and some Are So Poor.New York：Norton.

Obermeyer, C. M.1999.“Female Genital Surgeries：The Known, the Unknown, and the Unknowable.”Medical Anthropology Quarterly 13：79-106.

Obiora, L. A.1997.“Rethinking Polemics and Intransigence in

the Cam-paign Against Female Circumcision.”Case Western Reserve Law Review 47：275.

Shweder, Richard A. 1991.Thinking Through Cultures：Expeditions in Cultural Psychology.Cambridge：Harvard University Press.

___. 1993.“Cultural Psychology：Who Needs It？”Annual Review of Psychology 44：497-523.

___. 1996a.“True Ethnography：The Lore, the Lawand the Lure.”In Ethnography and Human Development：Context and Meaning in Social In-quiry edited by R.Jessor, A.Colby, and R.A.Shweder.Chicago：University of Chicago Press.

___. 1996b.“The View from Manywheres.”Anthropology Newsletter 37，no.9：Shweder, RichardA.，ed.1998.Welcome to MiddleAge！（and Other Cultural Fictions）.Chicago：University of Chicago Press.

Shweder, Richard A.，with M. Mahapatra and J.G.Miller.1990.“Culture and Moral Development.”In Cultural Psychology：Essayson Com-parative Human Development, edited by J.S.Stigler, R.A.Shweder, and G.Herdt.New York：Cambridge University Press.

Shweder, Richard A.，with N. C.Much, M.Mahapatra, and L.Park.1997.“The‘Big Three' of Morality（Autonomy, Community, Di-vinity）and the‘Big Three' Explanations of Suffering.”In Morality and Health, edited by P.Rozin and A.Br and t.New York：Routledge.

Spiro, M. 1961.“Social Systems, Personality, and Functional Analysis.”In Studying Personality Cross-Culturally, edited by

B.Kaplan.New York：Harper&Row.

Stolzenberg, N. M.1997.“A Tale of Two Villages（or, Legal Realism Comes to Town）.”In Ethnicity and Group Rights-Nomos XXXIX, edited by I.Shapiro and W.Kymlicka.New York：New York University Press.

丹尼尔·埃通加—曼格尔、卡洛斯·阿尔韦托·蒙塔内尔和马里亚诺·格龙多纳对本章第一条注释的评论以及理查德·施韦德对评论的答复

卡洛斯·阿尔韦托·蒙塔内尔

理查德·施韦德说有“几位来自‘第三世界’的代表扮演了对现状不满的‘内部人’角色”，典型地表现出他把拉丁美洲人的意见看做第三世界的反应。他根本不懂得拉丁美洲是西方的延伸。我不明白，为什么施韦德认为我们应该听天由命接受集权主义政府的统治，并忍受现有的经济模式使我们半数人民陷于苦难，而全世界——从日本人开始——却认为日本模仿西方的生产技术和社会组织是值得称赞的。也许施韦德觉得巴西那些favelas（棚户区，贫民窟）景色如画，可是我知道那里面苦难深重，简直不是人过的日子，应该予以消除，让那里的人们有机会选择较好的像样的生活。

我怎么知道拉丁美洲人想要什么？很简单：看看人口迁徙的趋势。调查表明，墨西哥、哥伦比亚、危地马拉等国的人有一半或半数以上愿意背井离乡迁居美国。为什么？因为美国可以给他们提供他们在自己国内得不到的东西。

施韦德说“来自‘第三世界’的代表扮演对现状不满的‘内部人’角色”，这话也可以用到一些美国人身上，因为他们也对黑人和波多黎各人贫民窟的悲惨状况感到关切，希望改善那些人的生活。如果施韦德始终不想批判一种文化的价值观和态度，那么对于西西里黑手党徒立誓拒绝对同党作证的做法，他也该感到毫无问题了。

丹尼尔·埃通加—曼格尔

作为一名非洲的“对现状不满的内部人”和“世界主义的知识分子”，我感谢给我机会对理查德·施韦德的注释发表意见。只是我感到有点胆怯，因为他毕竟是一位西方学者，自称他比我更能反映“当地”的意见，因为他“在……或亚洲乡下作了多年现场考察，因而理解和明白了那些‘别人’传统之中含有的价值”。

我不得不供认我没有从哈佛研讨会得到所期待的“学识和道义指导及物质援助”，所以我得讲老实话：我们非洲人真的喜欢住在贫民窟中，得不到足够的食物和医疗，让我们的孩子上不了学。而且，我们腐败的酋长统治的政治制度真是了不起，让蒙博托的扎伊尔之类的国家为我们非洲人争了气，赢得了国际威望和尊敬。

此外，倘若非洲各地都组织自由、民主的选举，那岂不是乏味之至。那样一来，我们就不再是真正的非洲了，而且，一旦丧失了我们的特性——我们的专制集权，我们的血腥内战，我们的文盲遍地，我们的45岁预期寿命——我们就会不仅让我们自己失望，而且会叫一些西方人类学家失望，须知他们是怀着多么深厚的同情之心研究着我们非洲人，而且理解我们，知道他们不能期望我们像别的人一样在第三个千年即将来临之际寻求做人的尊严。我们是非洲，保持我们的特性可重要啦！

这些西方学者明智而又勇敢地承认我们非洲人是属于另一个不同的世界。让我们在这些学者的全力支持下，为保持我们的特性而奋斗吧。

马里亚诺·格龙多纳

在理查德·施韦德与卡洛斯·阿尔韦托·蒙塔内尔及本人这样的拉丁美洲人之间，从方法学上说，存在着差别。施韦德若集中研究拉丁美洲，他的目标就是理解拉丁美洲。我们则是要改变拉丁美洲。人类学家需要让他们研究的社会保持相对稳定和可以预测，就像昆虫学家研究蜜蜂和蚂蚁一样。蒙塔内尔和我却是生在这片土地长在这片土地：

它是“我们”的世界，我们热爱它。正因为我们献身于它，我们希望它前进到新的水平，让人们的生活接近于发达世界的水平。

必须问一声，究竟是谁更能代表拉丁美洲，是施韦德及其他外国社会科学家，还是蒙塔内尔和我本人？我们属于我们自己的地区。我们感受到它。如今有成百万的拉美人“用自己的脚投票”而迁徙到发达国家，而在拉美各地的选举中，绝大多数的选民都投票支持进步的政府，这些事实雄辩地证明，我们的观点和见解是广大民众所共有的。

不错，我们是来回旅行于拉丁美洲和发达国家之间。但是这些经历并没有让我们疏远于拉丁美洲。相反，这使得我们更加关心拉丁美洲的现状，尤其是拉美穷人的现状，而且使我们更专心思考应当怎样做来改变这现状。像我们绝大多数的同胞一样，我们希望拉美各国得到民主的稳定、正义、进步的机会和繁荣，如同我们在先进国家中所见到的一样。

理查德·施韦德对蒙塔内尔、埃通加—曼格尔和格龙多纳意见的答复

我能说明的只是，在我的第一条注释（或是在我那一章之中）我根本没有建议要保留集权统治或生活贫困，或者让人们早逝。在集权制度下，当权者只顾为自己谋利而且无人能制止他们。我想，这个世界上若没有这种制度，将会是美好得多。我也根本没有说过，对于任何文化传统——包括我们自己的文化传统在内——所表现出来的观念、态度和习俗，都不得批判或应全盘接受。我在自己那一章中指出过，“多元论者是作批判性的评价的。事实上，在我的文化分析方式中，重要的一条是‘能证明有理的立场’；我认为一种‘真正的’文化、值得给予肯定评价的文化，是那种经得住外来批评的生活方式。”

一个人若真想对一种文化传统作出某种评价，通常就必须以参与者的身份作观察，投入同情理解的过程。最初他会试图排除一切民族中心主义的反应，努力发现“别人”的观念、态度和习俗中有哪些真、善、美或有效用的东西。并不能保证会得出评价。并不能保证什么都

是OK，都是“真正的”。能证明是假、恶、丑或无效用的那些观念、态度和习俗应加以批判，甚至加以改变。关于激进相对主义的胡扯和唬人的鬼话，就说到这里。我的文章实际上是既批判激进相对主义（“凡是存在的都是OK”），也批判民族中心论的唯我独尊（“只有一条路通向有道德、有理性和令人们得到满足的生活，这就是我们的路”），只是据我所知，在哈佛的这次会上我没有见到许多的激进相对主义者。

过一会儿我就会答复卡洛斯·阿尔韦托·蒙塔内尔、丹尼尔·埃通加—曼格尔和马里亚诺·格龙多纳提出的一两点意见。不过，我首先要明确一下我在那条注释中实际上所讲的意思，这就是：在当今这个后现代世界上，若单凭国籍（或民族属性）就说有权代表那“当地”的声音，那是不免叫人生疑心的。我想给大家讲一个故事，来说明这一点。

泰戈尔是近代印度最杰出的诗人，1913年诺贝尔文学奖的获得者，印度民族独立运动的一位发言人，也是印度古典梵文文学的一位赞美者、翻译者和文学受惠者。1877年，泰戈尔第一次来到英格兰，时年16岁，到英国学法律。威廉·哈尔布法斯在《印度与欧洲》一书中引述了泰戈尔初访英国时的印象：

我原以为英格兰是一个小岛，居住在岛上的人都用功学习，所以在我登临该岛之前，我以为从英国这一头到那一头都反复回响着丁尼生诗歌的朗诵声；我还以为不论我在这小岛上走到哪里，都听得见格莱斯顿的演讲，听得见马克斯·米勒对吠陀经典的解释，听得见廷德尔的科学真理、卡莱尔的高见和贝恩的哲理。我以为我所到之处都会看到老人和年轻人沉醉于“知识”的享受。可是在这方面我失望得很。

对不列颠诸岛来说，年轻的泰戈尔是一个“外来者”，可是他在英国文化涵养上显然远远超过了多数英国人，对英国语言的掌握也比他们强。他提到了马克斯·米勒，这一点对于我的注释尤其有意义，因为这位马克斯·米勒是一位德国人，语文学家和“东方学家”，曾任教于牛津大学，当时印度的印度教僧侣纷纷投奔到他的门下，向他学习梵文

和印度自己的古典文学传统。

这里，“外部人”和“内部人”位置掉了个儿，彼此掌握对方的宝贵文化遗产，这种情形并不少见，在当代世界上更是如此。在当今世界上，一些非洲裔加勒比海学者正在将古希腊文典籍译成现代文字；非洲、亚洲和欧洲的一些学者写出了很有见地的评介美国的书；马克斯·米勒式的角色多处可见。例如，肯尼亚的一些古西族知识分子已是研究西方哲学和科学的专家，又研读罗伯特·莱文从20世纪50年代到90年代的著作，从中了解他们古西族民俗和规范的意义、价值和历史。说这些，意思很简单：对于肯定或否定一种文化传统的意见，不能只根据族谱、国籍或民族属性，就以权威自居，别人也不应承认其权威。

我的第一条注释不过是一段旁白，是我对会议的组织安排有所感而附带发表的一点意见。这次会议安排巧妙，让来自“第三世界”的发言人都在一次会上发言，而且大致上用一种声音讲话，表示赞成说“西方文明”比别人都优越。当然，这种说法在亚洲、非洲和拉丁美洲许多国家的首都并不是不受欢迎的。它在一些西方的、西方化了的或正在西方化的精英人士当中尤其受欢迎，因为他们认为非西方民族甚至是他们自己同胞的信念、态度和日常习俗是愚昧的，迷信的，巫魔术士的，集权专制的，腐败的，或是从其他方面看来毫无价值的，或令人难堪的。然而，这种全盘接受“西方现代性”、承认它优越于各种非西方“传统性”的说法，不论是在“西方”还是“东方”、“北方”或是“南方”、“发达世界”或者“不发达世界”，都从来不是千家万户的唯一声音。在这次会上倘若也有不同的声音，倘若有“第三世界”的知识分子来表示为自己“本土”的观念、态度和习俗感到自豪，那岂不是大煞风景。那样，我也就不至于纳闷为什么要用“第三世界”的“内部人”来作证，证明基督教新教“第一世界”实在是高明。

蒙塔内尔和格龙多纳都对人口迁徙格局有深刻印象，说到“成百万的拉美人‘用脚投票’”表示赞成“发达”国家。我第一次听到“用脚投票”的说法是在20世纪60年代，当时一位著名的保守派人士用这一说法来形容迁入南非的黑人远远超过了迁出南非的黑人，说这证明了非

洲黑人“用脚投票”支持南非当时实行种族隔离政策的政府，认为南非比别的非洲国家好！我猜想他们根本不是什么投票或者表达他们的道义立场和文化愿望，而只不过是想去多挣一点工资而已。

埃通加—曼格尔的话外之音似乎是：有尊严的生活和有非洲特点的生活，二者不可兼得。我在文章中已表示过，我不喜欢将文化群体按照“拉丁美洲的”或“非洲的”这样笼统的范畴作分类——巴西东部的巴伊亚州就与圣保罗市大不一样，非洲的约鲁巴人和马萨伊人也很不相同。我赞成爱德华·萨皮尔的看法：“不同的社会所生活于其中的社会，是各有特点的世界，而不是人们贴上标签所称作的同一世界。”在多元论者看来，“特点”或“区别”并不是贬词。

对于我的这三位批评者的真诚，我从来没有怀疑；能与他们共同与会和交谈，令我深感欣慰；他们的证词和论点令我入迷。在向他们表达我充分敬意的同时，我要十分坦率地承认，我拒绝以下这样一种观点：若想过上有尊严的、高尚的、理性的和完全有人情味的生活，唯一的或最好的办法，似乎就是像北美人或北欧人一样地生活。

第四部分　文化与性别

第十三章　文化、性别和人权

芭芭拉·克罗西特

在美国和加拿大，过去十来年人们在文化特性和人权问题上发生了全面而重大的辩论，其激烈程度为任何其他国家所不及。在报界、学术界、民族社群和主要宗教团体中间，都可以感觉到北美文明在起变化。这一点有时受到欢迎，但又常常引起担忧。

人们感到疑虑，是并不奇怪的。历史上从来没有一个国家是像美国这样，在如此短的时间内就自愿改变了自己的种族/民族形象。我们只需要看看早期的好莱坞影片和20世纪50年代的电影节目，就能看出当年的精神面貌只体现为一个词，即“美国的”。在全国多半地区基本上只有两种面庞，一种是欧洲人的，一种是非洲人的，而他们心目中好歹共有的主流文化都主要是“美国的”，而并非是他们各自的祖先的。然而，如今到了21世纪初，从美国人的面孔可以看到世界上几乎所有的族群，而且许多人心目中还决心不要失去——或者，必要的话，还要重新唤回——自己祖先的文化。这是在使我们分裂吗？抑或是在使我们成为头一个真正具有全球性质的国家？

不论怎样，我们这种不断变化中的混杂状态使我们更频繁地听到人们在辩论人权的更广泛定义是什么，以及人权与文化底线关系如何。这一新环境还应该使我们更有见地、更清醒和更审慎地考虑国外的人权问题。然而，正如同我们祖先的语言多样性没有使我们成为一个多语言的国家一样，文化背景的多样性也没有使我们（包括我们的传媒）更好地去判断远方的各种习俗、传统或事业，尽管在我们海岸上的移民行李上就可以看见这些。要拯救核心的美国文化，又要给不同的生活模式让路，对这些生活模式又不总是具有必要的知识，这两

个方面的必要性就起冲突。因此，我们对各种文化行为的反应在不同地点和不同时间就可能是自相矛盾的——例如，对于非洲和阿富汗的事情，我们就缺乏始终一贯的态度。

当我们在美国需要重新审视这些问题的时候，国外又出现了文化意识的新情况，在最坏的情况下则引起了带有破坏性的民族意识（经济困难和政治动荡更是对它火上浇油），在非洲、巴尔干和印度尼西亚都有这类事例。与此同时，各地区的国家都感受到深远社会变化的影响。妇女权利意识的觉醒对社会传统习俗的影响将是长远的。世界穷国人口过多，这一沉重压力，使得食品、水和空气等生活必需品的紧张形势逐年加剧。

世界迟迟才发现妇女与自然资源不是没有关系的。在孟加拉和印度尼西亚等国，妇女掌握较大权力后，人口出生率降低了，人们要求受到更多的教育，改善农耕技术，向土地和农村作更多的投资。联合国儿童基金会在它的《1999年度世界儿童状况》的报告中指出，非洲的母亲们正开始联合起来要求办好学校，认为这对于她们的孩子来说是改善生活的关键，对于她们自己来说也往往是如此。在布基纳法索——那里15岁以上的妇女只有9%的人识字——妇女们已组成23个学生母亲联合会，来监督学校招收和培训女生的工作。在巴基斯坦和埃及，一些地方已设法为乡村学校培养师资。

结果是迅速可见的："小学女生每增加10%，婴儿死亡率即可下降4.1‰；中学女生每增加10%，婴儿死亡率即可再下降5.6‰.以巴基斯坦为例，这具体意味着让1000名女孩子多上一年学，最后大约可防止60名婴儿死亡。"然而在不少的传统社会中，仍需要在文化上跨出一大步，才会听取妇女的意见。

由于世界处于社会动荡之中，学术界关于文化和人权的争论近年来变得更频繁了，当涉及国际问题时，尤其是如此。有些国际人权组织曾经被一些国家的政府视为偏激团体，但他们的调查工作和法律方面的工作卓有成效，赢得声誉。他们把一些早已被人淡忘的国际文件重新推到国际辩论的中心，成功地开展游说活动以争取成立常设的机

构（例如国际刑事法庭），已经对外交政策界普遍产生影响。现在，美国国务院官员听取他们的意见，一些大学邀请他们设立研究中心，外交协会请他们作报告。可是这些人权问题专家大多是训练有素的律师，按其性格来说几乎都是纯粹主义者和普世主义者，不愿放弃原则去迁就文化上的复杂情况。此外，他们往往坚持公民权利和政治权利高于一切，这就与那些优先强调经济权利和社会权利的人发生冲突，因为后者对政治和公民社会的总的看法不同于西方主流社会，在安排轻重缓急和制定原则时坚持遵循他们自己的价值观。

除了世界范围内有关权利和文化的争论方兴未艾之外，那些认为自己文化特殊、与国际人权模式无关的人，现在也受到他们自己社会内部的异议分子的攻击。例如在东南亚，一些著名的“亚洲世界观”鼓吹者与他们国内的改革派公开争斗，这在几年之前还不是很多人料想得到的。经济困难使那些异议分子更来劲和激愤，说所谓亚洲价值观带来了腐败和任人唯亲，阻遏了政治进步，再也无法忍受了。在以好斗著称的伊斯兰世界，从北非到中东和南亚直到太平洋，已有越来越多的人在问：谁能代表伊斯兰教说话？多元论的主张已有人提出，异议者既有男性也有女性。

妇女的关键作用

现今一些最积极努力重新思索宗教、权利和文化三者关系的人，正是穆斯林妇女。但是她们不是孤立的。在1995年联合国第四次世界妇女大会召开之前的几个月当中，在非洲、亚洲、欧洲、美洲各地，妇女们都举行了大大小小的会议，为在北京召开的正式大会和同时举行的非政府组织（NGO）的非正式大会作准备。从这些不同文化和不同地区背景下向大会提交的充满激情的发言稿和文字稿中，人们看到有些目标是惊人地相似。在1994年的开罗人口与发展大会的基础上，妇女们又澄清和界定了对她们具有普遍意义的一些权利。

她们提出的要求遍及老概念中的各个领域，使学究们关于要公民权利还是要经济权利的争论变得毫无意义。她们很实在地谈到妇女应当有权拥有财产和继承财产，应当有权创办企业，而且需要有法律来

保障她们的这些活动——这是一项经济要求，它同时又与一项政治要求相结合，即应当有更多的妇女参与立法。她们争取修改有关家庭的法律，让妇女在家庭中的权利与配偶或父母公婆平等。她们要求有权对不想要的孩子或不想要的性交说不，能控制自己的身体和生育，享有基本的自由权。“妇女的权利是人权”成了大家熟悉的一句口号。在北京，有一位尼泊尔家庭主妇耗尽自己的一点积蓄，旅行来中国参加这次会议，得以会见坦桑尼亚的女农民、德黑兰的女作家以及美国各种职业的内城区居民。背景各不相同的这些妇女大都发现她们之间的共同点比预料的还要多。她们之中的许多人回国以后，依靠新建立的联络网开展活动，对她们周围的文化观念有了新的见解。

对于妇女来说，社会流行的文化或风气对她们日常生活的影响决不是一个假设性的话题。尽管许多地方已有巨大的政治进步和经济进步，世界各地的妇女仍然大有理由对于文化的影响保持敏感的态度。的确，对于大多数的妇女来说，文化上的敏感性并不需要通过研讨班的老师来开导。文化上的变化和政治上利用传统习俗的做法可能造成妇女难以忍受的形势，即使还不是威胁到她们生命的那种程度。过去二十来年当中，伊朗、阿富汗和阿尔及利亚的中产阶级妇女都体会到，一旦风云突变，她们的生活就一下子被打得底朝天，她们的权利就会丧失殆尽。

男人的统治

在许多社会中，文化规则是由男人制定的，在这一点上是毫不含糊的。这些男人往往有意无意地在妇女身上做文章，以展现他们的信念或政策。领导人或政策一变，文化也会变。妇女该怎样穿衣戴帽，什么地方可以去或什么地方不许去，该怎样生活，都得听吩咐。虽然男人也受到一些约束，例如伊朗男人表示伊斯兰虔诚的制服是无领衬衫（不许系领带），阿富汗的塔利班规定了男人留胡须的长度，然而在这两个国家——一个是什叶派，一个是逊尼派——衣食住行最受限制的仍然是妇女。沙特阿拉伯也属于这一类国家，那里男人地位有多么神圣，就看妇女身体有多少部位不得外露；妇女连开汽车之类的微不足道的希望也不可能实现。

这种现象并不是仅限于保守的伊斯兰国家。在美国宾夕法尼亚州，门诺教派和严紧教派家庭中的女孩子至今仍被告诫说只许穿裙子而不许穿长裤，尽管遵守这一禁令的女孩不多，也很少有人由于不听这一套而肉体受摧残。在老挝，曾多年规定妇女到政府机关上班时，必须穿纱笼。1997年，当推翻蒙博托的叛军攻进扎伊尔首都金沙萨时，他们命令妇女不得穿牛仔裤上街，否则就向她们挥刺刀，至少一连好几天是这样。游击队也好，各种牌号的意识形态理论家也好，甚至还有服装设计师，都爱在妇女着装问题上做政治文章或社会文章，告诉她们该穿什么不该穿什么。

妇女能参与制定宗教规范或社会规范，是很罕见的；她们往往是被迫投入一种文化，从最广意义上理解，这种文化包括宗教，经济，文艺，法律，休闲，以及往往定义含混的社会行为规范（涉及公共生活、家庭关系、孩子的地位等）。总之，在男人占统治地位的文化中，妇女天天忙碌于工作和家务之间、事业和家庭之间，所能享有的天地在大部分国家中均小于男人。

此外，任何一种文化环境都可能给妇女造成无法预测的、悖理的结果。政治上自由的社会不一定意味着妇女能生活得好一些。例如，在印度就有一亿以上的妇女无法逃脱种姓制度的文化隔离，生活贫穷，文盲，往往还遭受欺压蹂躏。在比较宽容的、甚至平等的文化环境之中，妇女也不一定能得解放。例如，在泰国——那里的妇女已经在经济和社会地位上取得不少进展——以及柬埔寨之类的一些国家，自由放纵的气氛使妇女和女孩很容易沦为性奴隶，因为那里满足各种需求的大规模卖淫嫖娼并不令人惊奇。

无论在全球南方较穷的国家或者较富的北方若干尚不发达的地区，当研究发展问题的专家们不再只是注重工程项目，而是转向以人为本时，各种文化环境之下的妇女生活的复杂问题才开始被人们所认识。现在可以肯定的一点是：忽视妇女生活的国家会付出经济上和社会上的代价。

印度立志要跻身于世界领先国家的行列，然而印度自己的发展事

务专家已看到，他们的国家在妇女问题上处于困境。印度人口已接近10亿，很可能在21世纪上半期超过中国而成为世界上人口最多的国家。可是处于社会底层的人数仍很浩大。全国人口中近半数是文盲，这是走向发达国家的途中非解决不可的问题。不会读和写的妇女几乎占妇女总数的2/3.将近半数的新生婴儿未作登记，这使得千千万万的孩子成了“黑户口”，官方未承认他们的存在，所以他们也得不到基本的服务。不仅如此，据一些研究发展问题的报告指出，从一些更广泛的社会指标来看，印度正跌往撒哈拉以南非洲的水平或者低于那里的水平。

在印度北部，问题最尖锐。据联合国儿童基金会《1999年世界儿童状况》报告，在贫穷的比哈尔邦，许多村庄里竟然没有一个妇女不是文盲。从全国看，半数印度儿童营养不良，将近五分之一的儿童达到发育不良的地步，这方面又是北部问题最突出。5岁以下的儿童当中，20%过瘦，体重远在标准以下。能够讲卫生——有各种厕所，包括茅厕——的人口还不到30%；20%的人口没有干净的水。从联合国儿童基金会、世界银行和另一些机构的调研材料来看，印度若不能让妇女参与各地区的开发，该国大力宣扬的中产阶级就会是架在现今已是数以亿计而且将越来越多的穷人的头顶之上。随着生活水准差距日益增大而资源趋于缩小，社会动荡就可能变得无法避免。

妇女割礼/毁伤妇女性器官

将妇女置于中心地位的新发展理论到底在多大程度上使妇女问题在界定各地占主导地位的文化时起中心作用，还比较难以确定。现今不论是女权主义还是人权运动都还提不出世界各地均适用的准则，尚未构成全球统一的理念，在这种情况下考察任何一种文化习俗，都需要在一定程度上采取相对主义态度。此外，妇女和男人看待自己的文化时不一定眼光相同，在本已复杂的局面上再添上妇女问题，只会使局面变得更加复杂。男人控制文化的手段还很可能是控制权力，包括从乡村治安警察直到国家政府，他们往往以维护传统的名义置妇女的申诉于不顾。在许多场合，只有当身居要职的男人——村长、最高法院法官、总统之类的人物——改变想法时，妇女地位才会有所进步。

这种复杂局面就反映在学术界有关一种社会习俗的争论之中，有人把这一习俗叫做“妇女割礼”，另一些人则叫它“毁伤妇女性器官”，叫法的区别也表现出人们的立场有所不同。据埃及一位计划生育专家、埃及防止对妇女和儿童有害习俗协会的创建人之一阿齐扎·侯赛因的论述，这种割妇女阴蒂的做法的由来大致如下：

首先，这一习俗向来是为男人服务的，可以使他们娶来的妻子对性交无兴趣，对别的男人没有吸引力也无法接近，从而成为一件可以放心留在家中的财产，尽管是受到一点损伤的财产。其次，女孩子和成年妇女也养成一种信念，即未割阴蒂的女人是嫁不出去的。这就把它合理化了，形成了妇女自身的群体压力，强迫女孩子接受它，使它成为特定文化的一个组成部分。但是侯赛因指出，这一点并不能掩盖一个基本事实，即这种做法是为男人服务，多数妇女接受它是迫不得已，倘若她们有选择权，就会宁愿拒绝它。开罗一家儿童医院的一位大夫曾对我说，“为了消灭妇女性欲而毁伤性器官，是毫无道理的，更不用说这还是残酷的和危险的。”她补充说，“所有的冲动，包括性冲动，是起源于大脑”。

割阴蒂通常是环割阴蒂周围的一整块肌体，造成终身不愈的感染和小便失禁，损害健康甚至危及生命。可是，有的人为它辩护，说这一传统既然得到人们支持，就一定有它的价值。试问是什么人支持？我们该听谁的声音？侯赛因大夫指出，文化上的理由到一定时候也是站不住的，社会该重新考虑自己的决定，其根据应是科学，医学，也许还有对于人类性行为的现代认识，因为剥夺妇女性兴奋和性高潮的可能性，就是剥夺她们生命的一部分。

埃及的公立医院在1996年决定禁止做割阴蒂的手术。1997年12月，埃及最高法院决定支持这一禁令，反驳了某些伊斯兰学者声称这一传统有宗教依据的说法，指出“女孩割阴蒂并不是伊斯兰教法之中规定的一项个人权利。古兰经没有批准这一做法”。看来，要从法律上结束这一做法，还只是刚刚起步。

在伊斯兰世界妇女人权问题上，西方的反应有时是自相矛盾的。

例如，某些很有影响的学者和文化事务专家认为非洲的割阴蒂习俗一定有其合理性，可是，当阿富汗的塔利班政权宣布禁止妇女上学和就业时，他们又坚决反对，寸步不让。在妇女能否上学和就业的问题上，美国政府也坚决表态，几乎可以说美国的对阿富汗政策完全以此为转移。这里的问题又是：我们该听什么人的声音？这一次答案是明确的，听取的是阿富汗首都喀布尔和其他城市中产阶级妇女的声音，不是男人的声音。但农村妇女的声音还是没有人去听。

在这里，我们的文化敏感性何在呢？希拉里·克林顿和玛德琳·奥尔布赖特宣布，塔利班必须在妇女教育和就业权利方面让步，否则就不会有外交承认或援助。这种女权绝对主义排除了阿富汗妇女的生活逐渐改善的前景。有几位国际官员（包括欧盟代表埃玛·博尼诺和联合国儿童基金会执行干事卡罗尔·贝拉米）向塔利班当面陈述了西方的意见以后，塔利班企图证明他们有理由得到援助，因为他们要改建阿富汗的教育系统，使之符合伊斯兰教义和他们的保守型穆斯林文化。他们需要新的师范学校，实行男生女生分校，学校将是一式两份。在某些地方，塔利班已允许办女生家庭学校，很少或根本不加干涉。在某些农村，女孩子受基本教育的机会已多于从前，因为早先是一批圣战者同盟统治国家，吵吵闹闹，打内战将近10年之久。那些圣战者游击队曾打败前苏联军队，曾得到过美国和欧洲的支援。

不丹的情况

在文化与人权的辩论中，不丹的情况是最隐晦难懂然而又能说明问题的事例之一。不丹是一个佛教小王国，位于喜马拉雅山南麓，夹在中国和印度之间，为藏传佛教密宗文化传统，以前与它相伴为伍的有拉达克、锡金和西藏，如今这样的王国只剩下不丹自己。20世纪70年代中期，印度总理英迪拉·甘地和她的情报网搞垮了锡金佛教王国并将它并入了印度；到80年代后期，又出现了跟搞垮锡金的那种活动相类似的、大多为印度教徒的尼泊尔族第五纵队，似乎要对不丹采取同样的行动。在这十来年当中，信奉佛教的不丹精英陷入了惶恐不安。他们无力把守自己与印度的漫长陆地边界，尼泊尔族的人就从那时大量涌进来，作为非法移民，使当地作为少数民族的尼泊尔族人口迅速

膨胀。

不丹当局企图实行文化上的强制政策。谁想当不丹国民，就必须穿规定的民族服装，住房也必须符合一定的样式，并接受不丹王国政府的领导，而不丹国王吉格梅·辛格·旺楚克并不是一个不容人的人。不丹境内的尼泊尔族人自然感到忧虑，可是他们还没有与旺楚克国王和解，就卷进了当时在尼泊尔国内风起云涌的要求民主的运动。在亚洲各地激进大学生的煽动下，不丹的许多尼泊尔族人参加了反对不丹王国的暴乱。他们失败后，逃离不丹，途经印度（印度当时没有采取任何行动制止动乱），进入尼泊尔境内的难民营，开展公关活动攻击不丹，使不丹处境十分为难，至今仍是如此。“自由之家”之类的一些人权组织主要是依据尼泊尔人士提出的并不可靠的资料，对不丹的公民权利和人权状况始终评价很低，尽管联合国一些机构认为不丹在人权方面优于它的多数邻邦。

西方人权组织曾一度相信不丹正在实行民族清洗。由于印度坚持掌管不丹的外交，不丹被孤立起来，西方国家没有代表驻不丹，只能依靠驻在尼泊尔首都加德满都的外交官，而这些外交官的消息来源又多半是尼泊尔人权组织或者在尼泊尔设有分支机构的外国组织。目光短浅的不丹政府往往禁止这些外国组织入境，这些组织则将不丹的局势描绘为民主力量反对专制暴政的斗争。

不丹人自己认为他们的文化已危在旦夕，要为挽救这一文化作拼死斗争。经过好多年之后，国际人权组织才认识到，不丹国王的话比较接近于事实，而他的那些敌人散布的骇人听闻的故事却不大可信。那些人把不丹看做是喜马拉雅山麓一大片人烟稀少的肥沃土地，适合于让尼泊尔过剩的人口迁居。不可理解的是，西方许多人乐于为西藏的达赖喇嘛摇旗呐喊，而对有人企图消灭不丹文化的行径却沉默不语。这一问题至今仍未解决，许多不丹人为此愤怒和忧心忡忡。有一次，我向一位不丹官员问及他管辖地区内听说有些尼泊尔族人受到暴力袭击一事，他向我大声喊道：“你们到底要从我们这里得到什么？”问得好。

泰米尔问题、东帝汶问题和克什米尔问题

文化价值观和人权交互起作用的地区，往往隐藏着地雷。有一些特殊利益集团并不一定是以改善人权作为其主要目标，但却善于片面宣传他们的事业，利用各国媒体和议会为他们的利益服务。在当今信息过多过滥的时代，能打动人心的故事是否真实，不见得总会受到人们的细心核查。

在斯里兰卡，泰米尔人能说会道的对外宣传描绘他们正遭到种族灭绝式的迫害，这使得以僧伽罗人为首的、佛教徒居主导地位的斯里兰卡政府处于被动守势的地位。一些泰米尔人，包括印度教徒和基督教徒，在外国得到了避难权，据斯里兰卡政府说，那些人的目的就是从国外为泰米尔猛虎组织筹款和买武器。泰米尔猛虎组织特别残忍，其目的是想把斯里兰卡东北部的泰米尔伊拉姆地区分裂出去。由于历史和种姓的原因，泰米尔人并不是都一样，有些泰米尔人在中部山区经营茶场，他们不支持猛虎组织。最后，泰米尔猛虎的暴行终于被世界认识，已被联合国列为一个恐怖组织。但是，尽管报界对此作了大量报道，一些西方人仍然对斯里兰卡的事态一无所知，对该国文化的看法往往离奇古怪，或者仅仅反映部分的实情。

这种错误的看法曾受到印度的鼓励，因为印度曾多年帮助泰米尔游击队，给他们提供武器和训练，支持他们反对斯里兰卡政府，直到后来，当拉吉夫·甘地总理向陷于内战困境的斯里兰卡岛国派进了多达5万人的印度维持和平部队时，猛虎组织企图扭转印度政府的方针，掉转枪口打印度维和部队，最后暗杀了拉吉夫·甘地总理（至少新德里相信是他们干的），印度才停止了对他们的支持。著名的泰米尔温和派人士、有国际声誉的宪政主义者尼伦·蒂鲁切尔瓦姆曾策划泰米尔人地区实行自治的方案，猛虎组织嫌他不够激进，无情地把他杀害了。被他们杀害的还有另一些著名斯里兰卡人士。

不论过去或现在，斯里兰卡国内的冲突都主要是政治的和经济的冲突，甚至还有意识形态的冲突，而不是严格的民族冲突和宗教冲突。然而，在东帝汶和克什米尔，文化却起着重要的作用。在东帝

汶，即使没有政治煽动的暴力，根本的问题也是宗教和民族的分歧，分歧的一方是葡萄牙在东帝汶扶植起来的天主教势力和当地的土著民族，另一方是信奉伊斯兰教的爪哇人，爪哇人占主导地位的印尼政府和军队，以及迁居东帝汶的其他民族移民，尤其是来自南苏拉威西的布吉人。

在克什米尔，巴基斯坦和印度自从1947年以来就一直为它打仗，当地居民也分为不同的民族，说不一样的语言，而且对印、巴两国都不是很满意。克什米尔人是穆斯林，但又不同于印度的穆斯林，也不同于巴基斯坦许多地区的穆斯林。印、巴两方几十年打仗基本上是在克什米尔谷地，而那里的根本问题不在于宗教，而在于文化和政治。

东帝汶和克什米尔都被联合国列为有争议地区。但是东帝汶人引人注目，因为他们得到天主教会的强有力支持，过去支持过其他葡属殖民地（尤其是莫桑比克和安哥拉）革命团体的一些欧洲组织也支持东帝汶独立。印度尼西亚则备受谴责，可是当年印度把军队开进葡属果阿，不经任何民主手续就将它兼并时，却没有人大声抗议。

结　论

文化检验标准的作用如何，有时是可辩论的，不久前关于危地马拉的诺贝尔文学奖获得者里戈韦塔·门丘的生平的一场争论就表明了这一点。一些学者和从事调查的记者现在说，她的童年和青年时代虽然肯定是艰辛的，但并不像原先描述的那样充满了不幸和悲剧。看来是文化刻板模式起了很大作用，才创作出一个贫穷的危地马拉印第安女孩子在毫无心肝的“欧洲人”军事独裁统治下受尽煎熬的令人心碎的故事。这一形象使得她——也利用了她——成为代表拉美各地土著民族的一个文化偶像。尽管如此，有些人仍然争论说，这种包罗万象的文化象征主义比单纯的事实更加重要。

学术研究、新闻报道、人权事业——还有历史——所要求的，却是更高的标准。美国人对待国外的复杂民族冲突（或者披着民族外衣的政治冲突）的态度似乎往往表明，我们的文化敏感性是走到水边就

止步了。具有讽刺意味的是，一些具有最良好意愿的行动实施起来却是浅薄的或信息不灵通的，而且往往带有其领导人的政治动机，这一点在我们美国恰恰跟那些遥远社会的情形一样。

说到底，在我们的价值观体系——包括我们对于诚实以及不带意识形态色彩的真实的重视——和我们的对外政策之间，应当建立一种有意义的联系。更何况这一价值观体系植根于西方和东方文化的核心成分已经通过联合国人权宣言而具有了普遍性。

第十四章　拉丁美洲的文化、制度与男女不平等

玛拉·赫滕

性别歧视向来是世界上多数文化中的一个显著特点。妇女到处都是在经济上、社会上和法律上处于劣势地位。男女不平等是一个普遍存在的现象，而各国文化都各不相同，因此，要在性别歧视和文化态度二者之间找出简单的联系，是困难的。重要的问题倒是：文化属性是否能促使性别关系朝着进步的方向变化并保持这种变化，以及什么样的文化属性能起这样的作用。

本章将分析文化在当代拉丁美洲妇女地位变化中所起的作用。从许多方面来说，文化影响着经济发展和民主制度的发展其传统模式是有说服力的，可是这些传统模式却解释不了在世界各国和各种文化中，是什么力量推动着性别关系的变化。一些学者认为盎格鲁—基督教新教的文化特别有助于资本主义和自由民主制的发展，可是从历史上看，在这种文化中也有过系统的性别歧视。在美国，自从20世纪60年代以来在男女平等方面有重大进步，但主要原因不在于文化，而是在于经济的转型、妇女运动以及最高法院裁判规程上的改变。相形之下，在拉丁美洲，文化遗产被认为是不利于私人资本积累和自由民主制。然而这一文化遗产并没有阻碍拉丁美洲过去20年来在男女平等方面迈出大的步伐。

本文第二部分将从两个方面探讨文化属性对于推动和保持性别关

系变化的作用。第一，基本的文化价值观能说明为什么不同的社会对于实现男女平等的看法有所不同。第二，与国家体制办事效率相关的文化属性，会影响到性别平等方面的进展能否保持。拉丁美洲广泛存在的一个特点就是政策与实际做法之间有很大差距，这一问题若不解决，妇女政治权利和法律权利方面的进步就可能长久不了。

南北美洲文化和性别关系对比

一些著名的社会学家和政治理论家，包括从托克维尔和韦伯直到本书的许多杰出撰稿人，都认为文化对一国人民的经济和政治发展起决定性影响。霍华德·韦亚达和劳伦斯·哈里森等学者认为，拉丁美洲的文化特点能说明为什么拉美地区有其独特的历史轨迹，表现为集权主义统治周期和公然的社会不平等。相形之下，盎格鲁—基督教新教的价值观则被认为是英美社会能创造财富和支持稳定的民主体制的原因。哈里森就指出："我相信，西半球北面和南面的演变之所以形成尖锐对照，唯一能令人满意的解释就在于文化——显然不同的价值观、态度和体制——它们来源不同，一个是盎格鲁—基督教新教的传统，一个是伊比利亚—天主教的传统。"[99]

对于这种认为文化决定了各国经济发展和民主制度差异的见解，我不想加以评价。我只想提醒大家注意，若用文化的论据来解释美国和拉丁美洲在性别关系方面的差别，应当慎重小心。盎格鲁—基督教新教文化强调努力工作，鼓励节约，要求切实保障个人权利，这一切也许促进了资本主义和民主，但从历史上看，它也容忍了严重歧视妇女的法律和政策。妇女地位只是不久前才有了重大变化。请想想那种将已婚妇女置于丈夫庇护之下的制度。美国在建国之后曾长期继续保留这种制度，让丈夫在法律上代表他的妻子，对妻子的人身和财产握有绝对控制权。到19世纪中期和末期，才通过了《已婚妇女财产法》，使已婚妇女的法律地位有所提高，但是男人在婚姻和家庭方面的特权仍一直保持到20世纪的很长时间。1992年，美国最高法院对"计划父母身份与凯西"（Planned Parenthoodv.Casey）一案的裁决指出"妇女并不因结婚而失去其受宪法保护的自由权"，已婚妇女由丈夫庇护的制度才最终完全废除。[100]

一二百年间，美国的盎格鲁—基督教新教文化容忍了对妇女就业和工资方面的歧视以及将妇女排除在一些职业之外的做法，司法界也宽容了这一切。在许多的州以及联邦机构中，曾普遍存在着歧视妇女的法规和条例，直到1963年颁布了《平等工资法》和1964年颁布了《公民权利法第七章》，才结束了这一情况。这两项法律的实施大大扩大了妇女的就业机会，然而，由于一些法庭办案马马虎虎，许多事实上歧视妇女的做法仍得以维持。

行政机构在性生活和生育问题上干预个人和夫妻的隐私，看来也是违背了自由价值观。直到1965年，美国最高法院裁决夫妻生活隐私属于宪法权利，才制止了一些州将夫妻使用避孕药品器具宣布为非法的行径。

国家迟迟才采取行动的另一个领域是针对妇女的暴力问题。规定联邦政府惩治对妇女行使暴力的罪行以及为各州预防和处置这类暴力的计划提供经费的法律，即《惩治针对妇女暴力法》，在1994年才颁布实施。保障男女经济平等、承认妇女控制生育的权利和政府谴责对妇女施加暴力，这几项进步并不是盎格鲁—基督教新教文化遗产的组成部分，而是社会变化和女权运动不久之前才带来的结果。

强调文化影响发展的学者们认为，与盎格鲁—基督教新教文化相比，伊比利亚—天主教文化不那么有助于资本主义和民主制度。韦亚达就说过：

拉丁美洲的经济过去是而且现在仍然是重商主义和国家指导的，而不是资本主义和个人指导的；它的社会结构是二阶级的，而不是多阶级和多元的；它的政治体制是等级制和集权主义的，而不是民主的；它的文化和宗教是正统的，绝对论的，充满天主教—托马斯主义的教规，而与北美殖民地的不墨守成规和多元的新教教义适成对比。[101]

从罗马天主教传统的重男轻女和世俗社会中流行的大男子主义来看，伊比利亚—天主教文化的集权主义和等级制的特性似乎格外不利于妇女地位的上升。一位学者说过，拉丁美洲的性别关系是“严峻的

父权制，其根深蒂固只有阿拉伯世界堪与之相比”。[102]有些资料表明，拉丁美洲的文化价值观长时期来是连贯的和稳定的，[103]但是拉美性别关系和妇女地位近年来的变化却是显著的。自从20世纪60年代以来，在社会、法律和政策上，变化之大不亚于美国。有些情况说明，在文化遗产不相同的一些国家中，妇女的地位正在趋同，而在文化遗产相同的一些国家中，妇女地位却存在着差异。

从政治、经济、教育和法律方面来看，拉丁美洲性别关系的变化是不小的。在整个拉美地区，妇女在国家议员中所占的比例的平均数现在是15.4%，这在世界各大区域当中占第二位，而且高于美国的13%（世界平均数也是13%）。在某些拉美国家中，这一比例很高，例如，在阿根廷和古巴为28%，哥斯达黎加为19%，厄瓜多尔、萨尔瓦多和墨西哥为17%，多米尼加共和国为16%。在经济方面，妇女的参与急剧上升。从整个拉美地区看，妇女占劳动力的比例1970年时为20%；到1995年，这一比例已升至35%（在美国为45%）。

男女工资差距仍然相当大，但与工业化国家相比，情况并没有多大的区别。在20世纪90年代初，妇女工资比男人低20%至40%。但从较年轻的妇女来看，差距小得多。根据一项调研材料，25—34岁女工的工资相当于同年龄组男工工资的80%至90%。在教育方面，进步是可观的。妇女文盲率已大幅下降，在小学、中学和大学中，女生已差不多占半数。有几个国家的大学生中，女生超过了半数。在美国，则是女生占中学生的50%和大学生的55%。[104]

在改革法律而让妇女享有正式平等方面，拉丁美洲取得了明显的进步。一些国家的宪法承认妇女与男人权利平等：巴西、古巴、厄瓜多尔、危地马拉、墨西哥和巴拉圭的宪法均将男女平等列为一条基本原则。法典中原有的夫权制度取消了，改为夫妻在共同财产、家务和儿女抚养方面权利平等。

至少已有12个拉美国家针对惩治家庭暴力问题制定了新的法律条款，而且扩大了司法部门对家庭暴力受害者的保护权。数以百计的警察局配备了专门处置家庭暴力问题的女警官，整个拉美地区对性犯罪

均有明文规定。已有19个拉美国家批准了联合国《关于消除对妇女歧视的公约》，阿根廷还把该公约纳入了宪法。在美国国会通过《惩治针对妇女暴力法》的同一年，美洲国家组织也通过了《泛美惩治针对妇女暴力公约》，至少已有26个成员国批准了该公约。[105]

然而，在妇女参政规模、经济机会、教育和法律地位等方面，拉丁美洲各国仍表现出颇大差异。在阿根廷，妇女占国会席位的比例为28%，而这一比例在巴西仅为6%，在巴拉圭仅为3%。妇女在乌拉圭占劳动力的41%，而在厄瓜多尔只占26%。在土著民族占人口比重较大的国家，例如玻利维亚、危地马拉和秘鲁，农村妇女文盲率比男人高得多。例如，秘鲁农村妇女文盲占46%，农村男人文盲则只占10%。妇女健康状况差异很大。例如，在哥斯达黎加，产妇死亡率为每10万次生育中占60名，而这一比例在玻利维亚高达650名。乌拉圭在1946年司法改革中明文规定已婚妇女享有充分的法律行为人资格和夫妇权利平等，可是智利迟至1999年仍保留着老的夫权制度，在夫妻财产关系方面全由丈夫负责。哥斯达黎加和委内瑞拉分别于1886年和1904年从法律上使离婚合法化，而做到这一点的时间在巴西是1977年，在阿根廷是1987年。在每个国家中，不同社会阶级和不同肤色之间，妇女地位也有巨大差异。

由以上事例可以得出两点结论。第一，总体说来，就妇女对经济、教育和政治的参与而言，拉丁美洲的妇女地位和美国的妇女地位正在趋同。尽管两地文化不同，但妇女地位在结构上日益相似。第二，拉美各国虽然文化遗产相似，但妇女地位始终有明显差别。文化和妇女地位二者之间并不存在着简单的关系。对于性别关系的变化来说，文化属性看来说明不了什么问题。文化上稳定形成男女平等的观念，看来是性别关系变化的结果，而不是原因。性别关系变化时，文化就相应前进。

文化框架与妇女地位上升的持久性

虽然文化不能定位为性别关系重大变化的一个原因，但是文化因素却深刻影响到妇女地位所得到的改善具有何种性质以及能否持久。

文化规范和价值观为人们对性别关系的变化的理解提供框架，并决定着不同社会对实现男女平等这一点的认识。在美国，妇女权利的进步带有我们的价值观的明显标志。例如，有关家庭、离婚和流产的法律都强烈反映出个人主义的文化气质，其程度远远超出欧洲大陆和拉丁美洲的法律。美国的法庭认定个人自由和自决权是应予保护的最高价值观，而欧洲大陆的法官和议员们则是“更深地从道德上议论流产、离婚和依附关系”，而且在斟酌个人权利时更有可能“注意社会背景和个人责任”。[106]美国已在法律上明文规定夫妻任何一方均可自由决定终止婚姻关系；认为在胎儿有生命力之前是否流产属于个人隐私，可以自决；明确夫妻性生活隐私属于宪法保护的权利。在这几个方面，美国都比任何其他西方国家走得更远。

拉丁美洲的文化遗产不同于美国，因此，妇女权利的变化也比较少带有自由个人主义色彩和拒绝国家干预的原则。一方面，这使得女权主义者和自由派人士争取放宽现有流产禁令的努力遇到了障碍。除了古巴以外，所有的拉美国家都认为流产是犯罪，其中多数国家规定，只有在产妇或孕妇的生命受威胁或者因被强奸而怀孕的情况下才可以作流产。私下的流产在拉美很普遍，可是争取流产合法化的活动却得不到广泛的公众支持。显然，天主教会的道义压力和政治压力是阻碍流产合法化的一个重要因素。然而，拉丁美洲缺乏维护隐私权和自决权的文化传统和司法传统，也是一个重要原因。

另一方面，国家保证让妇女参与公共决策的措施在拉丁美洲很普遍，这样的政策措施在美国几乎是不可想象的。在20世纪90年代，有九个拉美国家——阿根廷，玻利维亚，巴西，哥斯达黎加，多米尼加共和国，厄瓜多尔，巴拿马，秘鲁及委内瑞拉——以法律的形式规定，各政党在大选时提出的议员候选人中，妇女必须占一定的比例（20%到40%）。在颁布实施这样的法律后，妇女在国会议员中所占的席位在阿根廷由5%升至28%，在玻利维亚由7%升至12%，在哥斯达黎加由16%升至19%，在多米尼加共和国从10%升至16%，拉丁美洲有着从托马斯主义和历代教皇通谕承袭下来的社团主义传统，这就提供了一个有利的文化环境，便于推进妇女作为群体参政的权利。由此可见，不同社会的文化属性以不同的方式调节其走向男女平等的行

动，对问题的轻重缓急形成不同的看法，使国民有关妇女权利的辩论具有不同的调门。

法律与行为之间的差距

各种综合统计数字以及国家政策和法律的变化，从重要的方面显示出走向男女平等的运动，可是它们还不能说明整个的问题。民主选出的代表们批准有关的法律，在一个层次上表明了赞成男女平等的文化态度。法律和政策的措辞变化和象征性变化向整个社会传递了平等的信息。然而，制定好的政策是一回事，而政策的实施又是另一回事，二者之间的矛盾在拉美各国社会中是常见的。这一问题不仅限于妇女权利一个方面，因为贪污腐败、侵犯人权、偷税漏税和任意执行的趋势使得国家机构许多方面的效能都受到削弱。

在与性别有关的法律方面，法律与行为之间的差距至少跟其他方面一样严重，这就使得妇女权利近年来的进步能否保持下去成为一个问题。一方面，早已废除的法律仍会影响人们的行为，例如在巴西，仍可根据“正当捍卫名誉”而让那些由于妻子与他人通奸而谋杀了妻子的男子无罪释放。另一方面，新近通过的某些法律，例如多数拉美国家近年来针对性暴力和家庭暴力所作的改革，并未得到实行。要缩小法律与行为之间的差距，不仅需要在司法机构内部作深刻的变革，而且也需要在文化上作出相应的调整。

巴西的“正当捍卫名誉”

在20世纪80年代，一名男子谋杀了与他疏远的妻子及其情人，这个案子经巴西南部的帕拉纳州的一个法庭审理后，陪审团表决的结果是该人有“正当捍卫名誉”的权利，应宣布无罪释放。在上诉过程中，该州的上诉法院决定维持原判，但巴西最高民事和刑事法院于1991年撤销了原判，下令重审。同一年内，帕拉纳州重审过程中，另一个陪审团仍坚持“正当捍卫名誉”的理由而宣布被告无罪释放。这一裁决在国内外激起了愤怒，“人权观察”组织派了一个代表团到巴西，调查针对妇女的暴力问题。

“正当捍卫名誉”的论点在巴西法律中并没有明文的依据。在殖民地时期，“腓力法规”（Phillipine Ordinances）曾允许男人杀死被发现有通奸行为的妻子及其男伴。后来，1830年，通过的巴西帝国刑法典、1890年的第一共和国刑法典和1940年通过的现行刑法典都明确排除了以杀人的办法来解决通奸罪。然而，1940年刑法典提出了一个概念，即一个人受到无理侵犯以致其基本权利遇到危险，有权作正当防卫，而某些法律理论将“名誉”列为一项基本利益或基本权利。既然法律上允许正当防卫，人们又默认名誉是一项合法的利益，司法界就出现了允许男人杀死其与别人通奸的妻子而宣布其无罪的做法。

法律重视名誉，是因为名誉在社会交往中很重要。一位著名人士解释刑法时说过：

人的名誉极其重要，构成其地位和社会效率的基础。好人只与名誉好的人交往。一个人若名声不好，朋友和熟人都会不理他，他将不再为好的社交圈子所接受。他将失去有身份的人在社会上享有的信任和威信。此外，一个人若名声不好，就不可能得到或成功担负有价值、有影响和负责任的职位，因为没有好名誉的人是不值得信任的。[107]

一个男人若自己妻子与别人通奸，在巴西俚语中就叫做Corno（相当于“王八”的意思），必将失去自己的名誉、社会地位和机会。辩护律师以“正当捍卫名誉”作辩护，而陪审团也承认这一辩护，是因为人们认为男人在名誉受威胁的情况下杀人，是可以理解的。陪审团的行为表明，人们认为男人和整个家庭的名誉有赖于女人的贞操，而杀死奸妇及其奸夫，则可以使男人在社会公众面前恢复名誉。

早在1955年，巴西的高等法院就开始推倒下级法院以“正当捍卫名誉”为理由而宣判杀人者无罪的判决。然而，在巴西司法系统中，高等法院的裁决并不构成对下级法院有正式约束力的判例。因此，受理上诉的法院无权纠正下级法院涉及名誉辩护的审理。此外，初审法庭的法官虽然享有特权，就法律所允许的推理和辩护是什么，向陪审

团作指示，可是他们有时并不行使这一特权，而宁愿尊重陪审团的自主权，即使陪审团的推理没有正式法律依据也不予批驳。陪审团能利用“捍卫名誉”的论据，这就表明在巴西文化中，对妇女性行为问题的看法存在着矛盾，而且在巴西法律制度中，对于“名誉”的地位以及正当防卫范围的意见也存在着矛盾。

性暴力和家庭暴力

在20世纪90年代，拉美各国都对刑法作了修改，重新规定了强奸罪的性质，而且制定了惩处和预防家庭暴力的新法律。人们以前只认为强奸是一种伤风败俗和有失体面的罪行，现在则明确它是一种侵犯个人性自由和尊严的犯罪。夫妻间的强奸也受到惩罚。拉美各地成立了数以百计的妇女警察局，受理妇女有关暴力的申诉。上文中已指出，至少有12个国家制定了家庭暴力方面的法律，使法官和执法人员有了新的解决暴力问题的权限。这些新的法律和政策成了推动文化转变的催化剂。越来越多的人认识到针对妇女和家庭成员的暴力是侵犯人权，因而是一个政策问题，家庭不再是在国家和正式法律的权限之外。然而，一些公民和执法人员的行为仍然不符合新法律的精神。

首先，性暴力报案率低。在墨西哥和秘鲁，估计只有10%至20%的遭强奸妇女向警察报了案。第二，对施暴者的调查、起诉和判处的比率也低得令人不安。在巴西的圣保罗州，有材料表明只有三分之一的暴力事件受到了警察调查，而且几乎没有几次调查最终导致起诉或定罪。在墨西哥一次强奸案抽样调查中看出，只有15%的罪犯被判刑。厄瓜多尔的材料表明，在报了案的性暴力案件中，只有1%最后作了宣判。[108]一方面是性暴力案件的调查和起诉如此不积极，另一方面则是其他各种刑事案件的起诉热心得过分，二者形成鲜明的对照。

性暴力案件起诉和判决率低，是由于执法人员对受害者缺乏同情心，往往以为遭强奸的妇女是咎由自取或心甘情愿。对法庭审理情况的分析表明，法官比较重视的是处女遭强奸，他们还往往责备受害者，说她们的挑逗引起了强奸。许多法官和检察官对受害者施加压

力，要她们与施暴者和解，而不是力促施暴者认罪。强奸受害者还抱怨说，对她们作医学检查的人员往往对她们的性生活史寻根究底，问个没完。[109]

另一方面，有些受害者自己不能配合调查，或者放弃起诉。有的人甘心与施暴者和解而认为没有必要再追究。还有的人屈从了亲朋的压力。1997年在秘鲁的一起轮奸案中，受害者在家人的压力下与轮奸者之一结婚，以维护家庭的名誉，申诉随之撤销了。（秘鲁的刑法原先有漏洞，强奸者若与受害者结婚即可免予惩罚，这一点受到了国内外非议，于1997年4月取消了。）

成立妇女警察局，原本是想要解决上面提到的某些问题，但是它们财力物力不足，缺乏标准的办案程序，而且往往不在交通方便的地点。在妇女警察局工作，往往在警察队伍内部被人瞧不起。总之，对于拉丁美洲主张维护妇女权益的人们来说，现有法律如何才能得到适当的贯彻执行，是当前面临的最大挑战。

结　论

对于理解拉丁美洲争取男女平等的进步及其前景来说，文化是一个重要的理念，但只有文化的理念又是不够的。单从文化价值观的角度说明不了性别问题所发生的变化及这些变化的持续性。在拉丁美洲尽管存在着根深蒂固的歧视妇女的文化偏见，但最近几十年来，妇女的能力以及相对于男人而言的机会仍有不小的改善。各国情况仍有颇大差异，但是一些国家民主选举产生的政府和议会确已制定出一批促进男女平等的法律和政策，这反映出文化上也日益承认男女应有机会平等。然而，在法律和行为之间始终存在着差距，这证明重男轻女的习俗仍很顽固。拉美妇女地位的新近进步并不是文化上的变化所促成的，但是必须有文化上的变化，才能保障这些进步得到实施和持久。

要解决这一难题，能靠什么样的政策方针呢？促进政策变化的一个重要动力是总统的领导作用。事实上，在20世纪90年代，拉丁美洲一些国家有关性别问题的最重大法律和政策变化都离不开总统及其政

党的热心支持。总统的支持还促进了法律和政策的实施。例如，阿根廷制定了议员候选人中妇女比例的法律以后，若没有总统行政命令的敦促，议会中的女议员就不会由5%升至28%。从制度和规范方面看，总统的权力是很起作用的，尽管总统对男女平等的想法不一定是人人都同意的，但行使总统的权威，就可以有效保证性别方面的变化得以实行。然而，为了在21世纪让拉丁美洲各地都朝向男女平等迈出更大步伐，所有位于政治权力顶峰的人都需要不仅在言辞上，而且也在行动上作出努力，促进广泛的进步。

第五部分　文化与美国少数民族

第十五章　认真对待文化：框架及非洲裔美国人实例

奥尔兰多·帕特森

对待文化的矛盾态度

在如何使用文化理念的问题上，现今存在着很奇怪的现象。一方面，人们非常热心地辩论它，严肃地思考它，其盛况是文化这一理念的历史上前所未有的。在学术界，文化研究成了较新的一个学科，繁荣兴旺。在美国公众舞台上，所谓的文化战恰如亨特所说，成了“别具一格的现实……公共生活的分界力量”。[110]然而与此同时，在学术界和知识分子中间，包括在一批很有影响的人类学家以及几乎所有的社会学家中间，又有一种强烈的意见，反对从文化的角度来解释人类行为的任何方面。[111]

在人文学科及一般的自由派人士中间现在流行着一种正统的观点，它可以概括如下：文化是一个应予以诠释、理解、讨论、界定、尊重和礼赞的象征体系，是特定人群的独特产物，与其他这类产物有着相等的价值。但是决不应利用它来解释它所由产生的那些人的任何事情。从人文学科角度来看，文化往往被比作一篇供人阅读和诠释的课文。对这课文作解释，是允许的，但任何这样的解释都不能宣称是客观的。对文化的理解完全是主观的，既反映被诠释的对象，也同样反映诠释者自己。

在社会学界，文化所占的地位正如马贝尔·贝雷津所说，是“一片有裂缝的地形”，学者们之间存在着“认识论上的不同意见”，“有些学者强调解释的可能性……另一些学者强调只能作诠释或注释”。[112]然而即使是赞成作解释的学者通常也避而不谈文化还能构成其他事物的

原因。恰如所谓的文化生产学派的看法那样，典型的看法是认为文化是因变量，要由组织上、经济上及其他的“过硬”自变量来加以描述，或谨慎小心地加以解释。若有人想把这一解释方程式颠倒过来，将文化或文化的某些因素视为自变量，那就必定会遭到怀疑。奇怪的是，这种状态恰好与20世纪前半期流行的观点相反，那时占主导地位的是帕森斯学派的理论，它将价值观视作行动的目的和规范调节因素。可是，正如安·斯威德勒所指出的那样，在社会学家们普遍否定了帕森斯的见解以后，他们“对于文化作为原因的意义就提不出另一种见解，因而要么是避开原因这个问题，要么是走后门承认价值观范式”。[113]斯威德勒提出了她自己的见解，将文化称作“工具包”，说人们可以从这个“工具包”里挑选适合自己目的的行动谋略。她的这一提法颇受欢迎，是向正确方向迈步的一个开始，但是它仍然过于不明确，过于随意，不足以提供真实的解释力。文化分析被减缩成理性选择论的一点补充。

反对从文化上作解释的态度，特别明显地表现在学者们对非洲裔美国人及其面临的诸多问题的研究之中。这当中的原因有好的一面，也有不好的一面。直到20世纪60年代后期为止，有关非洲裔美国人问题的论著过分依赖一种简单化的或经不起推敲的文化论，生硬地把非洲裔美国人的社会问题都归结到文化上去。非洲裔美国人的文化被看做是他们的过去种种经历堆积而成的硬化了的冲积层，使它成为一种固定的、有解释力的黑匣子，被用来解释有关这一群体的每一件和任何一件事情。那种把文化视作某种“风俗糕饼”的19世纪文化观尽管已经过时，却仍滞留在许多著述之中。帕森斯学派那种过分强调文化决定作用的功能主义和价值观框架也未必更受欢迎。还有一个“贫困的文化”学派，其代表人物，如奥斯卡·刘易斯等人，是比较成熟的。如今一些外行的人津津乐道指责这一学派犯了这样那样的错误，其实大多是莫须有的；然而这一学派对非洲裔美国人文化问题的论述往往过于兜圈子、简单化和固定化。

不幸的是，过去出现过而现在仍然常常出现的一个情况，就是一些反动的分析家和公职人士利用从文化解释问题的这一论据，把穷人的种种社会问题都归咎于他们的“价值观”，从而把政府和纳税人扶贫

济困的责任推卸得一干二净。看来，人类学家和社会学家——他们都是一些自由派——之所以回避文化解释论，主要原因也许就在于他们不屑于与那些反动分析家或头脑简单的公职人士为伍。用文化来解释贫穷的论点如今在学术界遭到冷遇，原因之一竟在于避免共犯。

这最后一点是这些学者们摈弃文化解释的一条最糟糕的理由。另一条这样的理由，是自由派学者经常念的一本经，就是说谁要用文化因素解释一个群体的问题，那就等于是指摘受害人。这显然是毫无道理，一个简单的比喻就能说明问题：我们常常见到有的人小时候受过性摧残，被人糟蹋过，因而长大以后缺乏自尊，行为上表现出自暴自弃。有的人出于同情之心，会给有上述表现的人指出她或他的心理问题，要求她或他求医治病。如果说这样做等于是指摘受害人，岂不荒谬。可是，有的人出于同情之心，哪怕只是暗示说非洲裔美国人的某些问题可能是他们以往受虐待的经历所造成的可悲后果，就被认为是在指摘受害人。

反对从文化上解释非洲裔美国人某些问题，还有一个不好的原因，即民族主义和所谓的黑人自尊心。为了纠正几百年受欺辱的影响，民族自尊曾经是必要的，可是它如今被强化成为民族颂扬和非洲中心主义，二者都正式出现在多文化的学术研究之中。这种自我感觉良好的态度坚持说非洲裔美国人有着“有用的过去”和值得自豪的、无问题的文化，它可以在美国多文化主义的大会演中炫耀自己；如果有人想从历史上、文化上解释非洲裔美国人的社会问题，就会被看做是居心不良，存心抹黑。

对于文化解释持怀疑态度，还另有一个原因，即有些人，特别是有些政策专家和负责纠正社会弊病的人，误认为人们对文化是无能为力的。这一误解起源于一种文化观，即认为文化是不可改变的。与此相关的是一种信念，即认为从文化上作解释就是种族主义。在这一信念的背后，有一大堆似是而非的学术观点。当代人类学对文化的研究一开始就表白自己是反种族主义的，反对社会达尔文主义，而在弗朗兹·博厄斯的文化相对主义的影响之下，他们这一立场更加明显。在20世纪上半期，人类发展史中的生物学并不曾应用于文化。可是文化相

对主义却居然无事生非，堕落成实质主义。我在批判美国民族奋兴派和南非种族隔离制度辩护士于20世纪70年代利用文化相对主义的做法时，就指出过这一点。[114]不久前，沃尔特·本·迈克尔斯对美国最新一轮民族颂扬活动作了同样的批判，明白指出当代的多文化主义的文化理念和民族特性理念已纯粹变成了种族主义的代用品。[115]迈克尔斯等人从普世主义立场出发批判多文化主义时，指出多文化主义者对文化理念的利用，是种族主义；而许多多文化主义者谴责从文化角度解释社会问题的做法时，也用了同样激烈的言辞，说它是种族主义。他们对丹尼尔·帕特里克·莫伊尼汉参议员及其报告的长篇累牍的攻击就表明了这一点。在1970年，自由派社会学家罗伯特·布劳纳就把那些强调非洲裔美国人的下层而未强调他们生活的民族特点的学者称为“新种族主义者”。[116]由此可见，令人难以置信的是，文化理念变成了咒骂的对象，普世主义者和持相对主义立场的多文化主义者在他们的彼此争论中，都骂对方的文化理念是种族主义的。

一个更具有嘲讽意味的事实是，有些人拒绝从文化角度解释社会问题，攻击说那是种族主义的表现，可是却又悄悄地从后门作了一次破例。这次破例发生在环境论者和遗传论者之间的论战之中。自由派环境论者的主要论点之一是：非洲裔美国人和欧洲裔美国人智商测验分数的单标准离差的一贯差别，应主要从社会经济方面加以解释。几年前，在最近一轮的智商论战，即所谓的《贝尔曲线》之战中，主张遗传论的理查德·赫恩斯坦和查尔斯·默里虽在论战中吃败仗，却使环境论者的上述基本论点受到重创。他们引证了大量的调查资料说明这一论点再也站不住了。对智商差别的结构性解释往往由于亚瑟·詹森所说的“社会学推理谬误”而失去说服力，这谬误在于这样一个事实：用以解释智商作用的所谓结构性自变量，有一部分其实是自我智商的作用。

我无意在这里重新挑起智商争论，只想指出一点：当尘埃落定时，有一个情况已变得清清楚楚，它可以从负面看，也可以从正面看。从负面来看，这就是：虽然遗传因素只能解释非洲裔美国人和欧洲裔美国人之间在社会和经济结果方面的种种差别之中的很小一部分，但标准的社会经济变量，例如家庭收入，也不能说明很多问题。

这一点是重要的，而在辩论最激烈的时候几乎被人遗忘了，只是在最近因为一些研究成果而得到肯定，其中尤其重要的研究成果登载在一本比《贝尔曲线》学术价值高得多的书中，即克里斯托弗·詹克斯和梅雷迪思·菲利普斯共同主编的《黑白测验分数差距》一书之中。这一批学者的总的结论是：第一，非洲裔美国人和欧洲裔美国人之间的测验分数差距的确是重要的，能用以解释他们后来的职业地位和收入的高低，然而这种差距所衡量的对象与其说是天生的智力，不如说是后天学到的认知技巧和受教育技巧。第二，这一测验分数差距之所以形成，只能部分地用学生们的阶级或社会背景来解释。非洲裔美国人和欧洲裔美国人之间的收入差别仍然很大，但这充其量只能解释学生智商测验分数重大差距之中的大约一分。即使是把所有的社会经济背景因素，如财富和职业等，全都考虑进去，能加以解释的也不会超过差距分数的1/3，这差不多与赫恩斯坦和默里的估计相同。[117]

如果说答案既不在于智商上的遗传负荷，又不在于两个群体之间的社会经济差别，那么答案何在呢？这就要从正面来看《贝尔曲线》论战所表明的情况：答案概括地说，就在于文化。心理学家霍华德·加德纳在批判《贝尔曲线》的文章中写道："文化信念和习俗影响孩子，至少是从孩子出生之时开始，也许还开始得更早，甚至是父母对尚未出世的孩子的期望以及他们发现孩子性别时的反应都会有影响。家庭、教师以及文化中的其他影响源都不断地让成长中的孩子明白什么是重要的，这些信息既有短期的影响，也有长期的影响。"[118]

有意思的是，梅雷迪思·菲利普斯和她的合作者发现，孩子测验分数所受到的很大的影响来自其父母的习俗，这一点在非洲裔美国人和欧洲裔美国人测验分数差距中所占的比重在3.5分以上，他们的调研还有力地表明，这些习俗完全是环境性因素。

心理学研究证实了这些结论。值得指出的是，几乎早在《贝尔曲线》出版之前五年，亚瑟·詹森，这位无疑是遗传论最老练捍卫者的学者，就承认过"遗传的论点还是一种假设，在目前还看不出会在多久的时期之内，很可能一直到现今的科学家们谢世之后，它仍不会得到任何可接受的强有力的检验"，[119]这就很接近于自己认输了。心理学

家内森·布罗迪在透彻地评论这方面现有的知识之后，得出结论说，“这些差别的原因很可能是在于黑人在美国的独特文化经历。”[120]另一位杰出的心理学家理查德·尼斯比特在对赫恩斯坦和默里的观点作出反应时，得出了大体相同的结论。他指出“黑人儿童和白人儿童从摇篮时起，与社会的接触交往就有系统的差别”，这时评述了几个研究材料，其中之一谈到黑人与白人通婚所生育的孩子：

有一种看法认为，对于儿童智力发育来说，母亲比父亲更加重要，而且白人的社会接触交往有利于儿童掌握技巧，因而在智商测验中得高分。按照这种看法，母亲是白人而父亲是黑人所生的孩子，其智商应高于母亲是黑人而父亲是白人所生的孩子。实际情况正是这样。黑人白人通婚所生的孩子，其母亲为白人者，智商测验的分数平均高出9分。[121]

抽样调查当然总存在着一个选择调查对象问题，但选择会是有的偏向这一头，有的偏向那一头，二者会彼此抵消。尼斯比特相当合情合理地得出结论：“母亲为白人的孩子智商较高，不能不主要归因于社会交往。”[122]

怎样看待和使用上面谈到的这一类调研结果，存在着十分自相矛盾的现象。当使用于智商争论以维护自由派环境论立场时，它们是可以接受的，甚至受到热烈欢迎。但若在任何别的场合使用同样的调研结果，就会激起愤怒。为什么？就因为像这样的调研结果会伤害民族自尊心、特性政治以及自由派学术界流行的相对主义，因而会受到诅咒。在任何别的场合，要是像菲利普斯和她的合作者那样说“父母总希望自己的孩子测验得高分，而中产阶级父母习俗看来起作用”，或者说“父母习俗方面的种族差别看来也是重要的”，以及像尼斯比特那样声称欧洲裔美国人母亲的文化习俗比非洲裔美国人母亲的文化习俗更有效，那么在美国任何一座校园中准会受到谴责，被说成是铁杆种族主义者和死不回头的文化沙文主义者。

这种状况是荒谬可笑的。非洲裔美国人及其学术界支持者不能两头都占。既然文化因素在智商论战中被赋予首要的起解释作用的地

位，那么多文化主义者和自由派社会学评论家们就不能把文化因素贬低到玛格丽特·阿切尔所说的“消极附属的地位”。[123]对文化因素一会儿使用、一会儿又不准使用的态度，已经扭曲了人们对非洲裔美国人社会历史和当代问题的研究。

其实，把文化作为原因来使用，以及把文化当作纯粹描写性的或附属的因素，这二者之间并不一定有冲突。只要懂得人们是在使用不同的文化概念，把文化作为原因加以研究以及把它作为象征性或描写性因素加以研究，这二者是处于完全不同的分析层次，那么，冲突通常就可以得到解决。此外，用文化原因解释问题，并不排斥非文化性的社会原因。在分析各种问题时，最有意义和有用的做法往往是识别和分清各种文化因素和非文化因素各自起解释作用的复杂相互影响，在这种相互影响中，两组因素在各自的因果模式中都既可以是自变量，又可以是因变量。最要紧的是应当懂得，起解释作用不等于起决定作用。正如古德诺弗明智地指出的那样，“生物学有助于解释人的行为，但不是决定人的行为。同样，文化也是有助于解释人的行为，而不是决定人的行为。”[124]

文化理念

我理解的文化是指社会老一代向下一代传播的和同代人之内产生的关于怎样生活和怎样作判断的全套观念，既为泛指的也为针对特定生活领域的这类观念。它是具有不同特定性层面的信息体系：在一个层面上，它可以是广阔的，例如有关公共自我表现方式的一套观念；在另一个层面上，它可以是微观信息体系，例如规定如何最佳地制作硬面包圈、咖喱鹰嘴豆或牙买加猪肉干。关于这一信息体系，古德诺弗曾在一次研讨会上有创见地指出，它是“人们为了在社会群体成员相互交往的活动中能够以群体成员的身份按照可接受的方式从事活动而必须知悉的”，[125]但又不止于此。首先，如尤金·胡恩所说，“文化理念应包含的内容不仅仅有什么是从礼仪上看是恰当的，而且还有什么是从生态上看是行之有效的。”因此，“文化是一个人为了在自己环境中有效行动而必须知晓的事情。”[126]其次，文化有时还包含传播而来的反社会行为，而不只是一个群体可接受的行为。[127]这一点对于

研究非洲裔美国人经历的人来说，特别重要，因为他们所要理解的文化过程往往恰恰是偏常的，对于更广泛的欧洲裔美国人社会和非洲裔美国人群体来说都不是可接受的。我们不能把文化的东西仅仅局限于规范的东西。

我接受罗杰·基辛的很明智的建议，即最好“缩小‘文化’这一理念，让它包括的内容少一点而说明的问题多一点”。[128]例如，罗伊·邓德拉德就谈到“一种特别的文化理论，它的内容是文化的‘片段’、它们的组合以及与其他事物的关系”。[129]

文化是人们作为个人所得到或学到的；它是他们所知晓的。然而，这并不排除文化还有集体的或共有的一面。从个人角度来看的内在的文化观，与作为群体共有现象的文化概念，这二者怎样得到调和呢？这就要通过文化模式的概念，而文化模式正如基辛所说“既是文化的又是公共的，恰如历史积累起来的有关一个民族的知识和一种语言的体现，还有认知力，如理解世界所依据的范式”。[130]

然而，这些模式不只是社会学家安·斯威德勒在她那篇常被人引用的论文[131]中所说到的“工具包”。她的观点强调了行为体在文化分析中的作用，对于社会学家们来说是可贵的，但它忽略了文化的另外两个重要的方面。如果不制造什么东西或不做什么事情，工具包就没有用了。而文化要素向来首先是生活的计划，思维、判断和做事的蓝图。如果没有使用工具的知识或技能，工具包也就没有用了。而文化模式正是实现文化计划的规划。

这些规则从何而来，人们是有争议的。看来，指导我们掌握语言的那种规则制作能力，大概也指导我们掌握某些文化模式，尤其是社会行为模式。虽然有些规则是由一个人内在的规则制作能力推断而来，但也有一些规则是从别人那里学来的，还有一些是来源于这两方面的组合。

多萝茜·霍兰和内奥米·奎因反对某些人所主张的将文化模式分成“内有模式”和“外用模式”的分类法，而提出他们的见解：

同样的一些基本文化模式——有时是同一个基本模式——被用来完成多种多样的不同的任务：有时是用来确定行动目标，有时是计划如何达到这些目标，有时是指导这些目标的实现，有时是理解别人的行动和探测别人的目标，有时是形成能在上述各个方面以及在事后诠释已发生的事态方面起不同作用的言辞表达。[132]

换句话说，社会学上的文化模式相当于生物学上的干细胞。

这些模式是怎样得来的？方式有二。它们是通过社会接触交往而从前辈继承下来，同时它们是在一代人之内通过模仿和教学从同辈人或其他有身份的人学习而来，以及从媒体或名人间接学来。我同意罗伯特·博伊德和彼得·里彻森的意见，即社会学习是“稳定行为习性的传播”，而“稳定”意味着“基本上不受环境偶然性事件的影响”。[133]我在下文中还会提及博伊德和里彻森的文化理论，但我有一点看法与他们不一致，这就是我认为，人们作为个人在他们对自己与别人或者环境或结构性力量的相互作用作出反应时，通过“尝试—错误”式的反复摸索而学到的行为模式，也应包括在文化领域之中。

在这里还要指出两点：第一，文化模式不应与行为相混淆。博伊德和里彻森指出，“文化习性相同的两个人在不同的环境之下行为可能完全不同。”[134]第二，在文化理论中，文化的变化以及引起差异和不稳定性的力量，与导致稳定模式传播的力量一样重要。

文化与结构环境的相互作用方式：非洲裔美国人的实例

现在让我谈谈文化与社会结构之间的关系，并以非洲裔美国人的经历作为例证。文化模式和结构因素或环境因素都对个人引起文化上和行为上的后果，构成由以下四个方面形成的因果矩阵：A.从前辈继承而来的文化模式；B.更改了的文化模式，它们是由于继承的模式在教学和模仿中出现误差而有所改变，以及为应付环境而反复摸索新谋略作出调整，所产生的结果；C.现时的环境因素，尤其是结构性因素及偶然因素；D.我们所要解释的行为结果。图15.1所示即为以上四个方面的因果关系的相互作用。

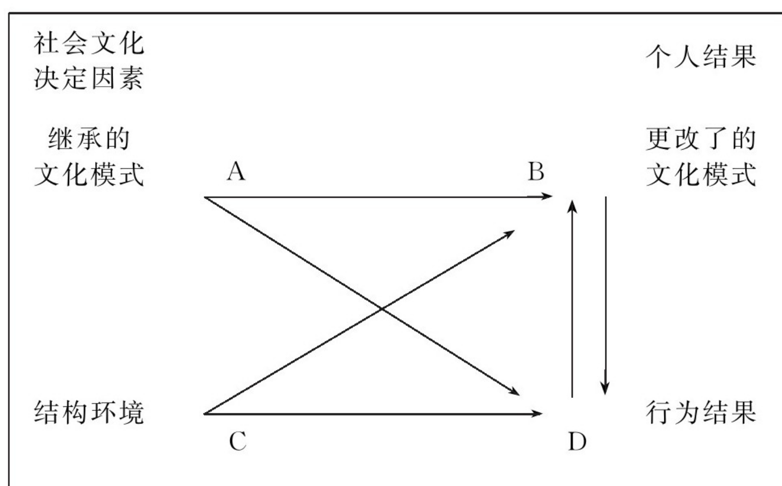


图15.1文化模式、结构环境和行为结果的相互作用

让我们以很高比例的为人之父的男性非洲裔美国人抛弃自己的孩子这一点为例，来解释图15.1的（D）行为结果。现今，60%的非洲裔美国人孩子得不到父亲的关心，这是非洲裔美国人这一群体的最大问题，也是其他一些严重问题的根源。这一行为问题的因果关系如何呢？

当代非洲裔美国人所继承的文化模式（A）起源于早期的奴隶制环境（约1640—1865年），以后又适应于第二个环境，即佃农收益分成制（约1880—1940年）并经过它传播至今。当年被贩运到美洲当奴隶的非洲人，本来有他们自己明确的家庭观念，可是沦为奴隶以后，原有的模式多半被毁掉了，尤其是身为丈夫和父亲的黑人失去了自己的法律地位和权益。男人对妻子和孩子均无监护权。然而，原先的西非模式中有两点，即人口高繁殖力以及按生殖力高低衡量男人气概和地位的观念，却迎合了奴隶制的需要。奴隶主关心的大事是奴隶人口的增长，在奴隶买卖于1807年被废除以后就更是如此。因此，庄园主鼓励奴隶结成稳定的繁殖单位。结果是这样一种行为模式：有2/3的单位包括一男、一女及其子女，另有三分之一为无男伴的妇女，在亲戚帮助下单身带孩子。[135]

在《血泪仪式》一书中，我指出过，把奴隶男女的这种结合称作“婚姻”，把他们构成的单位称作“稳定的核心家庭”，是对社会学的嘲弄。修正主义学者集中强调男女奴隶组合的这种结构形式，却不去注意它们的功能、关系的性质以及与之相关的文化模式。在当时，多数的男人并不经常跟女伴生活在一起。在稳定的组合单位中，半数男人是住在别的庄园，又有1/3的人有孩子却没有稳定的伴侣。因此，即使是根据修正主义历史学家自己的数字，至少有2/3的有孩子的成年男子不是跟自己的女伴和孩子住在一起，往往还不在同一庄园。此外，每个庄园都还有一批没有孩子的单身男子，约占男性总数的10%至15%，他们的性欲不论如何总得满足。所以，在奴隶制时期，至少有3/4的男人大部分时间是独处，不是跟孩子一起生活。这也包括所谓稳定组合单位中的许多男人。再进一步看，不论这种组合的性质如何，奴隶们也很少有时间与自己的孩子相处。奴隶制的整个特点正在于奴隶就是奴隶，得不停地干活。

经过了两个半世纪的奴隶制以后，相应出现了若干文化模式。模式之一就是补偿性的性生活。男人在广大社会毫无地位可言，对女伴或子女也毫无合法的权益，只有更起劲地发挥男性生殖力和高繁殖率这一个从西非继承过来的模式，以此作为男性自豪和地位的象征。与此密切相关的模式是男女伴侣关系不固定。美洲不是非洲，得适应于奴隶制度。奴隶主负责奴隶子女的吃穿，鼓励成年奴隶尽可能多生孩子。有些人甚至还精心策划奴隶人口的繁殖。[136]他们希望拥有男奴隶生殖力的成果，所以鼓励男奴隶与自己庄园的女奴隶配对。这样一来，奴隶有了稳定的繁殖组合，逃跑的可能性减少，控制劳动力的成本也随之下降了。尽管如此，正如上面已谈到过的那样，有稳定组合而与女伴和孩子住在同一种植园的男奴隶仍然只有一半左右。

与上述两个模式相辅相成的，还有另一些模式。其中之一就是以母亲为中心，母子关系重于父子关系。另一模式是女性有独立地位，这是从西非祖先继承过来的，在奴隶制环境下稍有更改。西非传统社会中，女性就一向参与经济活动，享有相对的独立性。在奴隶制度下，妇女更是与男人平等地劳动，从经济上说，性别不具什么意义。由于庄园主需要更多的奴隶，妇女的生育能力更受到重视。尽管男女

奴隶的生殖活动都受到鼓励，但奴隶子女在法律上的归属取决于其母亲一方。事实上，有些奴隶主大力扶植以母子关系为主线的家属联系，奴隶中的母女、姊妹都留下来，而奴隶中的儿子、兄弟则可以卖掉。[137]

最后，还有一个简单明了的事实：一般的男人对妇女享有支配地位，主要是依靠他们对财产的控制权，而奴隶中的男人却毫无财产控制权可言。

上述的与妇女相关的这些模式大大增强了与男性相关的两个模式：男奴隶的补偿性的性生活，以及为人之父的地位无保证和无力维持。在奴隶制期间，奴隶们还学到了另一些文化模式。北美的奴隶必然受到其欧洲裔奴隶主文化模式的强烈影响。他们接受了而且又多少变更了奴隶主所使用的那种语言、宗教和音乐（即音乐的某些成分），自然还有奴隶主的性别关系模式、婚姻及家庭模式。有些模式，例如稳定合法的婚姻、家庭和夫权制，是他们可望而不可及的（因而只能留在心中作为理想）。然而，美国南方许多欧洲裔奴隶主男人的对待性关系的双重标准和掠夺式的性行为，却是男奴隶很容易学到手的，这就有力地增强了他们正在形成的补偿性性生活模式。

在奴隶制之后，是佃农收益分成制，这一时期应特别指出的有两点。第一，虽然从法律上说奴隶主对奴隶人身的所有制于1865年废除了，可是奴隶制的文化显然尚未废除。事实上，在1865—1877年的重建期结束之后，它反而变本加厉，非洲裔美国人当中的男人得不到男性的尊严和名誉。南方白人为做到这一点而采取的典型办法就是种族私刑，我在原先的著述中已说明过，这种私刑是一种仪式化的人祭行为，对非洲裔美国人当中的男人实行象征性的和实际的阉割。

第二点也是重要的：非洲裔美国男人虽然得不到多数有意义的就业机会，也得不到土地的所有权，但是只要他们同意佃农收益分成的安排，他们还是好歹有一点土地供他们耕种。这带来了一些严重的后果。托尔内谈到：

通常人们以为，在农业经济中安家不易，结婚成家会被迫推迟，

作出个人“牺牲”，可是对于农村黑人来说却并非如此。黑人在农业之外的部门就业机会相对有限，而且总的说来，内战之后存在着敌视黑人的氛围，因此他们很难有别的经济机会。[138]

这种环境强有力地促进了早婚和多育。一个男人的唯一出路是把尽可能多的劳动力投入他所能佃来的土地，而劳动力的唯一来源是他的妻子和子女。因此，奴隶制之后的行为趋势是贫穷的非洲裔美国人早婚和多子女。在奴隶制之后的城镇中，当时人数尚不多的中产阶级和工人阶级终于能实现体面结婚和组建父权制家庭的文化理想，可是广大的农村佃农却谈不上这一切。

贫穷的佃农从表面上看是早婚和建立多子女的大家庭，可是在这一表面现象之下情况又如何呢？可悲的是，在奴隶制时期形成的两种男性模式变本加厉了。首先，为人之父的地位更加不确定了。生孩子之前，男人不需要为养家糊口操心。土地和其他生产资料是现成的。缺的只是人手——一个身强力壮的老婆和尽可能多的子女。子女从小时候起就得劳动，为赡养他们的父亲出力，而不是父亲抚养子女。（当子女的劳力能利用得最充分时，一家的日子就最好过。）由于孩子们要劳动，他们连最基本的受教育机会也往往得不到。

其次，占统治地位的欧洲裔美国人把男性非洲裔美国人当作虐待和恶毒嘲弄的对象，就使得广大的非洲裔美国男性穷人更加需要得到男人性补偿。他们得不到任何机会在较广泛的社会中证明自己的价值，被局限于半农奴式的环境之中，在白人扮演黑人的讽刺剧和美国北方流行的说唱演出中受到百般挖苦，在美国南方公开忍受凌辱和仪式般的阉割。在这种状态下，贫穷的非洲裔美国男人唯一能表现自己男子汉气概的方式就是发挥男性生殖力和控制自己的女人。然而他们企图控制的女人并不是随便任人欺负的软骨头。两个半世纪之久的男女不分轻重的奴隶制造就了这些非洲裔美国妇女的性格。她们深深厌恶男人的性补偿行为，尤其是对妻子不忠的行为。不幸的是，她们也和男人一样没有机会到别处就业，大都只好呆在佃田的农庄里。她们只能从女性亲戚那里得到支持和安慰。在这样的背景之下，据安妮塔·华盛顿指出，“人们已注意到黑人母亲及其子女之间存在着强有力的

联系，黑人妇女高度珍视她们作为母亲的作用，将这一作用置于她们作为妻子和工人的作用之上，这一切就都很容易理解了。”[139]

可见，在人口普查中登记的双亲家庭表面平安无事的假象之下，在修正主义历史学家片面文章之下，实际上进一步酝酿了非洲裔美国人男女之间的可悲冲突，还有奴隶制时期形成的男性文化模式，这一切在经历了向北方大迁徙之后，又传播到现在的大城市。

现在我们回过来谈现在。

图15.1中的C所表示的，是社会科学家强调的主要属于结构性的行为原因。最明显的例子包括失业，低收入，少数民族聚居区的街坊邻里影响，以及就业方面的种族歧视和性别歧视。此外还包括政府的一些扶贫措施，如对有子女家庭的补助，低收入税额减免，等等。在环境方面，还有一点对非洲裔美国人具有特别意义，这就是体育运动形成一重要产业，给人数不多但十分重要的运动明星提供了机会。以上种种因素在最终的解释中是重要的，但是它们对于D（行为结果）而言只能说明其中很小的一部分。

许多人认为，城市中年轻的非洲裔美国男人结婚率低，非婚生率较高，原因在于贫穷而且经济前景暗淡；[140]另一些人指出，还有一个原因，在于相对于男人而言的妇女就业地位。[141]这也许是对的，诚如凯瑟琳·纽曼所言，“没有本钱当一个好父亲的男人，通常也就不是一个好父亲。”[142]然而，事实依然是：在美国的几乎所有民族群体当中，包括比非洲裔美国人更穷的墨西哥裔美国人当中，而且在世界上几乎所有已知的人类社会当中，包括印度大批在贫穷和失业中挣扎的城市人群当中，贫穷并没导致大量当父亲的人抛弃自己的孩子。事实上，现在能得到的最好的统计资料也没有表明在就业与结婚率高低二者之间有多少关联。[143]经济学家乔治·阿克洛夫不久前争辩说，婚姻能解释的大量社会结果当中，有一项是男人在劳动中的活动状况。已婚的男人“有较高工资，更有可能留在劳动力队伍之中，较少可能因弃职而失业，失业率较低，更有可能干全日制工作，较少可能打零工和季节工”。[144]阿克洛夫认为，变化中的社会因素（他的意思主要

是指我们所说的文化模式）能解释为什么近几十年来结婚率急剧降低，而这一降低据他估计是犯罪率和其他社会问题增多的一个重要原因。可是，阿克洛夫并未试图说明这些文化上的变化是什么。他排除经济变数的做法也可能是欠周到的。本文中通过图15.1展现的相互作用模式应能更好地解释，文化因素是怎样与结构因素相互作用而造成不理想的后果。

一个可能的答案是继承的文化模式（A）直接产生后果（D）.对于怎样为人之父，非洲裔美国男人当中有很少数的人纯粹是仿效他们的先辈，这当然是可能的。但我认为这种由A到D的直接作用如同由C（结构环境）直接到D的作用一样，是次要的。首先，模式不等于行为。事实上，受到过这一模式影响的非洲裔美国男人，又接受了其他模式的影响，在行为上与先辈有所不同。有一点是无论怎样强调都不会过分的，这就是：60%的非洲裔美国儿童成了无父的孩子，决不意味着同样比例的非洲裔美国男人抛弃了自己的孩子。事实上绝大多数当了父亲的非洲裔美国男人在行为上是对子女负责任的。表现出抛弃子女行为的人只是非常穷而又受教育有限的少数人。但这些人生育率高，结果就造成了下一代的孩子多数无父的问题。如果根据这少数人的行为就笼统地责怪所有为人之父的非洲裔美国男人，那就跟低估这少数人的行为给整个群体造成的后果一样，是严重的错误。

所以，就这一问题而言，对于行为结果D的主要解释，应当是由A经过B再到D（ABD），以及由C经过B再到D（CBD），还有更复杂的因果螺旋曲线CDBD.

首先考虑CBD.李·雷恩沃特多年前就对此作过迄今为止仍然是最好的分析。[145]下层阶级的文化，据他指出，“体现出他们按照社会对平均功能所提出的要求以及他们在自己日常生活中所能掌握的资源，而作出的适应。”[146]在遵从主流规范的同时，下层阶级男女养成了“在被剥夺应有权利的世界中生存的技能。随着时间的推移，这些生存技能逐渐具有寻求替代办法的特点，形成他们自己的行为指导规则。但是……他们这些行为规则很难持久地做到符合更广大的社会那些指导人际关系及婚姻、父子和母子关系等基本社会地位的规

范。”[147]相反地，“相对于常规文化而言，下层阶级的亚文化逐渐具有一种功能上的有限独立性，正如同下层阶级的生活不同于社会其他阶级的生活而具有一种功能上的有限独立性一样。”不幸的是，非洲裔美国人，尤其是妇女，坚持遵从主流文化的家长行为模式，而有些男人做不到这一点，这就导致婚姻瓦解和男人抛弃子女的行为结果。男人喜欢那些能容忍他们恣意玩弄的女人。但下层阶级的非洲裔美国妇女却拒绝忍受男人的这种行为，宁可作为单身母亲抚育孩子，也不愿放弃她们珍视的正派的（实际上就是主流文化的）婚姻和家长行为模式。从C到B这条线上还有一个重要的方面，就是当代的城市环境头一回给妇女提供了较好的经济机会，还有国家提供的福利补助。因此，现在跟佃农时代不同了，她们不再被迫忍受男人的行为，可以维护自己的文化模式和独立自尊。这就是CBD的情形。

请注意这一解释不仅考虑到男人的文化模式和行为，而且也考虑到妇女的文化模式和社会经济状况。它不是简单化地沿CD这一条线从男人状况说明行为结果。

AB这一条线是指继承的文化模式在环境的压力（C）下，同时在上面谈到的适应策略的影响之下，而有所变更。我们如今看到，由于出现了一些新的结构性情况，男人为人之父的地位不牢靠和寻求补偿性的性生活这两种模式都变本加厉了。这两种模式融合成一种新模式，它有时带有找女人撒气的味道。有些下层阶级的男人文化水平低，原先却有高得脱离实际的保留工资，但在如今已出现的后工业社会再也混不下去了。更糟的是，1965年以后有大批大批低技能的移民涌进美国，在许多大城市中，雇主们宁愿雇用那些新移民。[148]黑人自豪感和高期望值导致了更高水平的异化。继承而来的补偿性性生活模式具有了更大的迫切性。由于妇女现在多少有条件予以抵制，男人发泄性欲一旦得手，就更加感到满足。男人的自豪如今比以往任何时候更加表现在能让多少女人怀孕。雷恩沃特在20世纪60年代中期作调查时，大多数调查答卷“表明小伙子们对他们的女友是否怀孕毫无顾忌，满不在乎，而且异常频繁地表明，他们为自己能让女孩子怀孕感到骄傲，因为这证明自己是男子汉！”[149]在那次调查之后又过了四分之一个世纪，埃莱贾·安德森等人又发现了同样的文化模式，说明它已

经传播成为一个体系。[150]

环境方面（C）还有一个新的特点，它直接影响到上述两种继承模式的加强和变更。这就是体育运动产业取消了运动员肤色的限制，使得相当一批非洲裔美国运动员成为超级明星，他们大多出身于黑人聚居区底层。这些新暴发成富豪的明星的实际人数跟广大的低层阶级黑人相比，当然还是少得微不足道，可是他们的影响却是巨大的。他们的所作所为成了许多人的榜样，使得更多的人纵欲玩弄女人和为人之父而不负责任。与此相关的，还有一个重大的文化现象，就是嬉蹦音乐文化的兴起，它也让许多人从社会底层一跃成为超级明星。这种文化公然露骨地促进了上述的两种模式，许多人通过“冈斯特说唱音乐”而自鸣得意。现在可以合情合理地下结论说，在大量的城市非洲裔美国人低层阶级的年轻男人中间，这两种模式已成为充分规范性的模式，他们只要有可能就会这样做。

由此可见，从A和C到B，引起了一代人之内和两代人之间的变体，这两种变体在年轻男人中间导致一种熔合的经过变更的模式，再到D表现为行为结果。这种结果反过来又促进他们对主流社会和工作的对立态度（CB）和影响到黑人聚居区的生活方式，这又增强了经过变更的补偿性兼掠夺式的性生活和为人之父不负责任的模式。在这种与主流规范相对立的背景之下，最后实现于D的结果就可能变得更加严重。

结　论

本章的主要目的在于将文化理念重新作为一个原因性的因素，应用于对非洲裔美国人问题的研究，而又不重蹈以前许多著述在方法、理论和意识形态问题上的覆辙。我指出过，这一任务现在具有头等重要意义，因为社会学该提供的最佳见解已经使我们走到了纯粹从结构方面解释这些问题的极限。

我在本文开头部分谈到过，许多社会学家不愿认真考虑文化与各种问题之间的因果关系，因为他们一直以为文化是停滞不前的，这其

实是一个老掉牙的谬见。我在本章已强调，文化虽有其连续性，但人们不是文化的奴隶。人们利用文化，而一旦人们真想要改变文化时，他们也可以改变它。

文化模式往往可以比结构因素改变得更快一些，更有效一些。指出文化所起的作用，决不是让自己墨守现状。社会学在解释大部分事情时最爱提到的原因是阶级，其实这是够有嘲讽味道的。试问还有什么比阶级更难改变呢？

不妨看看美国文化的一个重要领域和美国阶级体系在20世纪后半期的状况。在此期间，美国的整个种族歧视文化——以前三个半世纪积累起来的、法定的和文化认可的公开在社会上、经济上和政治上实行的隔离和歧视的一套体系——已被实际废除了。人类几千年历史上形成的男尊女卑文化模式在这一时期也有了根本性的变化。

而阶级呢，社会学家十分喜爱（而且总以为到了该变的时候）的一个阶级变数，是美国人的经济不平等，可是它在20世纪后半期却更加增大了，其增长幅度超过了美国历史上的任何一个时期。

我们是不是该开始谈论阶级蛋糕的分享了？

第十六章　解构文化

内森·格莱泽

文化与美国各少数种族和民族群体的社会和经济轨迹关系如何，这一问题是嵌在一个大的背景之下，即文化在各国盛衰荣辱之中起什么作用。为这个大的背景定调的，是塞缪尔·亨廷顿、戴维·兰德斯、劳伦斯·哈里森和弗朗西斯·福山等这样一批学者有关国际冲突和各国贫富原因的充满刺激性的论述，以及有关亚洲价值观的持续辩论。我们在这一大主题讨论中所涉及的范畴，远远大于美国各少数民族群体，而这些少数民族群体大多是作为来自更大得多的社会、国家和文明的零星分子而开始他们在美国的生活，然后经过适应和同化的过

程，很快融入美国社会。就这些群体中的多数而言，随着各民族间的通婚、生活方式的趋同和特性的改变，把他们与其他人分隔开的界线会逐渐消退。他们会成为美国的大社会和文明的一部分，这时他们还会保留多少文化特点，是可疑的。

在本书大的框架中，我们谈论的是世界各种宗教，世界各种哲学，世界各种文化，不仅涉及各国和各个社会，还涉及世界各大洲的范围。我们考虑的是国际冲突和国富国穷的原因。而在较小主题的讨论中，我们议论的是一些不那么宏大的问题，例如各少数民族群体在教育上和经济上成就的大小。这些少数民族群体的历史大多不长，要追溯到两三代以上就往往不容易。

美国少数民族和种族群体的成就和失败，跟世界文明、世界宗教和世界文化等大的范畴，有什么关系呢？大主题的讨论和小主题的讨论二者之间有何联系？不论人们能用什么原因来解释各国和各大洲的命运，它能帮助我们理解美国少数民族和种族群体的命运吗？

举例而言，美国少数民族群体当中有一个常见的现象，就是他们往往集中于经济活动的一隅，这跟他们祖籍的大的文明有什么关系？在纽约市，报摊成了印度人的领域，而在加利福尼亚，卖炸面圈的尽是柬埔寨人。印度人在纽约集中从事的行业跟印度教文明有什么联系吗？（我们还可以提到印度人集中的另一些行业，如医药和科学，若就那些行业提问题，也许不会显得那么荒唐可笑。）柬埔寨人集中在炸面圈的店铺，跟高棉文明又有什么联系？不论我们想到高棉文化——想到古老的吴哥或是现今很不相同的形势时，我们脑子里有什么印象，要把它跟美国的卖炸面圈的柬埔寨人联系在一起，都未免显得太牵强附会了。

印度教文明有3千年历史，受它熏陶的人口现今达10亿之多，它的影响还遍及亚洲大片大片的地区，而移居美国的印度人不过一百万左右，要把他们的经济、社会和政治特点跟那庞然大物印度教文明扯到一起，实在令人伤脑筋。这倒叫我们认识到，不论我们说的文明或文化是什么意思，当我们考虑它对印度的命运起什么作用以及它对美

国的印度人群体的经济进步起什么作用时，我们所想到的，不能不是很不相同的东西。我在本章中将谈谈这一大一小之间的对比，并试图较仔细地考察一下，当我们用“文化”这一范畴来解释各种问题时，我们所想到的究竟是什么意思。

20世纪的“文化”

我首先就过去百年来用文化解释各种问题的做法的变化，谈一点初步的意见。我们都知道，在我们今天要依靠文化这一原因来解释各国和各民族群体在经济进步和政治态度上的差别之前，我们都宁愿找别的原因。在人们的思想中，文化是比较不受欢迎的解释范畴之一。最不受欢迎的，当然是种族因素——遗传特征——用它来解释各种现象的做法在20世纪前半期曾长期大行其道，其邪恶后果已是人所共知，而它至今仍不时露头。我们今天都不想再提到它或利用它，然而在种族和文化之间却似乎有一点联系，也许只是偶然的联系。世界各大种族均有不同的文化作标志，而文化与种族的这一联系是我们对于用文化解释问题感到不舒服的一个原因。

曾经有过一段时间，在解释各种差别方面，文化因素显得比种族因素温和得多。请回想一下露丝·本尼迪克特的《文化模式》一书，它在20世纪30年代一出版后即备受尊重，到50年代和60年代在美国各院校都有众多读者，因为它是从非遗传、非种族的角度解释各群体的差别。从种族角度出发的解释向来是保守的，或者说比保守更糟。它似乎不允许有改变。进步的人类学家反对用种族的范畴来解释社会。相形之下，文化的解释曾显得是开明的，乐观的。人们不可能改变自己的种族，但可以改变自己的文化。

如今，作为一个起解释作用的变量，文化不再是那么温和的了。首先，我已经说过，文化与种族之间有着必然的联系，不是逻辑上的联系，而是事实上的联系。第二，用文化来解释一个群体或一国为什么没有富起来，是招人反感的。既然我们都承认经济发展是可取的，那么阻碍经济发展的文化就必定有些东西是不可取的。其实，在当代人的思想中，也有某些倾向在文化上受欢迎（例如反对经济发展给环

境带来不良后果，或反对全球化带来文化上的副作用），却不利于经济的进展。然而，人们的思想却不顾这些。我想，用地理因素作解释比较得人心。它不需要依靠种族或文化，就可以说明问题，例如说非洲之所以落后，是因为它不像希腊或欧洲，沿海没有多少天然良港，因而对内对外贸易都受到限制。

政治上的左翼人士喜欢从武力和剥削的角度来解释各国和各大洲之间的差别。激进派，还有自由派，都对文化解释表示怀疑，认为那是“指摘受害者”。

因此，现在与弗朗兹·博厄斯、露丝·本尼迪克特和玛格丽特·米德的时代不同了，文化解释失去了昔日的开明、进步的光环。原先人们认为种族是不能变的，而文化能变。今天，我们发现文化几乎是同种族一样抵制改变。既然我们需要依靠两三千年前形成的世界各大宗教和古老文明，来解释当今各种文化的特点，那么我们又怎么能指望各种文化改变其基本特征呢？就美国少数民族这一小范围而言，如果我们要从文化上解释一些群体为什么落后，我们又怎么能指望他们一变落后为进步呢？

如今在我们看来，文化几乎是像种族一样，不肯改变。当年的进步人类学家认为文化是可变的；今天我们却不敢这么想。一个原因在于，我们要小心，别轻易去干预别人的文化让它改变其特点，似乎我们知道该怎么变。既然我们认为所有的文化都同样值得尊敬，我们又有什么资格去进行干预——公开干预或私下干预——让别人改变据我们认为是限制经济发展的文化特点呢？谁授权我们去干预？此外，我们也并不是很有把握，知道该怎样去进行干预，叫别人去如何改变文化，或是文化的哪些方面需要改变。文化是一个海绵似的概念，它包含的内容太多了——原先人类学上的文化定义就包含了一个群体之有别于其他群体的、除了遗传因素之外的几乎一切东西——所以我们会弄不清楚一种文化中阻碍经济进步的，究竟是什么？是家庭，还是宗教或工作态度，抑或是教育？更何况在这些范畴之下还有众多的亚范畴，有些人会觉得某些亚范畴对经济发展起重要作用。

这并不意味着社会科学工作者不应该利用文化这一因素来理解问题。但他们要明白，这样做是有危险的。把文化当作起解释作用的变量，会引起政治问题，差不多跟利用种族因素引起的问题一样严重。然而，我们首先要考虑一个问题，即我们可以怎样地把文化用作一个起解释作用的变量。

文化作为分析工具

在我们从世界各大洲、各大宗教和世界各国的大范围转移到美国少数民族这一小范围的时候，我们需要作两项大的调整。在作过这两项调整以后，我们也许会感到，需要用文化（如果指的是大概念的文化）来解释的事物就很少了。

第一道调整

美国的少数民族群体并不是从他们祖辈居住的地方随机任意抽出来的。在美国的约一百万华人代表不了比他们多一千倍的全中国人。在美国的印度人也代表不了全体印度人。美国的每一个少数民族群体都是如此。即使他们在美国繁衍至今的人口已经超过了他们祖辈所在国的人口——美国的爱尔兰裔人口就多于爱尔兰全国人口——亦不例外。访问爱尔兰的人会惊讶地发现那里的情况跟美国波士顿的爱尔兰裔居民大不相同。原因呢？是因为当年移居美国的爱尔兰人只是来自爱尔兰的某些地区或阶级，还是因为美国的文明或文化对世世代代的爱尔兰裔人口产生了影响？

移民的确是来自原先各个社会的特定的地区、阶级和亚群体，那些地区和亚群体往往有着向外移民的传统。最早一批人出去了，跟着出去的是他们家里的人，他们向国内亲戚朋友通报侨居地的情况，又可能带动更多的人出去，这个地方的人就可能持续地向外移民。他们在侨居的外国逐渐形成了一个少数民族群体，而这些人的原籍很可能只是同一个或几个很小的地区。例如，英国的孟加拉裔移民即是如此。有些移民，例如美国的印度裔移民，可能是来自原籍社会的上层精英；有一些，例如黎巴嫩裔和叙利亚裔移民，可能是出自原籍社会

的工商界人士。而另一些人，例如早期移居美国的华人、日本人和锡克人，则可能是出身于贫苦农民。他们多半是代表原籍的穷人（尽管也许是较有事业心的穷人），而不是代表上层人士。

那么，试问这些人如何能体现或代表他们原籍的“文化”呢？当然，人人的表现都可以说是一种文化。但是，如果我们说的是大概念的文化，例如儒学文化、佛教文化或道教文化，那么，那些来自中国南方沿海地区、连中国的“官话”（普通话）都不会说的贫苦农民，能让我们看到这些文化的什么东西呢？那些来自意大利南方、没有受过教育的意大利穷人，又能让我们对意大利文化了解多少？能说他体现的是天主教欧洲、地中海沿岸、农民生活的文化和文明吗？从文化解释的角度看，这些范畴都太大、太广阔了。马克斯·韦伯等学者当年曾对比过天主教欧洲和新教欧洲，以解释欧洲经济发展的情况，如今从天主教欧洲移民到美国最多的两个国家是意大利和爱尔兰，试问从这些移民身上能看出意大利天主教文化和爱尔兰天主教文化的什么联系，或者说他们共同的天主教文化能解释他们身上的多少事情？

既然到美国来的移民是来自他们祖辈那个大文化所属的不同的地区、不同的阶级和不同的亚群体，关于我们这里所说的第一项调整，我的意见就是，大的文化必须分解到很具体的各种变体，以分别体现我们的特点。在20世纪50年代，芝加哥大学的两位人类学家罗伯特·雷德菲尔德和米尔顿·辛格提出过一种见解，即我们所说的文化既有一个大的传统，又有若干小的传统。大的传统指它的经书、仪式、宗教僧侣身份和大的历史传统，它们对于各有各的“小传统”的乡下人或新兴市民可能并没有多大意义。大传统的部分内容会传播到他们身上，但会经过更改或变形，在乡村会跟那些土生土长而与大传统没有什么关系的当地小传统混杂在一起，而在城市则跟大众传媒带来的普遍文化相掺和。当这些乡下人或城里人移居到美国时，我们可能会不分青红皂白地把他们看做是那大传统的代表。我想，如果我们重温一下这些学者的著述和观点，对于文化与美国各移民群体的不同命运的关系，就会受到很大启发。我们会懂得，不论大传统特点如何，它都可能对小传统没有多少影响。

我们还会明白重要的一点，即大传统的上层体现者是极少出现在移民中间的。犹太移民的经历并非不典型，从大批犹太人17世纪离开西班牙，到19世纪离开德国，再到19世纪后期离开东欧，在每一次移民浪潮中，都没有什么学者和犹太教拉比，没有什么犹太大传统的体现者，在这些移民身上看不到我们心目中的那种犹太教和犹太文化典型的传统。近半个多世纪来，犹太移民中间受到高等教育的人比例极高，在自然科学、社会科学和各门学问中起着非常突出的作用，有人将这一切归功于犹太治学传统，我看到这种说法总是感到很奇怪。传统的犹太学问跟当今犹太人作出杰出成就的现代教育和学问其实是大相径庭的。犹太“大传统”对几乎所有的现代学问都是持怀疑和厌恶态度。当年并没有什么传统犹太学问的代表人物随移民一同来美国。当然，他们后来也来了，力图在美国传播拉比式的希伯来语和《塔木德经》教义，而且有所成就。可是他们这一套东西跟犹太人在当代理论物理学、法学、医学等学科的成就，恐怕是没有什么关系的。

我或许是特别适合于看到有些人直接用犹太传统解释当今犹太人学术成就这样一种做法所存在的问题，因为我知道我这一代人当中学有所成的人，都是出身于像我的家庭一样的清贫家庭，父母都没有上过正规的西方学校，也完全没有或基本上没有受过犹太传统教育，是文盲，或者最多不过是会念祈祷书。如果要用犹太人的大传统来解释这些从东欧来的移民家庭的孩子在20世纪上半期在高等教育方面所起的杰出作用，那真得挖空心思费一番心机。

因此，一个大传统和作为它的各种变体的小传统也许只有很遥远的联系，要从大的那一头走到小的这一头，一路上是有许多坑坑洼洼的。对于那些距离大传统如此遥远的人的命运，大传统究竟能解释多少呢？

新加坡经济学家约翰·王（John Wong）曾以怀疑的态度谈到儒家学说在亚洲和新加坡经济成就中可能起到的作用，他的话引起了我的注意。（这样的怀疑言论并不多见，所以它更加令人感兴趣。）王写道，对于用儒学传统解释经济成就的说法，经济学家们不会认真看待，除非：

这一假设经得起检验。仅仅一般地说儒家伦理有助于增加个人储蓄，因而有助于更高的资本形成，是不够的。还必须扎扎实实和具体地证明，这种储蓄究竟是有效地投入工商业，还是花销于非经济性的开支，例如尽个人的一些义务，它毕竟也是儒家价值观体系的一部分。还必须证明，儒家价值观是怎样地实际引起有效的人力开发，促使人们提高技能，而不是仅仅鼓励人们修身养性或追求文字上的自我满足。一个古代典型的儒学夫子是公开鄙视低贱劳动的。[151]

王以怀疑态度提出的问题，实际上就是我们是否真的能够把儒学的大传统用来解释一些社会的成就，我们还可以补充说，是否能用它来解释世界各地能与它挂上钩的民族群体的成就。关于犹太人传统与当代犹太人在科学和各门学术中的出色成就二者之间如何联系，我也提出了同样的问题。从大传统一下子跳到可谓与之有历史渊源的群体和个人的身上，是再容易不过了。人们在那大传统的当代子孙后裔中间是看不见它的多少真实面目的。

对于儒学传统或儒学文化是否有益于经济发展持怀疑态度的，不只是约翰·王一个人。孙中山和另一些改良派和革命派人士不但对儒学传统的价值有怀疑，还指摘它是中国落后的一个重要原因，阻碍了中国的经济和政治发展。难道他们错了？难道儒学会变，所以在一个时期妨碍了中国的现代发展，而在另一个时期又促进了这一发展？对于华人或犹太人成就的解释，我们是不是有点马后炮的味道？儒学与美籍华人学术成就和经济成就到底有多少关系？

当然，尽管一些人只注意大的传统、大的宗教、基督教新教伦理以及世界各地与之相当的伦理，但是我们仍然能够按照各种小的文化传统，例如某些地方的人善于经商的独特文化，或者辛勤劳动安心务农的独特文化，来很好地解释文化在美国少数民族群体经济成就中的作用。在成功的少数民族群体当中，经商和务农的文化背景都有，有些人还有其他的背景。然而，不论文化背景如何，在将文化与经济成就相联系的时候，都还要作第二项调整，这就是要考虑移民到达美国时的处境、经济状况、所能得到的机会、定居地点的特点，等等。

当代社会科学家在探索一种变量的作用大小时，都要让别的因素处于相等的水平。例如，在解释黑人收入较低现象时，如果要探索种族偏见或者文化的作用，就要作调整，让对比的群体为相同的年龄、相同的教育水平和来自相同的地区。因为就工资水平而言，地区与地区不同，农村和城市也不同，如此等等。这样做的结果就是减出一个差别，或者说“解释”一个差别。如果减的结果有一个剩余数，我们就可能找出种族歧视的作用或者文化的作用。有时可能没有剩余数，差别就完全被解释掉了。但是不论有无剩余数，怎样把文化作为与种族歧视相对照的因子计入算式，总还是一个问题。

第二道调整

问题出在怎样建立起解释模式。我们怎样把文化与另一些能解释差别的非文化因素区分开来？例如在上面谈到的这个例子中，能解释黑人白人收入差别的种种因素都与文化混杂在一起。为了解释收入差别，我们让年龄保持为一个常数。可是一个群体在年龄上低于另一个群体，或者有更多的孩子，这样的事实不是也带有文化的特点吗？我们让地理位置保持为一个常数——在城市比在乡村好一些，在美国北方和西部比在南方好一些。可是人口的迁徙和迁往何地的选择不也有文化因素吗？我们在对比中让家庭结构保持为一个常数，注意到黑人当中以母亲为家长的单亲家庭比例较高，从而使平均收入降低。可是家庭结构不正是一个地地道道的文化特征吗？

用这类模式分析差别，是为了解释差别。可是它们也必然带来政治上的后果。不论一个群体的状况是优于平均水平还是劣于平均水平，它通常都反对别人对它作文化上的解释。如果它比别人强，它会担心别人说它骄傲自大。它担心让别人注意它那被说成是优越的文化，会招致嫉恨、愤怒和更坏的反应。如果一个群体状况比别人差，它会担心遭人蔑视和鄙薄。每个群体都会觉得最好是被人看做是受害者，而不是高人一头。

举例来说，几十年前就已经看出，亚洲裔美国人家庭收入与白人一样高，照此说来，歧视的问题该不再提起了。但是仍有人指出，如

果把教育因素考虑进来，亚洲裔美国人的收入还是低于同样教育水平的白人。一直有人努力说明犹太人收入高并无任何特别之处：犹太人生活在城市中，城市里收入总是高一些；他们平均年龄较高，收入是随年龄一起上升的；他们比较集中于高收入的职业；他们受教育于较好的高等院校；他们家庭人口较少，等等。考虑到这种种因素之后，犹太人收入高该不成其为问题。可是照样有人要对此作出文化的解释，莫名其妙地把种种能解释差别的现象都混杂在一起。

犹太人通常不愿意听到别人谈论他们的收入。人口普查不涉及宗教，所以在人口普查统计数字中没有单列出犹太人。由于这一点和另外一些原因，犹太人律师组织通常都反对在人口普查中提出任何有关宗教的问题。亚洲裔美国人在人口普查中是列为少数民族，他们通常都力图对那些能表明他们经济成就的统计数据加以解释，消除人们觉得他们有成就的印象，其原因之一是他们当中有些人希望保持受害者的地位，从而有可能享受某些优惠。（现在亚洲裔美国人在大学入学考试中已无照顾，但是在与政府订立合同时，他们仍被列为需要给予照顾的少数民族。）还有些人希望继续留在有色人种“彩虹同盟”之中，而倘若他们的处境已优于平均水平，他们留在这一同盟之中的资格就成问题了。

尽管亚洲裔美国人现今的收入和职业地位都不坏，他们仍声称自己严重受歧视，力图保持受害者的待遇，我们可以看到这种努力达到扭曲的地步。例如，我们可以看到美籍华人历史学家约翰·郭·维·成（JohnKuo　WeiChen）的一篇文章。[152]他先告诉我们，他每年见到“威斯汀豪斯科学人才搜索竞赛”公布的优胜者名单都很高兴，因为里面有许多的亚洲裔学生。“然而当我读到报刊的有关报道和公布的有关讨论时，我日益感到不安，因为他们对这些学生的优异成绩的看法有些不和谐的声音，把亚洲裔美国人说成是‘模范少数民族’，尽管有不少扎实的事实证明不能作过分的概括。”他对这些人的成就感到骄傲，可是又反对说他们是“模范少数民族”。

他为什么对这一名声感到不安，是难以猜测的。他接着写道，《纽约时报》在报道威斯汀豪斯竞赛以后，又报道了纽约市昆士区卡

多佐中学一个学校就出了11名半决赛选手，全是亚洲裔学生。该报随后在专栏版发表了《美国艺术与科学学院院刊》主编斯蒂芬·格劳巴德的一篇文章。郭以不赞成的口吻写道，格劳巴德把亚洲裔学生成功的主要原因归结为稳定的单亲家庭，“他本着社会福利计划的精神猜测，对于几十万并非生活在这种稳定环境中的孩子该怎么办……格劳巴德推测是稳定的单亲家庭邻里街坊为成功提供了必要的前提条件”。

郭为什么反对这种似乎无可辩驳的和普通的解释，我们不清楚。再看下文也许能得到一点暗示：他以赞许的口吻引述了卡多佐中学的优胜学生为反驳格劳巴德而写给《纽约时报》的一封信。这些学生反对用任何概括的说法来解释他们的成就。他们指责格劳巴德的解释表现出“用固定的框框看人……这种看法的最极端形式就是偏见的根源，而偏见病是科学永远也治不好的。”他们在信中说，他们的家长对于他们的学习持有各种不同的态度，从不闻不问到积极过问，什么样的都有；他们参加威斯汀豪斯竞赛的原因也是各种各样的，都是个人的决定。郭得出结论说，像格劳巴德这样的对亚洲裔学生成就的提法是“把一个复杂的现象变成了简单化的和历史的（或许他说的是非历史的意思？）亚洲文化不变性的展现”。郭这番话只是他的论文的前奏，那论文研究的主题是19世纪纽约市的反华偏见。看来这是要让人相信19世纪的反华偏见与今天的“模范少数民族”神话二者之间存在着某种联系。

教育的关键作用

我已经指出，要科学地确定文化因素在民族群体经济成败中的作用，是不容易的；坚持说文化因素在民族群体经济成败中起作用，这在政治上对任何人都没有好处。

我认为，即便是运用现代社会科学的最佳方法和途径，也难以明确下定论说一个民族群体的经济成败是决定于它的文化特点。从社会科学的观点看，我们所能做到的，是确定有哪些因素经常与民族群体的经济兴衰有联系。这样研究后看到，最突出的因素是教育，它也是

衡量人力资本的合适尺度。它与后期表现出来的较高声望的职业和较高收入关系最密切。

各民族群体在教育和职业方面的成就大小相差悬殊，这似乎为强调文化的重要性提供了一条明确的理由，因为对受教育的爱好似乎首先就是一个文化事实。可是事情并不这样简单。对受教育的爱好，以及随之而来的成就，随阶级而异。我们是不是要把阶级也包括在文化之中？是可以那样做，可是导致成就的，不是民族群体的文化——各民族群体的工人阶级和中产阶级都有许多共同之处。此外，我在上文中已谈到过，当我们试图把人们对受教育的爱好归结到某一群体的高文化（例如犹太教文化）时，这种联系会提出一些问题。当然，对一种学问的追求可能转变为对另一种很不同的学问的追求，犹太人也许就是这样的。印度的婆罗门种族的人也许是放弃梵文而追求科学；中国人也许是放弃儒学经典而追求物理学。凡此种种都有待于进一步考察，目前的了解是不足的。

日本农民的孩子和越南船民的孩子也都在学习方面表现得出色。人们也许会想，这两种人的社会大传统大不一样，他们学习的成功是什么原因，也有待于考察。

教育上的成就是衡量经济成就的关键因素，人们之所以要考察教育成就方面可能有哪些文化因素起作用，原因之一就是上面提到的斯蒂芬·格劳巴德专栏版文章中所说的那样，是为了从这些成功事例学习，以便指导人们去干预那些不大成功的群体的生活方式。我认为这样的学习是有可能的，我只是怀疑，由于政治上的原因，甚至是由于科学的原因，我们是否愿意把学到的任何东西称之为某一特定群体的文化的一部分。例如，许多人经研究后相信，给孩子朗读，有助于孩子学会自己朗读。这是通用的经验，并不是某一民族群体所特有的。最好是提倡这种做法本身，而不必说它是华人或越南人教孩子的办法。（事实上，尽管这做法可能有用，但对于美国犹太人、华人或日本人的第二代就可能用处不大，因为他们的父母多数不会用英语朗读。）

无疑，父母大力支持孩子求学，比不支持要好一些。（但上面谈到的卡多佐中学的优秀华人学生时，有的父母对他们的学习是“不闻不问”的。）可是调研材料经常表明，非洲裔美国学生的家长强烈要求他们的孩子认真学习，敦促他们重视学习。凡此种种可能有助于教育成就的因素都可以称之为文化因素，但是我们还必须很深入地对它们进行探索，才能明白为什么乍一看来是相同或相似的做法会在不同群体中产生如此不同的效果。

我认为文化是起作用的。可是以上的事例表明，要弄清楚是文化之中的什么因素起作用，并不容易。不论那因素是什么，我想它都是比较精细微妙的，而不是一种文化的大传统的泛泛特点，因为在同一种大传统之下，不同的时期会有太不相同的结果。它们都有过盛衰荣辱，有过大屠杀也有过慈悲为怀，有学者也有武夫，有过学术上的辉煌也有过愚昧无知，或者更糟。倒不如将它们设想为一座座仓库，所有的人都可以从里面找到合适的和有用的做法。无论如何，它们已经有过如此之多的变化，所以有人以为只要我们同意它们的教导，就可以到处加以应用，这是不切实际的。但是美国各民族和种族群体各自的一些特定的做法若加以同情的探讨，也许还能让我们受到一些有益的启发。

第六部分　亚洲危机

第十七章　法律、家族联系及亚洲经商方式

德怀特·珀金斯

亚洲金融危机爆发于1997年，随后波及亚洲之外不少地区，在此期间，许多人谈到了亚洲存在的商界和政界的密切合作关系。最常听到的名词是“任人唯亲”，言下之意是说这就是危机的直接原因。人们明说或者暗示说，倘若东亚和东南亚各国经济走了另外一条路，以法治为基础，政企分隔保持一定距离，这场危机就决不至于发生。

现在，关于亚洲金融危机的起源和性质，已有许多研究报告，它们有一点看法是共同的，即亚洲政企关系的性质的确对危机负有一定责任。[153]在泰国和韩国先后出现的宏观经济管理不善触发了典型的金融恐慌，随即使两国经济呈螺旋形下滑，但衰退的深度与两国体制中的弱点有重大关系。印度尼西亚和马来西亚的经济锐降与政企关系性质的联系更大。

然而，“任人唯亲”真的是这四国经济严重衰退的原因吗？抑或只是某种更深层问题的一种征候？本章的主要论点是：政企关系密切是一个更广泛现象的一种表现，这现象即是依靠个人关系来给商业交易提供担保，而商业交易的担保本是任何一种成功的商业制度所必不可少的一个组成部分。

自我封闭的农村社会或自治的封建庄园社会不需要为经济交易的担保太多操心。村长头人或封建领主可以任意实施他们喜欢的规则。但在远距离交易时，一个地方的当权者就不再能够保证交易的完成会符合自己既定的规则。一个商人可以为自己安排担保，用自己控制的船运货，坚持要收货人立即用金银付款。他还可以花钱请一支雇佣军一路来回保护他的货和收到的金银，防止土匪海盗或贪婪的外地豪强

拦路抢劫。可是这样安排的生意要承受高昂的交易成本，只有当他的货物单位价值极高时，才能盈利。早期到亚洲贩运香料和丝绸的葡萄牙、荷兰和英国商船就是这样做的，它们自身的行径就往往与海盗没有多大差别。

对于价值较低的普通商品来说，必须设法降低交易成本。应当由一个总的权力当局负责沿路的安全，而不是让商人自己去操心。此外，还必须找到一种可行的付款办法，避免来回携带沉重的金银和铜币。贸易、运输和财务由专人各司其职，比什么事都全由一个人办，会效率更高，但他们彼此之间需要相互信任，而信任必须有可靠的基础。

在欧洲和北美，这种必要的担保是靠法律来提供，有一套司法机构来执法，而司法系统逐渐与政府的其他职能部门分开，具有越来越大的独立性。这种以独立司法支持的法治的建立花了几百年的时间，到18世纪已发展到相当的规模。本章的主题是要说明，在东亚和东南亚没有出现类似的法律制度。可是在亚洲内部各地以及与世界其他各地之间也开展了远距离的贸易，这种贸易需要有法治的某种替代办法。这一替代办法所依靠的，是东亚文化的强项之一，即以家族联系和由家族延伸的联系为基础的密切的个人关系。

东亚经商方式的历史渊源

家庭在中国社会中的核心作用至少可以追溯到孔子的时代，这里需要略加说明。孔子创始的儒学体系规定了明确的等级关系，在家庭内部如此，从家庭到更高的各治理层次直到至高无上的皇帝，亦是如此。这一体制至今仍是中国、韩国和日本文化的一个核心组成部分。东南亚商界原先也多为华人，所以同样的价值观在东南亚也起一种核心作用。

关于儒学的家庭世界观与经济发展的关系，早期的研究著作认为这种价值观严重阻碍了大型成功企业的成长。[154]这种见解实质上是认为密切的家族联系导致裙带风，而裙带风与现代法人团体式经济是

不相容的。这种论点受到中国学者广泛驳斥，但提出这一论点的著述可以看做是当代论述任人唯亲危害性的先声。

中国在历史上自然是一直有法律的。东南亚过去也有法律，大多是由殖民当局制定的。中国的法律是由县官执行的，县官又是中央行政系统的基层官员，因此权限很广，从赋税到治安直到排解纠纷，都由他办理。有的县官认为自己有责任保护当地的商贾，但这并不是一条规范。商人们很少为契据纠纷打官司，因为法律不是用来保护商契的。在多数情况下，打官司会闹到倾家荡产。

因此，为了寻求商业担保、惩治违约行为，中国商人想出了他们的一套办法。他们成立了行会，行会既按行业系统，也按地区原则来组建。例如，上海的宁波商人成立了自己的行会，直到19世纪末控制中国票号钱庄的山西商人也有自己的行会。这些行会很大，远远超出了家族范围，但他们所依赖的同乡关系也遵循儒学的人际关系准则。由于是同乡，彼此就相识，或者认识对方的亲友，了解对方的信誉。

但他们所依靠的不只是个人的信誉。在中国，家族对其成员的行为是集体负责。就山西票号而言，当一个人受委托负责办理他人财务时，他的家庭成员实际上就为他的行为充当了人质。倘若这个人携款潜逃，他就回不了家。虽然他可以到一个远方城市躲藏起来，但他不敢再与自己家庭联系，只好隐姓埋名，变得没头没脸。因此，山西票号能够相对安全可靠地将大笔款项从一地转到另一地。

东南亚的海外华人商界关系与中国的传统商界关系相似。英国、荷兰和法国殖民当局在东南亚建立了他们那一套法律制度，但是华人只要能避开那一套制度就避开。那一套制度所用的文字是许多华人所不认识的，殖民当局的法官所依据的文化和价值观也是海外华人所不理解的。海外华人大多是在他们自己当地社团和地区行会内部解决纠纷。地区行会有福建帮、广东帮或客家帮等社团，在一个行会之内解决纠纷，通常比不同行会之间解决纠纷要容易一些。因此，商界关系受原籍很大影响。

这些办法随时间而演变，有些海外华人也学会了按照殖民当局法

律制度办事。香港今日的法治很说明问题。那里的法律制度最初是由港英当局制定，为它服务，现已逐渐变成了由当地居民掌管，为当地居民服务。然而，在东亚和东南亚大部分地区，早在当地人民开始珍视原殖民法律制度，使它变成为自己社会利益服务的制度以前，殖民制度就宣告结束了。

1945年以后的制度变化

不论中国传统的商界关系和法律制度以及殖民时期的这些方面的制度有什么长短利弊，当共产党在中国执政以及殖民统治在东南亚、朝鲜半岛和台湾结束时，这些制度都有了变化。

中国的变化最激进。共产党当权的政府最初引进了苏联的经济体制，包括苏联的许多法规。在毛泽东发动的“文革”期间走极端，废除了大部分法律和所有的律师。任何人都没有什么安全保障，企业界人士更是如此，尽管那是国有的企业。毛泽东1976年去世后，这一激进实验结束，中国基本上是从头开始建立新的法律制度，编纂和正式通过大量的商用法律相对说来并不困难。但是建立一套能有效、公正执法的法律制度，却是另一回事。

在东南亚，法律制度的变化不像中国那样激进，甚至连韩国在一定程度上也是如此。殖民地时期的法律，尤其是与商业有关的法律，大多保留在案。然而，执法的责任转移到了新独立的国家政府手中。有的国家，例如新加坡和马来西亚，在新政府管事的人对于殖民时期法律体制有较多经验，他们当权后，至少在一段时期之内，在处理商业事务方面仍然按照原先法律制度的精神和文字办事。

在另一些国家，特别是印度尼西亚，新政府官员对老法律制度没有什么经验，国家独立后，法律制度迅速恶化。印度尼西亚经过数十年的编纂法律和培训律师之后，到20世纪末，法律制度仍然受到金钱和政治权力的轻易操纵。在东南亚另一些地方，法律制度的演变趋势是它日益受到政治领导人的权力的摆布。

商业法律在东南亚、韩国和中国台湾经历的这种变化，意味着商

界人士，尤其是华裔人士，不得不继续靠自己设法为交易安排担保。虽然他们继续依靠彼此之间和行会的联系，但他们也日益努力打开与当地政府的关系。这种关系在殖民地时期不大现实，因为殖民当局当时有意跟当地商界尤其是当地华人商界保持距离。

商界与政界关系的亲疏，因地而异，部分地取决于当地商界文化与政界文化和利益是否相通。在日本、韩国这样的国家，商界政界人士同宗同族，甚至是同校出身。事实上，官商界线有时都不易分清。在泰国，政界领导人在20世纪50年代曾起劲排华，但后来方针有变，充分吸纳当地华人进入泰国社会。

相形之下，印度尼西亚和马来西亚两国的政界与商界之间距离大，在20世纪后半期一直是如此。但与此同时，政府又奉行积极干预工商事务的政策，例如控制着许可证的发放和资本的流通，所以商界人士要发财就不能不打通与政府的关系。而这种关系又不能建立在儒学式的家族忠诚和地域忠诚的基础之上，因为马来文化和华人文化之间存在着鸿沟。由于长期存在着民族和教族暴力，要建立相互信任就更难了。

因此，在印度尼西亚和马来西亚这样的国家，当地华人与政界的关系是建立在利益结合的基础之上的。华人往往经商有方，政界头目可以从华人手里弄到钱，供自己的政党或个人花销。例如，印尼有几位华人就是先弄到采伐热带森林的许可证，靠此起家成为亿万富翁，然后靠钱财跟苏哈托总统的一些家族成员建立了密切的生意关系。在马来西亚，早期参加联合执政的各党派大多从华人商界弄钱维持本党活动。但是控制政府的马来人后来站稳脚跟，一步一步扶助马来人拥有的企业，如今，这些马来人的企业已成为主要执政党“马来民族统一机构”（UMNO）的主要财源。

新古典派的经济纯粹主义者也许会说，儒学式的家族关系也好，海外华商与当地政界领导人结成的同盟关系也好，都是以预期的经济回报为基础。但是，即使多数人的动机都是归结到钱财，儒学社会的家族联系也仍然比跨民族的个人交情更牢固，大概也更持久。

由这些价值观造成的制度

靠家庭联系或其他个人间联系寻求担保的做法，在东亚和东南亚大部分地区所造成的商业制度，有许多共同的特点。企业通常由一个家庭拥有和掌握。即使是在当地股市上市的一些责任有限公司也是由家族控制的。占少数地位的股东对企业的经营没有什么发言权，其权利也得不到什么保护；非家族成员的股东即便占了多数，也依然是如此。

只要有可能，企业的控制权总是由创办人传给自己的儿子，有时也传给女儿或女婿。华商公司这种代代相传的做法常常危及公司的兴旺，因为创办人的后代往往能力弱一些，或者下一代的兄弟姊妹之间合不来。在韩国、中国台湾、中国香港和马来西亚，直到20世纪90年代末，当地私营企业还差不多都是一代传一代。把企业经营管理权移交给非家族成员专业人才的现象是十分罕见的。

东亚和东南亚各地也有许多企业是由专业经理人管理，但它们是由欧美和日本投资者控制的企业。在马来西亚和中国台湾，甚至在新加坡，政府都曾掌握一批国有企业，以保证当权的群体握有一部分经济实力。马来西亚的土著马来人从国有企业及其随后的私有化中捞到了好处。在中国台湾，控制国有企业的，是1949年从大陆过来的人，而私营企业大多掌握在台湾本土出生的人的手中。在新加坡，强有力的文官系统和政界精英掌握国有企业，而私营企业是在外国直接投资者的控制之下。

家族联系和地区联系对企业之间的关系及各个企业内部的关系也有很大影响。然而，对于东南亚各国内部和各国之间海外华人中间起重大作用的家族联系和地区联系网络，学术研究著作尚属罕见。[155]由于这种关系是非正式的，其环境又往往被视为敌对性的，因此也许永远不可能充分理解这种关系网的性质和规模。

在尚不存在这种关系网的地方，华人企业总是费时费力去建立关系网，甚至是跨民族界限的关系网。关于在中国做生意，一个标准的

说法是：欧美商人总是带着自己的律师去谈判，准备签订周详的正式合同，而中国企业家却宁愿花上几年功夫来回拜访，招待，跟外国人厮混熟了，才准备坐下来作实际交易，有时签正式合同，有时也没有正式合同。

企业与政府的关系因地而异，上文中已谈到其中的一些模式。就许多模式而言，根本的一条是当地缺乏法治，而政府又积极参与指导经济，所以企业不能不寻求担保。例如，在中国早期的外商直接投资中，80%以上是来自香港和其他海外华人，其中多数又是投资于广东省，因为广东是多数海外华商的祖籍。

到1997年，法律制度已在中国沿海城市起着日益具有建设性的作用，然而即使到这时，来自欧洲和北美的外商直接投资总共还只有84亿美元。相比之下，来自香港一地的直接投资就有215.5亿美元，来自台湾的直接投资的正式数字是33亿美元，而实际上要比这多得多，来自小小的新加坡的外商直接投资也有26.1亿美元。[156]

华人企业知道在合同往往得不到履行的环境中该怎么办。他们跟地方政府建立了有效的关系，必要时可以请地方政府帮忙。这种密切的关系至少可以保证地方政府不来干涉企业的运作。而欧美商人却没有这样的关系，只能求助于尚不完备的法律制度。

当政府官员与企业界人士的个人关系是建立在家族、同学、同乡等关系基础之上时，政企之间的界限往往是模糊的。东京大学的毕业生自然可以到日本政府的经济部门担任要职，然后在相对说来还年轻的时候就退休，到原先由他们管理的公司中取得待遇优厚的职位。韩国政府的高级官员可以方便地转到法人思想库或者担任企业行会的领导职务。

在马来西亚，政府的首要目标之一就是要造就一个当地马来人的亿万富豪阶层，政府的投资和许可证发放业务都为这一目标服务。上面已经说过，政府期待这一富豪阶层反过来为领导政府的政客们提供资金。泰国的许多政客是军人出身，他们身兼公私企业董事会的董事，这不是什么秘密，一点也不遮遮掩掩，至少在社会上层这被公认

为正常的经商之道。

当统治精英与商界之间存在着民族鸿沟时，则如上文所述，政企关系的基础主要是权钱交易。这种交易被公众及交易者自己视为非法贿赂的可能性要大得多。

这些关系对经济运作的影响

上述的经商方式三十多年来为亚洲服务得挺不错。东亚和东南亚不必等到商业法律体系完备，就做到了经济加速增长。在多数国家和地区，投资不断增多，上升到在国内生产总值中占有很高的比例，而且，除了若干值得注意的事例以外，这些投资按照国际标准衡量，也是使用得有效的。假若投资者担心当地政府贪得无厌和竞争对手狡诈无耻而导致自己的投资白白丧失，投资率就决不可能达到那么高的水平。假若安全没有保障，投资者就会像他们的同行在拉丁美洲采取的做法一样，把自己的钱转移到纽约和苏黎世的银行，东亚和东南亚的经济增长就会慢得多。他们也可能只谋取短期利润，而经济持续增长所必需的长期投资就无人问津了。然而，这种种情况并没有出现，投资者依然把钱投入到当地的工厂和基础设施。

但是另有一点也是事实：这种经商方式所形成的体制并不是总能经受得起经济发展过程中所不可避免的逆境风险。在一个企业之内或几个企业之间依靠个人的关系，这还不是主要的问题。个别的公司如果因为创办者的继承人无能或者因为依靠长期的个人关系而为某个低效率的供应商所拖累，是可以垮掉的，但这时会有别的公司取而代之。使整个经济受到威胁的问题，是出在企业与奉行干预政策的强权政府之间的关系上面。

由于政府与企业关系很密切，企业认为它们一旦遇到麻烦，政府自然会鼎力相助。既然政府在这些国家的经济中起着无所不包的作用，企业家无疑会以为政府有力量扶助某一企业或整个的商界。政府也会愿意进行干预，因为要帮助的人是自己的朋友和支持者。因此，企业有信心去冒巨大风险，实行自己的投资方针。这有好的一面，促

进了高投资率，推动了许多成功的工程项目。不好的一面则在于，在某些情况下，风险过大，以致威胁到整个经济。

正是政企关系的这不好的一面，即“道德风险”的一面，在1997年的金融危机中起了作用。一些银行和非银行金融机构处境格外脆弱。亚洲的许多银行是直接由国家开办的，它们当然指望国家会拯救它们摆脱危机。另有许多私营的银行和非银行金融机构，例如泰国和印度尼西亚的许多这类银行和金融机构，是由政治强人控制的，它们也觉得可以依赖政府。泰国、马来西亚和印尼的政府确实也试图帮忙。

泰国金融机构大量从国外贷款，一旦泰铢严重贬值，它们以铢计量的债务就会增大到难以承受，因此，泰国当局决定保持汇率不变。其原因之一是想要帮助这些金融机构，但后来却几乎耗尽了外汇储备。在印度尼西亚，苏哈托总统玩弄汇价牌，原因之一大概也是想要帮助他的朋友们逃脱他们投机于美元、日元外债所造成的后果。马来西亚决定停止其货币林吉特的兑换，原因之一大概同样是想要帮助马来富豪们避免因他们的金融花招而垮掉。

关于以上三国政府干预金融市场的动机的这种看法，是有争议的，也无法得到证实。这些决策的许多当事人无疑会否认他们有如此动机，而声称他们的动机是维护全社会的利益。有些外界分析家也许认为那三国政府的干预措施不过是判断失误。无疑，当时还有许多别的考虑，可是，根据我们对这三国许多政治领导人举措动机的了解来看，上面谈到的动机至少是有可能的。

道德风险显然与金融机构的冒险投资行为和虚弱有很大关系。而这种行为又与亚洲金融危机期间所经历的经济衰退的深度有很大关系。同样几乎无疑的是，当时存在的道德风险是源于政府与商界的密切关系。可是，将这一切说成是“任人唯亲”的结果，那就意味着让人相信祸根在于政府的腐败，似乎亚洲的经商方式就某种普遍意义而言就是腐败的。

我在这里所要说明的是，经济增长的前提之一是法治，但是在不具备这一前提的环境之下，形成了亚洲的经商方式和政企关系，它们

是商界和政界为了适应上述环境而采取的做法，在一段长时期内曾是行之有效的。虽然这一体制为人人几乎都会称之为腐败的现象造成了许多机会，但这一体制本身并不是生来就是腐败的，至少从20世纪后半期在东亚和东南亚流行的价值观来看，不能这样说。这一体制还造成了道德风险，道德风险则导致了某些过于冒险和欠明智的投资行为。许多种类的保险业务也造成道德风险形势，但我们不会因此而下结论说应当废除这些保险业务。

对于未来的涵义

建立在家族关系和其他关系基础之上的商界人际关系，在20世纪后半期曾相当不错地为东亚和东南亚服务了三十多年，但在最后三年却弄糟了。为经济发展而建立的这一套金融制度可能要经过许多年才会变得健全起来，但这些国家的经济恢复很可能会快得多——实际上在1999年夏季看来已在恢复。那么，是否可以说亚洲的这种经商方式和政企关系不过是半路上摔了一跤，只要爬起来再蹬自行车，就可以继续前进？

本章的主要论点并不是说建立在家族式关系基础之上的个人联系优越于其他的为经济交易提供担保的方式。这种个人联系在一定时期之内可以代替多数工业社会和后工业社会为达到同样目的而采取的方式。然而，至少有两点理由可以认为，这种通过个人联系提供担保的做法在今后大概不会很符合东亚和东南亚的利益。

第一点理由是，亚洲危机已充分暴露出在这种环境下成长起来的金融制度的弱点。问题之一至少是，这种金融制度一旦打开了，就显得太弱，无法承受或缓解国际经济制度所特有的各种资本流动。它们一下子崩溃了，把经济也拖了下去。

现在人们作了广泛的努力，写了越来越多的文章，谈论亚洲国家该怎样修正它们的金融制度。建议很多，例如要建立可靠的会计标准，加强审慎的调控，借助声誉卓著的国际银行从事竞争，等等。但是，任务并不在于简单地采取狭隘技术性的举措，如改写法律和培训

银行工作人员。举例来说，多年来，哈佛国际开发研究所就在印度尼西亚从事这样的工作。法律改写了，银行工作人员培训了，私营银行得到批准而且开始迅速发展，商业银行被赋予了相当大的独立性，不再事事听命于中央银行。然而，到1999年时，所有的印尼银行从严格法律意义上说都破产了。

恐怕任何一个银行体系都经受不起本国货币贬值80%。但是印尼银行界的问题也在于，许多银行在十来年期间一直充当了统治集团的玩物，若没有政府的支持，它们连一次不大的危机也经受不住。而1998年的麻烦是，政府当时也无法再提供支持了。要防止类似的危机今后重演，银行就不能再受政府高级官员的任意干预去资助他们宠爱的项目。只要政府直接大量干预银行业务，让银行保障政府倡导的具体工商项目，银行就始终是脆弱的，连日本的银行也在20世纪90年代出过这样的问题。要想让政府官员不作这样的干预，就必须有某种制度来强行保证这一点。这种制度在大多数工业和后工业社会就是司法独立所实行的法治。

政企间的个人关系今后不会再那么管用，还有第二点理由，这就是国际经济制度本身也变了。新制度的规则，正如世界贸易组织等机构所表明的那样，是着眼于各国经济制度均以法治为基础。也许国际经济制度可以设计得有所不同，但它不会为了接纳发展中国家而作根本改变。小而穷的发展中国家的经济可以不加入这一制度，也可能作为例外情况予以对待。然而东亚和东南亚各国不小，也不再是穷国。它们当中已有许多是世界重要贸易国。它们想要也需要进入欧洲和北美的市场。不论公平或不公平，这就要求东亚和东南亚各国加强它们的经济受透明的法律制约的程度，不能再让政府官员任意采取不透明的行动。

亚洲价值观在将近半个世纪的期间内为经济发展服务得不错。今后它们大概不会服务得同样好。如今的挑战，是要完成在法律基础之上建立强大现代化经济的过程。

第十八章　“亚洲价值观”：从狄纳莫[157]到多米诺？

卢西恩·派伊

在20世纪后半期，亚洲经济的盛衰经历了两次剧烈的转折，这在历史上是没有先例的。人们对亚洲国家基本文化因素所广泛持有的看法，竟然在大约40年之内两次翻了跟头。先是在20世纪70年代和80年代，出现了经济“奇迹”，尤其是出现了“四小龙”，人们原先长期认为亚洲文化缺乏造就经济增长的能量这样一种看法，剧烈粉碎了。然后，更加突然的是，在20世纪90年代后期发生了危机和崩溃。首先是日本经济没劲了，即使说不是萧条，也该说是严重衰退，迄今已持续整十年了。接着是东南亚和韩国的经济发生金融危机，导致更根本性的挫折。说了十年的“亚洲价值观”如何优越的大话一下子泄气了。[158]

亚洲经济在连续十年保持10%年增长率之后，在1998年缩减了15%，他们股票市场的股值损失了一半以上，货币贬值30%到70%。在1996年，流入韩国、泰国、马来西亚、印度尼西亚和新加坡五国的资本约为960亿美元，可是在1997年流出的资本超过了1500亿美元。在一年之内，印度尼西亚的人均国民生产总值由3038美元降到了600美元左右。国际劳工组织估计亚洲失业人数约达1000万。[159]

因此，在一年工夫里，亚洲经济的未来变得很不明朗，宣扬亚洲方式伟大的吹鼓手们哑然无声了。然而，不应该因为“奇迹”垮了，就停止有关“亚洲价值观”的讨论，而是应该更冷静和批判性地分析价值观在造就可持续的经济发展这一方面的重要性。现在需要的，不是像新加坡和马来西亚有关亚洲价值观的那种“辩论”中的有点伤感情的民族主义责难，而是要解释，为什么同样的一套文化价值观居然既造就了狄纳莫式的动力，又造就了多米诺骨牌式的效应。亚洲经济先是从停滞走向了充满活力的经济增长，然后又走向了崩溃，像这样走极端的事实给人们提出了一个严肃的挑战，即根据文化因素来解释国家经济的发展是否还正确有理。要知道基本的文化在这期间并未改变。

为了探讨这一重大问题，我们需要首先揭开所谓亚洲价值观优越

性的夸张言辞，争取比较现实地理解亚洲国家的经济表现。

我们还需要在理论上澄清有关亚洲文化和经济发展的几个问题，包括回顾一下马克斯·韦伯对儒学及资本主义发展的论述。

然后，我将提出两点假设，它们可能有助于解释为什么同样的文化价值观会造成如此截然不同的结果。第一点是：同样的价值观在完全不同的情况下起作用时，可能而且往往确实会产生不同的效果。这就是说，亚洲文化的价值观仍是原样的价值观，但环境变了，因此原先的正面结果变成了负面的结果。

第二点假设是，文化价值观总是成簇的价值观，它们在不同的时期可以有不同方式的组合，因而产生不同的效果。这是一个微妙的论点，要小心对待，防止有人利用它来争辩说不论发生了什么，总是有可能找到某种文化上的“解释”。有效的解释必须有适当提出的文化变量，以及准确的因果联系。

关于“奇迹经济”只要事实，不要夸大其辞

对于亚洲价值观辩论中出现的许多夸张词藻，人们会认为那不过是亚洲取得成就之后的得意洋洋情绪的一种表现，因为当时西方正因为赢得冷战胜利而得意洋洋，喧喧嚷嚷，亚洲想要盖过那种嘈杂，让别人听见自己的声音。因此，不难对这些夸张辞藻置之不理。然而，“四小龙”出现了，中国也显出了即将成为一个潜在的新超级大国的势头，它们都是程度不等地模仿日本的由国家主导的资本主义的模式，这些就为亚洲声称自己有特殊性提供了依据。经济成就与集权统治的结合显然让人想到亚洲国家真是发现了某种值得注意的东西。亚洲价值观的概念迅速成为对经济成就的一种简洁解释，以及对集权政府做法的一种辩护。

亚洲价值观的辩论还由于以下的事实而变得更加复杂化了，这就是：在20世纪70年代出现的亚洲经济“奇迹”和西方衰落的景象，不仅吸引了亚洲人，而且也吸引了西方人的注意力。关于亚洲成就究竟有多么特别，出现了一些夸张的说法。因此，有必要从适当的角度看看

实际的情形。

首先，某些人有一种奇怪的倾向，把日本这一个亚洲经济奇迹的领头者说成是一个第三世界的国家几乎一夜之间变成了世界上第二大的经济强国。事实上，日本在明治维新时期开始工业化，那是在19世纪的最后三十来年，美国开始工业化大约是与此同时。到第一次世界大战时，日本已是一个重要的工业国，它还利用了欧洲经济被战争打乱的机会，先在亚非，然后在欧美，挤占消费品尤其是纺织品的市场。

到20世纪20年代，日本拥有了世界上第三大海军，商船队也居同样地位。到30年代后期，它的经济居世界第三位或第四位（差别在于它在朝鲜、台湾和满洲的投资是否包括在内）。到第二次世界大战之前，它的汽车工业已与欧洲大体相当，当然，它还制造出一种很了不起的军用飞机，即零式战斗机。那些在20世纪60年代才看到强大日本崛起的人，往往忘记了日本在太平洋战争期间曾构成何等的挑战。

关于亚洲另一些地方原先的落后状况，也有一些言过其实。中国的乾隆皇帝当年写信给英王乔治三世，傲慢地表示中国不稀罕英国的小巧装置，不需要英国的工业制品。人们现在谈起此事，总以为乾隆皇帝是一个滑稽小丑，其实他在位时，中国经济的确大于英国经济。当世界经济尚未受工业革命改造而仍然以农业为主时，整个亚洲的产值在18世纪末占世界经济产值的37%。而到了20世纪90年代中期，尽管亚洲经济奇迹被吹得神乎其神，亚洲在世界经济中的比重却只有31%。在亚洲经济尚未遭危机打击之前，亚洲经济据估计也要到2010年才能重新达到原先的37%的水平。

最近二三十年，亚洲经济的增长率给世人留下了深刻印象。亚洲经济有10%的增长率，而西方经济增长率还不到3%，相比之下，亚洲人曾令人敬畏。可是人人只注意百分比，而没注意净增长值的绝对数字。中国经济保持“十年的10%年增长率”，这确实令人兴奋。但事实依然是：在这十年当中，中国经济没有任何一年的净增长值能与美国经济同年的净增长值相比。因此，在这十年增长期间，从绝对数字

来看，中国不是在赶上美国，而是落后得更远了。简单明了的算术是：6000亿美元的经济增长10%是净增600亿美元，75000亿美元的经济增长2.5%是净增1875亿美元，前者尚不到后者的1/3.这道理就是，只注意增长百分之几，而不考虑基数，是可能产生严重错误印象的。

我说这些，并不是想要贬低亚洲人的成就，而只是反对把他们说成那样神奇。高增长率确实给亚洲人千家万户带来实惠，他们的生活状况发生了历史性的变化。以中国人为例，在1985年时人均国民收入还不到100美元，1998年时已增至360美元，这意味着：彩色电视机原先平均每5户还不到1台，现在平均每1户已有1台以上，拥有冰箱的家庭原先还仅占总户数的7%，现在已达到73%。[160]中国人生活水平的确有显著改善，他们有理由相信他们孩子的未来会更光明。

马克斯·韦伯实际说过些什么

在一定程度上澄清事实以后，我现在想探讨怎样从理论上分析亚洲文化价值观与经济发展的关系。但首先我要回顾一下马克斯·韦伯对这个题目是怎样说的。在论述资本主义的文化起源方面，韦伯当然是最大的匠师，至今无人能出其右。众所周知，他认为资本主义的文化起源在于基督教新教伦理，可是他的论述被后人通俗化以后，不幸变成了几句陈词滥调，跟童子军的誓词差不多：勤奋，奉献，诚实，节俭，可靠，不自满，重教育。其实，韦伯对资本主义文化起源的看法要复杂得多。他尤其对两个看来似乎自相矛盾的现象感兴趣。

第一个现象是这样一个历史事实：僧侣们全身心修来世，在隐修院中过着苦行僧生活，但他们却建立了非常有效率的组织，赚取今世的利润。第二个现象是，在建造资本主义方面起了关键作用的角色，是那些相信得救预定论的加尔文派教徒，而不是那些相信善有善报的其他基督教徒。韦伯认识到，以会计账簿方式对待善报恶报，太容易使人陶醉或灰心，而相信只有上帝预先挑选的人才能灵魂得救，就会有一种深刻的心灵不安全感，因而会努力抓住每一个可能证明自己属于“蒙上帝挑选者”的迹象。关键的动力是心灵的焦虑。

韦伯细心分析过中国的文化，在对比儒学和基督教清教教义时，强调儒学很重视君子要“修身养性以适应外界，适应世情”。[161]儒学文化的理想是达到心灵和谐，没有强烈的内心紧张或心灵不安全感，没有“神经”问题，而韦伯指出欧洲人的“神经”却有问题——即弗洛伊德所分析过的那些问题。

韦伯详细描述过中国人的性格，认为中国人是经过了良好的调节，有“无限的耐心”和“有节制的礼貌”，“不在乎单调”而且“能不间断地努力工作”。但是韦伯认为这些品质不能自发地产生资本主义。与此同时，韦伯又以相当大的先见之明指出，中国人的这些品质有助于他们十分能干地模仿资本主义的做法。他写道，“十有八九，中国人将会很能干地——很可能比日本人更能干地——将现代文化地区已在技术上和经济上充分发展起来的资本主义加以同化。”[162]

由此可见，有人批评说儒学国家近二三十年来的经济成就推翻了韦伯的理论，这是错误理解韦伯的理论。事实上，韦伯预见到中国早晚会模仿资本主义的做法。从许多方面看，韦伯都像启蒙运动思想家一样对中国持正面的看法，而历史的事实依然是，亚洲国家取得成就，是由于它们进入世界经济，而不是由于内在的、自主的发展。

儒学价值观与经济行为之间看似矛盾的关系

在考虑儒学文化对资本主义的同化时，我们碰到了若干似乎自相矛盾的现象，与韦伯对僧侣和加尔文教派信徒的经济行为的论述相似。例如，儒学将商人这一行业几乎列到了社会的最底层，其社会地位甚至在农民之下。中国商人不得不忍受这种窘况，没有别的选择，只好高明地赚钱。当然，他们可以让自己的儿子读书，通过一道道考试而当官。但这样一来，自己辛苦创办成功的事业就只能保持一代人时间。若想代代传下去，就只有留在儒学官吏和学者所鄙视的这一行成为精明高手。他们的处境是在社会的边缘，跟封建欧洲中的犹太人多么相似。

第二个现象是儒学鄙视辛劳和各种形式的体力劳动。美国人从小

都读熟了霍瑞肖·阿尔杰写的那些故事，把艰苦工作看做是由穷变富的必经之路，所以对儒学的这一现象感到难以理解。儒学君子的理想是坐享清福，他们把手指甲蓄得长长的，以证明自己不必用手操劳。道教提倡“无为”，把它提到最高哲学原则的境界，主张以最少的力气将事情办成，这就进一步加深了人们对辛劳的鄙视。在中国的军事思想中，最理想的制胜之路是避免大动干戈，不战而屈人之兵。就我所知，在世界上各种文化中，像中国人这样崇尚无为而鄙视艰辛体力劳动的看法，是独一无二的。在中国人看来，希腊神话中所说的暴君西西弗斯死后入地狱，被罚推石上山永无休止，只是一个逗乐的笑话而已。肯定地说，在中国文化中，辛劳本身不是重大美德，而只是迫于环境不得已而为之。

中国人不崇尚辛劳，但强调“好运”的重要性，认为举止端庄得体可以增加交好运的可能性。在这方面，道教又起了作用，它讲究“道”，即自然和历史的力量，这就从哲学上支持了中国人的一种基本观点，即人生的许多事情不以人的意志为转移，而是由外界力量所决定的。有的人比较善于顺应潮流，能交好运。有的人却是愚蠢地逆潮流而动，注定要失败。然而，强调好运，并不等于对生活采取宿命论的态度，人们总可以做一些事情增大交好运的机会。而一旦境遇恶化，那只是碰上厄运，但愿有朝一日会时来运转。

强调运气的作用，使人们对生活采取外向的、高度面对现实的态度，而不是内向的态度。人们需要时刻保持警觉，要抓住每一个有可能给自己带来好运的机会。他们认识到外界力量的头等重要性，因而对于客观形势、地形走向和行动时机都极其敏感。决策的焦点在于判断情况和利用一切有利条件。

因此，强调运气，乍一看来是强调超自然的东西，可是实际的结果却是生动地关注客观现实。这一倾向使得中国人很重视市场的特点和结构。在中国人看来，市场不是理论上的抽象事物，而是生动的和充满活力的现实。

中国人愿意从显然概念化的角度思考市场，这一点说明了中国资

本主义与西方资本主义的一个重要区别。西方资本主义是技术驱动的——你造出了一种更好的捕鼠器，人们就会登门向你订货。但中国资本主义的驱动力向来是查明谁需要什么，相应地去满足市场那一需求。西方企业总是设法改善它们的产品，加强它们的组织结构，努力使自己的品牌得到人们的承认。中国企业家则是努力实现多样化，避免被人说成是只生产一种主要产品，总愿按照市场的需要改变自己的生产。美国人知道市场上有大量的中国台湾和大陆造的消费品，但却不知道生产这些消费品的公司的名称。

儒学文化虽然看不起劳力的人，鄙视辛劳工作，但却重视自我改善，因而尊重成就动机。中国这一重要的文化价值观用麦克莱兰的话说，就是“取得成就的需要”。麦克莱兰证明，凡是有成功发展的国家，按儿童读物中教导的行为动机来衡量，在“取得成就的需要”这一点上也都是得分高。不论用什么办法衡量中国人“取得成就的需要”，都能证实一般人对中国文化的一个印象，即中国人争取有所成就的劲头是高的。中国儿童所受到的教导都强调要有成就，否则就愧对自己的爹娘。

然而，看似自相矛盾的是，中国文化也强调依靠别人的好处，这一心理导向是与霍瑞肖·阿尔杰小说中倡导的个人自力更生的理想格格不入的。要有成就，又要依靠别人，这二者看来像是矛盾的结合，正是中国传统的人际关系的一个核心。中国的孩子从小就被教导说，要守规矩，善与人同，这是保障安全的最佳途径，而“与众不同”是有危险的。结果是从正面接受依靠的态度。

成就与依靠二者的结合，使得中国传统的人际关系有一个不言自明的目标：为了满足成就的需要，就要勤勉地履行自己在家庭中分担的一份责任，从而做到应有的依靠。在这一点上，中国人和日本人的家庭规范大不一样。在中国，成就会在家庭内部受到奖赏，儒学文化所规定的儿子对父亲的义务以及兄弟间彼此的义务是终身的责任。所以他们的传统是向内的，怀疑家族以外的人是一种基本的本能。[163] 但在日本，武士和商人家庭的成就主要看他们对外干得如何。日本人家族传宗接代是以长子为家族之长，但是小儿子可以自己出去闯，有

了成就，就可以自己成为一家族之首，当“祖宗”。[164]

既要取得成就，又强调依靠，这两头保持平衡，就需要相互信任和保持个人关系的活力，从而有可能形成社会网络。就中国文化而言，家庭的纽带向外延伸到家族，再向外延伸到社会，形成“guanxi”（“关系”），即兴味相投、休戚与共的个人关系网。“关系”在经济发展中极为重要的一点是，只要有“关系”将一些人联系在一起，即使个人之间彼此并不认识，也可以期待对方承担共同的义务。只要是老同学，同乡，或曾在同一部队服役的战友，或是有别的什么共同背景将人们联结在一起就行。因此，“关系”的基础是彼此都能承认的客观考虑，而主要不在于有关方面的主观感情。

日本人也讲Kankei（“关系”），但其中主观因素多得多，重视是否对自己有恩和有利。两个中国人只要有某种共同背景就可以有“关系”，而日本人的“关系”更多地取决于个人之间的交往。

经济行为中的文化因素

上文已说过，本章提出的主要假设命题就是：同样的价值观在不同情况下会产生不同的结果。一些关键的价值观，如依靠社会关系网，采取长期观点，争取市场份额重于争取利润，提倡先苦后甜而防止过早满足，为了未来积极储蓄等，都依经济状况和经济发展水平而造成不同的结果。

信赖家庭成员和依靠“关系”意味着，在发展早期和政治环境不稳定的情况下，华人的企业大都局限于家庭运营。由于对外人缺乏信任，家族企业的扩张能有多少个分支，取决于老板有几个儿子去分头经营。[165]然而，随着东亚和东南亚政治环境逐渐趋于稳定，企业也沿着“关系”的线索迅速扩展。这些地方的银行业务尤其具有个人关系链的特点。丹尼·昂格尔提出了一个有意思的论点，即海外华人按关系网开展业务的做法，使他们具有了一种“社会资本”，这不是罗伯特·帕特南所说的那种构成民主基础的社会资本，而是构成经济发展基础的社会资本。昂格尔集中研究了泰国的情况，指出那里的华人依靠他们

的关系促进了资本的流动，从而使泰国出现经济“奇迹”。[166]

海外华人在中国沿海的投资增长之快是惊人的，在这里面也是“关系”起了根本作用。在邓小平使中国对外开放以后，香港、台湾及东南亚华人纷纷返回他们的祖籍探亲访友，立刻受到接待，被鼓励投资于当地经济。香港人到广东，台湾人到福建，还有一些人到上海，去建立合资企业，合作的对方往往是当地的政治领导人，制造的产品向外销。结果，乡镇企业高速增多。合作的交易以高度个人化关系为基础，而不是以法律为基础。海外华人投资者争取了种种优惠，从多年安排的减免税，到固定的低工资，名目不少。

就这样，一段时期之内，依靠非正式关系办事的传统造成了奇迹，资本迅速流进中国，建立新企业，其速度要比依照法律谈判签约的办法快得多。甚至连一些外国银行家也迷上了他们所理解的亚洲价值观的精神，愿意根据中国官员的点头眨眼提供贷款。然而，企业缺乏透明度或法律文书，早晚必然导致任人唯亲的资本主义和广泛的腐败。商业交易缺乏法律基础，这在好光景时也许能加快交易，但一旦情况恶化，就没有明确的程序来处置破产。

在日本，关系网的传统促成了企业家、官吏和政客结成紧密非正式联系的模式，这种局面被人称作“日本合股公司”。他们相互承担义务和保持特殊恩宠的联系，彼此之间可以有巨额信贷的流动，极少需要作正式的审计或审查项目是否合理。有一段时期，人们曾认为，只要国家的指导“使价格正确”，就基本上不需要担心知情人交易和腐败的可能性。可是后来受到了冲击：日本的社会精英并不像原先说的那样正派。在政企密切合作的情况下，当需要由国家对金融机构作更加强有力的调控时，国家却显得无力对付它先前的伙伴。

依靠关系网的做法还促使人们形成一种观念，即没有必要对企业赢利与否作短期的检查，最好是采取“长期观点”，力争挤占越来越大的市场份额。他们认为从长远着眼有好处，因为他们的文化习性是先苦后甜，不急功近利，宁可眼前吃点亏，坚韧不拔，以换取日后更大的报偿。一段时期之内，当各国经济都在上升时，这种做法得到了收

益，日本人的成功曾使许多西方人相信，日本人找到了一种优越的创造财富的战略。因此，日本之外的许多亚洲地方都想模仿日本人的模式，不急于担心是否赢利，而力争更大的市场份额。

然而，到了一定时候，这种做法被证明是灾难性的，因为债台高筑，而强迫性地力争扩大市场份额的态度导致了生产能力严重过剩。银行贷款缺乏透明度和法律规范，而企业又不现实地指望扩大生产会带来好处，所以贷款急剧膨胀。人们终于看出，由于他们采取这种做法，资本是否得到合理配置，就得不到有效的监控。一个产业又一个产业都形成了生产能力过剩。1995年，韩国一家巨头得意洋洋地宣布要投资25亿美元建造一套新的炼钢设备时，人们居然没有意识到危机即将来临，真是怪事，因为当时全世界的钢已经是多得用不了。

西方的会计制度是每个季度都向经理人员和投资者提供盈亏报表，对资本是否得到有效配置提出批判性反馈信息，从而构成一套导向机制，去引导市场无形的手。而一心只想扩大市场份额，只从长远着眼，认为先苦后甜是英勇表现——凡此种种的亚洲价值观——在经济发展初期鼓励了经济上有用的行为，可是到一定时候就造成了生产能力严重过剩的问题和泡沫经济。

事实上，几乎所有的东亚国家都有严重的房地产泡沫。在日本，房地产价格之高达到了荒唐的地步，据说东京的皇宫一个大院的价格比整个加利福尼亚州的房地产还要贵。不只是消息不灵通的人相信这种说法，据说许多严肃的日本银行家也相信它。在上海，浦东区到处是起重机忙着转，盖摩天大楼——有些中国人说俏皮话，将这些起重机称为中国的“国鸟”。[167]可是那里1997年建成的大楼只有15%的入住率，1998年入住率更低。建筑物仍在一幢幢往上盖，因为投资者觉得他们必须有长期观点，要勇敢大胆先苦后甜。

还有一个突出的例子，说明一种文化价值观在某些情况下能起有益作用，然后又会成为灾难的根源，这就是储蓄的习性。中国人是世界上储蓄率最高的民族之一，近年来储蓄率在30%左右，这在改革之初为经济增长提供了大量资金。随着人们的收入逐渐增多，储蓄款项

不断流入国有银行，受到这些银行欢迎，因为这样一来，它们就有钱向国有企业提供贷款。可是国有企业现在成了好看而不中用的大白象，国有银行再也不能指望收回那些“贷款”。银行系统继续运转，现在靠的就是公民们的储蓄习性。正像国有企业无法还债一样，银行也拿不出那么多钱来给所有的存款人兑现。然而，既然老百姓的钱没有别处可存，只有存入银行，本来会破产的银行系统就可以运转下去。

在日本，同样的储蓄习性原先曾是一种美德，为战后的经济恢复提供了资金。但这一习性如今却使日本难以摆脱持久的衰退。日本政府官员曾指望国内消费需求上升以拉动经济脱离停滞，可是他们发现太难了，令人灰心，因为日本老百姓有些农民意识，觉得既然日子不好过，就该推迟消费，增加储蓄。尽管财政货币政策让更多的钱进了他们的口袋，他们还是不肯增加开销，宁愿再增加储蓄以应付未来的艰难时日。

文化分析要看清背景

本章要讲的事情太复杂了，但有一点是清楚的，即亚洲经济的起伏使亚洲价值观的鼓吹者们遇到了难题。然而，这些事态演变并不影响人们对于文化与经济增长关系的一种比较成熟的理解。问题是出在有些人企图从概括的文化特点一下子跳到经济的结果，而没有考虑到各种中间变数和背景情况。因此，想开出一张清单，笼统说什么文化价值观对经济发展有利，什么文化价值观对经济发展不利，这是不科学的。在某种情况下有利的，到另一种情况下又可能变得完全相反。

此外，我们现有的知识还不足以解开经济发展动力方面的许多奥秘。我们的理论尚未提供出足够明确的因果关系，来给各种特定的文化变数赋予明确的分量。除了地理、气候、矿藏、政府能力及其公共政策明智与否等这样一些一般性的考虑以外，经济行为这一总的范畴仍然太广阔，使我们无法精确地评价任何一个特定的文化价值观的意义。有的行为限于个人的作为，例如兴办企业所必需的首创性即是如此，而另一些行为却是集体的，界定着一个社会的特性和构成。在论述文化价值观的具体分量如何时，我们必须谦虚一些。我们知道它们

重要，但在某一特定时候它们究竟重要到什么程度，却很难判断。我们与之打交道的，是云团，而不是钟表，是粗略的估计，而不是精确的因果关系。[168]

因此，当我们把这些分析的线索收拢时，可以看出，亚洲价值观的鼓吹者们对于亚洲经济奇迹和西方的无可救药都说过了头。然而，亚洲当然还会继续现代化，并且在此过程中产生出独特的样式和做法。这并不奇怪，因为西方作为现代化的领先者也不曾产生清一色的文化——西方各主要社会之间存在着活生生的差别。文化差别将持续下去，企图说什么文化优越、什么文化低劣，是没有什么道理的。它们的长处和短处是在不同的领域，涉及不同的做法。经济发展不是一次事件，而是一个持续不断的历史过程，因此所有各国的发展过程中都有许多的起起伏伏。一种技术状态下行之有效的组织形式到了新技术出现后又可能变成包袱。

说到这里，应当指出，有些东亚国家的经济正在恢复，其速度之快超出了许多人的估计，这一恢复无疑也部分地反映出那些前二三十年曾促进过经济快速增长的文化因素。

第十九章　多重现代性：东亚现代性涵义初步探讨

杜维明

现代性既是一个历史现象，也是一个理念架构。多重现代性的概念，是基于三个相互关联的论断：传统作为在界定现代化过程方面起积极作用的因素是持续存在的；非西方文明涉及现代西方的自我认识；地区的知识具有全球性意义。

在考察日本和“四小龙”（中国台湾、韩国、中国香港和新加坡）的经济文化和道德教育的过程中，儒学传统对东亚现代性的持续存在的意义受到了跨文化和跨学科的研究。这几个地理区域差别很大，各学科（哲学、宗教、历史、社会学、政治学、人类学）的研究方法又极其复杂，它们的相互作用更使得画面朦胧不清。然而这几个地理区

域被放在一起加以讨论，这表明，为理解工业东亚的政治经济和道德结构，关键的一条是认识儒学精英的关联以及受儒学价值观影响的思维习惯。[169]

“现代化”

从历史上看，“现代化”一词是用以代替“西方化”（“西化”）的，因为人们承认现代化过程的普遍意义。现代化过程虽是起源于西欧，但已从根本上改变了世界其余各地，因此表达这一过程的概念不能局限于地理上的“西方”，而应当比它更广阔。“现代化”概念具有时态上的一层意思，表明这是一个正在展开的全球趋势，而不只是某一地区的变化动力。

在学术界，现代化这一概念是比较新的。它是在20世纪50年代于北美由一些社会学家，尤其是由塔尔科特·帕森斯最先提出的。帕森斯认为，高度发达社会中释放出的力量，如工业化和城市化，将最终席卷全球。虽然这些力量可以定义为“西方化”或“美国化”，但从普世大联合的精神来看，更恰当而且在科学上也许属于中性的名词应是“现代化”。

有意思的是，在中国，“现代化”一词出现于20世纪30年代，大概是受到日本学术讨论的影响，中国当时最有影响的报纸《申报》就中国发展方针问题组织了一系列辩论。三次大辩论的中心议题是，中国要赶上帝国主义列强（包括日本），是应以农业为重还是应以工业为重，是实行社会主义还是实行资本主义，是以中学为主还是以西学为主。这在当代中国学术史上是很有意义的一页。[170]此外，集中考察中国的情况还有助于判定现代化概念对于非西方社会的适用性。

然而，说东亚现代性有益于当代西方自我认识，是基于这样一条推断性的理由：如果说现代化过程可以具有实质上不同于西欧和北美文化的文化形式，那就可以明显看出，西方化或美国化的说法都不足以表示现代化过程这一现象的特性。此外，东亚现代化形式还可能有助于研究现代化问题的学者更多样和更细致地认识当代西方，把它看

做是具有巨大可能性的复杂混合体，而不是仅含有单条轨道的单一实体。

如果我们开始从多文明角度看待现代化，那么，那种认为当代西方的经历应在世界其余各地予以重复的说法，就不再可信了。实际上只要仔细一看，就可看出当代西方远远不是一个统一连贯的发展模式，而是表现出一些彼此有冲突、有矛盾的发展方向。欧洲和美国对待广义的现代化的态度就不相同，这足以证明西方内部存在着多样性。西方现代性的英、法、德三个范例在现代化过程的一些突出特点上也彼此不同，其差别之大足以证明实际上三地的知识都是不能加以普遍化的。这却丝毫没有损害人们的强烈印象，即几乎所有各种能够加以普遍化（即使不是普世化）的地方知识都是源于西方的。

尽管如此，我们是处在一个关键时刻，必须超越三种流行的但却又过时的非此即彼的二分法：传统与现代之分，西方与非西方之分，以及地方和全球之分。我们超越这些二分法的深远意义在于要成熟地理解全球化和地方化二者之间的有活力的相互作用。东亚的事例对于这种探索十分有意义。我将集中注意作为东亚政治经济基本价值观体系的儒学人文主义。

有人认为黑格尔的历史哲学是一个关键转折点，它将儒学以及非西方世界另一些精神传统归到了黑格尔所说的“精神”的拂晓阶段。不论这种说法对或不对，中国文化界通常将儒学伦理标准界定为“封建”的做法，就是基于黑格尔理论中也包含的那种强烈的历史必然性论点。具有嘲讽意味的是，整个启蒙运动正如康德划时代的问题“什么是启蒙？”所点明的那样，实际上是肯定了在西方之外，尤其是在儒学的中国，文化传统早已在未曾借助于天启式宗教的情况下建起了一个有秩序的社会。

正如于尔根·哈贝马斯等现代思想家所理解的那样，在19世纪，现代西方的动力使世界卷入了无休止地奔向物质进步，这时所发生的事情，肯定不是启蒙运动直接产生的结果。相反，人们所认识的启蒙运动的理性轨道被解脱束缚的普罗米修斯彻底毁掉了，后者象征着毫无

节制地寻求摆脱过去和征服自然。要求摆脱权威和教条的一切束缚也许仍是启蒙运动思想的一个特征，对大自然采取积极进取的态度也是启蒙运动心态的一个组成部分。而对于世界其余各地来说，启蒙运动心态所启发出来的现代西方则是表现为征服，霸权，奴役，还有人间繁华的一些模式。

黑格尔、马克思和韦伯都觉得现代西方尽管有其种种缺陷，仍然是世界其他各地可以学习的唯一地方。“精神”的展开，历史必然性的过程，或者现代性的“铁笼”，实质上都是欧洲要解决的问题。儒学的东亚、伊斯兰教的中东、印度教的印度以及佛教的东南亚都处于这一过程的接受一端。最后，现代化作为同质化，会使文化多样性即使不是变得毫无意义，也会起不了什么作用。无法想象儒学或是任何别的非西方文化传统能对现代化过程起什么大的影响。从传统到现代的发展是不可逆转的、必然的。

在全球范围内，西方一些最杰出的思想家曾认定是不言自明的真理，却被证明是短视的。在世界各地，肯定也包括西欧和北美在内，预期的从传统到现代的明确转变并未发生。传统照常继续存在，作为积极起作用的因素影响着现代化的各种特殊形式，这意味着现代化过程本身继续采取了多种多样的植根于传统的文化形式。在18世纪，人们曾承认激进另类观点对自我认识有意义，而在整个19世纪和20世纪大部分时期内，人们却对于现代西方心态的任何挑战都不屑一顾。可是在现今的全球形势下，前者竟看来比后者更适用一些。在21世纪，18世纪的开放性可能会比19和20世纪的排他性更适用于指导各种文明之间的对话。

现今“历史的终结”[171]和“文明的冲突”[172]之间的辩论只涉及我想要探讨的“问题”的表面。资本主义得胜了，许多人以为自由民主制将被全球普遍接受，因此曾产生过欢欣鼓舞，可是这种欢乐好景不长，是短命的。“全球村”充其量也只是一种想当然的景象，它的出现实际上象征着区别、差异和公然的歧视。人们希望经济全球化所产生的结果或者所带来的机会将会造成平等，这是想得太简单了。从财富和权力的分配以及获取信息和知识的条件来看，世界的分裂超过以往任何

时期。从家庭到民族各个层次上的社会分解，成为世界各地的严重问题。自由民主制即使说作为一种理想已被世界其余各地许多人接受，但是硬说它将自然而然成为国际政治中唯一主导潮流，那也只是一厢情愿而已。

“文明的冲突”立论的基础是一个正确的判断，即文化多元性将是全球一个持续存在的特点，然而它的根源仍在于西方与世界其余各地相抗衡这样一个过时的观念。它的前提是只有西方式的地方知识才是可普遍化的（即便说不是普世化的话），为西方特殊论辩护。如果说“文明的冲突”是为提高作者钟爱的西方价值观的说服力献策，那么它的目标归根结底仍是跟“历史的终结”差不多，只不过它提醒人们，这一过程的起始阶段是会让西方自由民主制的鼓吹者们心烦的。

从更深的意义上说，不论是“历史的终结”还是“文明的冲突”都没有抓住现代西方知识分子深刻关切的问题。尽管启蒙运动有种种暧昧不明之处，但是为了人类的繁荣，启蒙运动的继续仍是必要的和可取的。这一努力的最令人抱有希望的迹象，也许就是人们所期待的哈贝马斯主张的交际理性和约翰·罗尔斯主张的政治自由主义二者之间富有成果的对话。这一类思想被不分青红皂白地称为后现代主义，它所面临的挑战是巨大的，但是这里不是细谈这些事情的地方。现在只要指出以下这一点就够了：环境意识、女权敏感性、宗教多元论以及社群伦理，都强有力地表明自然和灵性在人类本能反应中的核心地位。我们那些当代启蒙思想家未能认真对待人与自然的最终关切及和谐，未能将它们作为自己哲理论述的组成部分，这就是他们要对后现代批判作出创造性回答的主要原因。幕后的则是社群问题。我们迫切需要从全球角度对待人类现状，这取决于我们从全球社群思考问题的意愿。

法国革命提出的启蒙运动价值观之一是博爱，从功能上说它相当于社群观念，可是它几乎没有受到现代政治理论家们的注意。自从洛克发表了他的《政府论》的专著以来，学术界一直专注于个人与国家之间的关系，这当然不是现代政治思想的全部内容，但不可否认的是，社群问题，特别是家庭问题，一直遭到冷遇，在西方政治学主流中成为无足轻重的东西。黑格尔热衷于家庭之外、国家之下的“文明

社会”，主要是受到中产阶级社会秩序动力的推动，而中产阶级社会秩序是威胁到所有传统社群的一种独特的城市现象。黑格尔对“文明社会”的论述是对未来的一种预见性的凝视，而不是对社群价值的批判性分析。从“礼俗社会”到“法理社会”的转变曾被认为是社会与其过去的一大决裂，所以韦伯曾指出“普世兄弟之情”是过时的中世纪神话，在不再抱幻想的现代世俗世界是不可能实现的。从政治上和伦理上说，世界民族大家庭需要作出艰苦的努力，才能超越出自我利益词藻之上，重获世界相互依靠的精神。

近几十年来，在北美内部，人们对社群的兴趣变得浓厚起来，其起因大概在于人们有了危机感，认识到社会的分解对共和国的福祉是一个严重的威胁。但是，美国和加拿大境内因种族/民族冲突和语言冲突激起的那种地区不安宁，在整个高度工业化的（即使不是后现代的）第一世界也是处处可见。一方面是贸易、金融、信息、人口迁徙和疾病等的全球化趋势，另一方面是种族/民族、语言、土地、阶级、年龄和信仰等根源造成的地方特性，这两方面的冲突是不容易解决的。世界上既有粗暴的对抗，也有令人鼓舞的和解，这就迫使我们要超越“非此即彼”的认识论，按照色彩和人生的多样性去认识想象中的全球社群。从儒学观点看东亚现代性，会有助于我们养成一种新的思维方式。

儒学人文精神

儒家学说作为政治意识形态、学术思想、经商伦理、家庭价值观或者作为抗议精神，自从20世纪60年代以来在东亚各工业地区、稍后又在东亚社会主义地区得到复兴，这是许多因素相结合的结果。尽管依然存在着根源于原始纽带（特别是民族、语言、文化上的民族主义以及人生观）的紧张局势和冲突，但是东亚总的格局是建立在与现代西方启蒙运动心理状况很不相同的价值观基础之上的整合。

东亚知识分子热心研究西学，已有一百多年。在日本，武士和官吏们先是从荷兰人、英国人、法国人和德国人，后来又从美国人那里学习了西方科学、技术、工业制造业和政治体制等方面的先进知识。

同样，中国、朝鲜和越南的知识分子也向西方学知识来建设他们自己的现代社会。他们认真地学，还把第一手体验作为最好的学习方法，再按照他们的体会，致力于大规模的、综合的甚至是全盘的西方化，以便彻底改造他们的经济、政体和社会。

他们认同于西方，积极参与按照西方模式根本改造自己的世界，这在人类历史上是前所未有过的。东亚为了大量吸收西方文化而有意将自己丰富的精神资源置于次要地位，然而这使得他们更加有必要寻求本民族的模式以重塑他们从西方学到的东西。在第二次世界大战结束以后，这种创造性应用的模式帮助了他们处于战略性有利地位，来形成一种新的合成方式。

儒学传统曾被看作是遥远的以往封建时代的回声而置于边缘，被永远切断了它的帝制基础，可是它在以农业为基础的经济、以家庭为中心的社会结构以及以新的形式展现的家长式政体中，仍然保持了它的根基。儒学的政治意识形态在日本和“四小龙”的发展中都起了作用。它在中华人民共和国、朝鲜和越南的政治过程中也有明确表现。当东亚的资本主义和社会主义分界线开始变得模糊时，贯穿这一大片地区的文化形式从性质上看显然就是儒学。

东亚和各地华人的经济文化、家庭价值观和经商伦理也表现出儒学特征。把这些现象解释为一种后现代的辩解，是太表面了。即使我们同意说以儒学表达它们是一种事后的思考，但是在表述东亚经济一些突出特点时所用的一些名词，例如网络资本主义、软性集权主义、群体精神、共识形成和人际关系等名词的流行，至少也表明了儒学传统在东亚现代性中起改造作用的潜力。

具体说来，儒学传统影响之下的东亚现代性表示出一种连贯的治理观和领导观：

·在市场经济中，政府的领导不仅是必要的，而且是可取的。有人认为政府是一个不得不有的坏东西，认为市场本身可以提供“无形的手”来维持社会秩序，可是西方或东方的现代经历却是与这种理论相反。对公众需求能作出反应、对人民福祉尽心尽

职、对广大社会负责的政府，在建立和维持秩序方面，是极其重要的。

·虽然法律是必不可少的，是保持社会稳定的最起码的必备条件，但“有机的团结”只能是人们保持仁爱之心以礼相待的结果。文明的行为模式是决不可能靠强制手段传播的。榜样的教育作用作为鼓舞人心的标准会促使人们自觉参与。单靠法律不可能产生羞恶之心以引导文明的行为。礼节的行动能促使人们不辜负自己的愿望。

·家庭作为社会的基本单位，是使最核心的价值观得以传播的源泉。家庭之中人们的双向关系随年龄、性别、权威、地位和等级而有所区别，这就为学习做人提供了内容丰富的自然的环境。人际双向交往的互惠原则界定着家庭内部的所有各种关系。人类基本生存环境中最重要的差距之中，大概就包括年龄和性别，这二者在家庭中被纳入持续不断的亲切关怀之情的交流。

·文明社会并不是因为它是家之上、国之外的一个自立的舞台而茂盛。它的内在力量在于它是在家和国之间起着有活力的相互作用。家作为国的缩影，国则被认为是家的扩大，这表明家的稳定对于国体至关重要，国的一个极重要功能则是确保家的有机团结。文明社会提供着多种多样的起调节作用的文化机制，使家与国之间保持富有成效的连接。公与私之间有活力的相互作用使文明社会得以提供各种不同的和丰富的资源以促进人类繁荣。

·教育应成为社会的文明之教。教育的首要目的是人格养成。学校应致力于培养全面的人，德育和智育并重。学校应使学生学会通过交流而积累“社会资本”的艺术。除了掌握知识和技能以外，通过学习还应同时培养文化素质和领会精神价值观。

·修身是立家、治国、平天下的根基，所以特定社会的生活质量有赖于社会成员修身的水平。社会鼓励修身，将此作为人类繁荣的必要条件，那么这样的社会就会珍视以美德为中心的政治领导，将互勉作为共同实现自我的一种方式，重视家庭作为学习做

人的适当场所的价值，将文明作为人际交往的规范，重视教育以养成人格。

儒学与现代化

如果说上述这些社会理想在东亚得到完全实现，那就与实际脱离得太远了。事实上，东亚各社会表现出来的行为和态度往往与儒学现代性的特点恰好相反。在遭受帝国主义和殖民主义欺凌数十年之后，东亚现在至少在表面上露骨地显现出现代西方一些最负面的东西：剥削，重商主义，消费主义，物质主义，贪婪，自我主义，以及粗野竞争。尽管如此，作为第一个现代化的非西方地区，“儒学”东亚的崛起仍然在文化上具有深远的涵义。

受启蒙运动精神影响的现代西方为世界范围的社会转变提供了最初的推动力。推动西欧和北美现代化进程的历史原因并不一定是现代性的结构组成部分。启蒙运动的价值观，例如工具主义理性，自由，权利意识，重视法制，保护隐私，发挥个人作用等，都是可普遍适用的现代价值观。但儒学事例表明，一些“亚洲价值观”，例如同情心，分配上的公正，义务感，礼仪，公心，群体取向等，也是可普遍适用的现代价值观。[173]正如前者应纳入亚洲现代性一样，后者也可供美国生活方式作批判性的和适时的参考。

如果说儒学现代性肯定能驳倒许多人声称现代化实质上就是西方化或美国化的说法，那么这是否意味着预示一个太平洋世纪来临的东亚的崛起就象征着一个新的范式将取代老的范式？答案肯定是否定的。有人以为应该是逆向趋同，即西欧和北美现在该向东亚寻求指引，这种看法是错误的。虽然西方尤其是美国的文明应当不仅是教训别人，而且也显然需要自我转变而向别人学习，但东亚现代性的意义是在于多样性，而不是搞另一个一元论。

儒学的东亚能在不彻底西方化的情况下充分现代化，这表明现代化可以有不同的文化形式。因此可以设想，东南亚可以实现它自己的现代化，既不是西方化也不是东亚化。儒学的东亚使泰国、马来西亚

和印度尼西亚受到鼓舞去实行现代化，这一事实意味着佛教和伊斯兰教形式的现代性，不言而喻还有印度教形式的现代性，不仅是有可能，而且是可能性很大的。没有理由怀疑拉丁美洲、中亚、非洲以及世界各地固有的传统都有转变的潜力，发展出自己的不同于西方的现代性。

然而，由于相信多元论而干净利落地做出这样的结论，也许是过早了。说这很有可能发生，是一种历史的必然性，都会带有一厢情愿的味道。但是我们不必是强硬的现实主义者，就会承认发生这种情况的可能性。如果第一世界坚持过度发展的权利，如果工业化的东亚继续向前加速发展，如果中华人民共和国不惜一切代价投身于“四个现代化”，那么，从现在起再过50年，世界将会是什么模样？东亚现代性究竟是一个大有希望的现象，还是一个梦魇？人们只好猜测。

尽管目前出现金融危机，儒学东亚近40年来的发展仍然是世界上空前活力旺盛的经济发展，具有深远的地缘政治涵义。日本从美国教导下的一个听话的学生变成了美国经济霸权的最强大挑战者，这一点使我们不得不考察这一地区特定知识的全球意义。中华人民共和国1979年以来的“改革开放”政策已经推动它成为一个发展的巨人。

虽然柏林墙的倒塌和原苏联的瓦解标志了国际共产主义这一极权主义实验的完结，但是社会主义东亚（中国，朝鲜，从文化上说还有越南）似乎正在重新改造自己的过程之中，即使在名义上并非如此，实际上仍是如此。数以千计的持不同政见者到了西方，还有一个支持西藏独立的网络在世界各地活动，在这种情况下，中国的另类激进性被美国大众传媒广泛视为一种威胁。似乎不言自明的是，由于中国受帝国主义西方欺凌了100多年，复仇可能是中国争取重建世界秩序的首要动机。对于第二次世界大战中的太平洋战区和朝鲜战争的记忆，不用说还有越南战争的记忆，使得黄祸的神话被一些人所相信。一些富有的华人从东南亚、台湾和香港移居北美、澳大利亚和新西兰，进一步加重了一些人的危机感，觉得中国人是在阴谋重新安排全球的强权关系。

“儒学”东亚——日本，四小龙，中国大陆，越南，可能还有朝鲜——的崛起表明，尽管全球趋势主要在于经济和地缘政治方面，但文化传统继续在现代化过程中起着强有力的影响。虽然现代化起源于西方，但东亚的现代化已具有大大不同于西欧和北美的文化形式，这就使我们从实证上不能不考虑西方现代性之外的其他形式。然而，这并不是说西方现代性受到东亚现代性侵蚀，更不是说被后者取而代之。有人说亚洲价值观比西方启蒙运动价值观更适合于亚洲现状，言下之意还是更适合于21世纪新兴的全球群体，这种说法即便不是全然错误，也是有严重缺陷的。现在世界面临的挑战是需要展开全球各种文明之间的对话，这是建立和平的世界秩序的前提。人们觉察到的文明的冲突使得这种对话的必要性变得十分迫切。

因此，看似悖论的是，我们要愿意而且有勇气去理解与我们不同的激进另类现代性，这是我们走向自我理解的必要一步。如果西方能认真了解东亚现代性，那么西方就会更敏锐地看到自己的模式对于世界其他各地所具有的长处和短处。现代西方加强自我反省，就能认识到，根源于具体社群的原始联系是怎样地促成了现代社会经历的各种不同形式。

这将是西方和其他地区朝向真正的交流迈出的一大步，而倘若没有这样的交流，各种文明之间就决不可能有基本的信任和有效的合作。从全球社会的角度来看，按照西方和非西方的界限将世界一分为二，是既不必要又不可取的。它在实证上也是站不住的。西方作为霸权的一方一直企图用强制手段主宰其他地方，而其他地方又通过劳工、资本、人才和宗教等多方面的迁徙移动而全面渗透西方。现在是时候了，各种文明之间该本着相互依存的精神开展对话了。

第二十章　改变国民的心态：致富过程中的各种因素

迈克尔·费尔班克斯

引言：繁荣不起来怨牛不好

博德公司（Monitor Company）曾受哥伦比亚政府和私营企业委托，研究哥伦比亚这个安第斯山区国家的皮革制造商怎样才能扩大向美国的出口，并提供相关建议。我们首先在纽约市采访了产自世界各地的皮革手提包的买主，还采访了美国各地大约两千家零售商。我们收集到的资讯错综复杂，但归结起来，信息却简单明了：哥伦比亚的手提包定价太高，质量太低。

我们回过头来，到哥伦比亚的皮革制品制造商那边去了解他们的产品质低价高原因何在。他们的回答是："这不是我们的过错。"他们说这都怨那些向他们供货的鞣皮厂。哥伦比亚政府却保护这些鞣皮厂，对进口皮革征收15%关税，从而使阿根廷向哥伦比亚出口的皮革变得太贵，难以与国内厂商竞争。

我们再去哥伦比亚农村采访那些鞣皮厂的主人。这些鞣皮厂采用劣质化学制剂，造成了附近土壤和水的污染。厂主们很高兴地回答了我们的问题。"这不是我们的过错，"他们解释说，"这都怨那些屠宰场。他们向我们提供的生牛皮太次了，因为他们一心只想多卖些牛肉，既省劲又可以赚更多的钱。他们把牛皮弄破了却一点也不在乎。"

我们转到南美草原去采访屠宰场的赶牛工、屠宰工和挥动着秒表的管理人员。他们的回答还是那句话：这不是他们的过错。这都怨那些牧场主。他们说，"你们知道吗，他们为了防止那些跟毒枭狼狈为奸的游击队偷牛，就往牛身上打了太多的烙印。"烙印多，皮弄毁了。

我们最后奔赴远离省城的牧场。牧场主们说话带有浓重的地方口音，既快又不好懂。他们告诉我们，"这不是我们的过错。这都怨牛不好。"他们解释说，这些牛太蠢了，为了驱赶叮在它们身上的虻蝇和挠痒，老往铁丝网上蹭，把皮都蹭破了。蠢牛不会说话，我们没有谁再好采访，调查到此结束。

我们长途跋涉，行车在搓衣板似的路上，还得在车上不断敲点我们的笔记本电脑，鞣皮厂的化学污水和一路的泥泞把我们的鞋都毁

了。我们最后得知，哥伦比亚的牛皮手提包难以打进有吸引力的美国市场，原来是因为他们的牛太蠢了。

对问题的多种解释

对于我们的哥伦比亚朋友所面临的问题，人们会作出许多不同的解释。“怨牛不好”的这件事该怎么办，一位宏观经济学家会建议取消关税保护，“让市场找到新的平衡”。非政府组织（NGO）会争取让那些牧场更换铁丝网栅栏，而工商管理学者也许会研究怎样切分消费市场。社会学家可能说当地的“人际信任度”太低。人类学家也许会说那里的人们不过是处于“一个不同的经济发展阶段”，该让他们自然地进步。

对于我们在哥伦比亚所遇到的问题，可能有不同的解释，这就表明，对于创造繁荣的路上遇到的障碍也会有不同的解释。说到底，要给繁荣下定义也不容易。正像许多人对牛的故事会有不同的见解一样，对于什么是繁荣和如何创造繁荣，也会有许多不同的看法。为了进一步探讨这一问题，我将分解一下繁荣大体上包括哪些组成部分，说明繁荣为什么重要，以及创造繁荣的变革过程中有哪些因素。

什么是繁荣？

繁荣是指个人、群体或一国国民在满足衣食住行等各种物资需求方面均能过上好日子的能力，[174]至于什么样的生活算是好日子，则依人们当时当地的定义而定。繁荣有助于人们在心灵上开拓出空间，按照自己的爱好发展健康的情感和精神生活，不必为日常生存的物质需要而忧虑。

我们可以从流通和贮存两方面考虑繁荣状态。许多经济学家将它视为收入的流动：人们购买一批商品或分享他人创造的价值的能力。我们采用一种更新了的收入概念，叫做“购买力”。[175]例如，罗马尼亚人均收入约合1350美元，但其购买力约近3500美元，因为许多东西的价格低于世界市场。

繁荣亦指有助于提高生产率的环境。因此，我们可以将繁荣视为一系列的资财。[176]这里，我列出以下七种资财，或资本，其中后四种构成社会资本：

1.自然资源，如地理位置，矿藏，森林，海滩，气候；

2.一国金融资源，如储蓄额，外汇储备；

3.人造资本，如建筑物，桥梁，道路，电信设施；

4.制度资本，如有形和无形资产的法律保护，效率高的政府办事机构，能最大限度使股票增值并保障职工薪资和培训的企业；

5.知识资源，如国际专利权，大学容量和思想库能量；

6.人力资本，如技能，智力，能力；

7.文化资本，不仅指文化的有形表现，如音乐、语言和礼仪传统，而且指与创新有关联的态度和价值观。

不将繁荣概念化为人均收入的流通，我们就可以考虑到在一种更丰富和更有能量的“高效”环境中的一种更广泛的体系和投资的决策。[177]诺贝尔奖获得者阿马尔蒂亚·森指出，“资财的观点的好处在于它让我们更好地认识一国在未来生产财富的能力”。[178]

为什么繁荣重要？

我们知道，世界各地个人购买力高低相差悬殊，各国拥有的财富贮存大小也不成比例。托马斯·索厄尔指出，“我们必须面对最明显的事实，在社会史上已存在千百年之久的事实，即人与人之间的生产率相差悬殊，这种差别所产生的经济后果和其他后果也相差悬殊。”[179]世界银行近年来的报告表明，非洲、拉丁美洲和亚洲许多地方的生活水平还因生产率下降而受到威胁。

贫困与营养不良二者之间有着密切的关系：肌肉劳损，发育不

良，更易受传染病感染，儿童认知力受破坏。世界上的儿童有84%生活在贫困之中，当地人均收入每日不足2美元。世界上的婴儿绝大部分出生于贫困状况之中。预期寿命、识字率、饮用水和婴儿死亡率均与一国的生产率和繁荣度成正比。1990年产妇死亡率在低收入国家为607/100000，在经济发达国家仅为11/100000.[180]

可是贫困的危害超过了统计数字所能表达的程度。贫困能损害人的志向、希望和幸福。在这方面，贫困的影响无法衡量，却感受得到。大量的文献表明了较高的收入有助于积极进取，宽厚待人，支持公民自由权，对外国人持开放态度，对下属持正面关系，养成自尊心，对个人能力有信心，愿意参与社群活动和国家事务，保持人际信任，以及满意于自己的生活。例如，参加了我们这次研讨会的罗纳德·英格尔哈特就曾写道，较高的主客观福祉自我报道率，是与较高的国家繁荣度成正比的。[181]

我们应如何谈论信念与繁荣？

对于什么是繁荣和怎样创造繁荣，每个社会都有一些人持有不同的信念。承认和理解这一点，是创造变革的基础。斯特斯·林赛和我在《劈波斩浪——在发展中世界培育潜在的增长源》一书中，提出了有关心理模式的若干原则：[182]

·心理模式系由第一人称的、具体的和特定的信念、推论和目标所组成。它是反映世界运转情况的心理图景。[183]

·信念和态度，有些是有利于创新并为繁荣创造条件，有些则是反创新的。[184]这些信念构成心理模式。

·心理模式可以围绕一个特定的、明确的目的予以界定、说明和检验。诺贝尔奖获得者道格拉斯·诺思指出，人们利用“心理模式……和制度”以“影响经济的运作”。[185]

·最后，心理模式是可以改变的。虽然文化涉及意义的代代相传，[186]但这不大可能是一种遗传过程。[187]

亚历克斯·英克尔斯认为，世界各地存在着行动和信念的普遍趋同。他指出，“世界各国都表现出一种强烈的趋势，即日益采用新的生产方式，以机械动力为基础，进而依靠现代技术和应用科学。”他指出这些“新的生产安排”造就了新的制度格局和个人所起的新的作用，而且“引出……新的态度和价值观”。[188]

世界银行前任首席经济学家约瑟夫·施蒂格利茨写道，“发展表明社会的一种转变，从传统的关系、传统的思维方式、传统的对待健康和教育的方式和传统的生产方式转向现代方式的一种运动。”[189]

既然这些杰出人士都发表了这样的看法，为什么各国政府和国际机构的行动日程上却如此缺乏心理模式研究呢？为什么各国或各地区如此缺少改变人们心态的正式变革过程呢？世界上一些最重要的发展机构在这一点上持何种立场？他们无所作为是由于缺乏认识，或没有发达的手段，或内部共识不够，或政治上受制于股东和报界，或治理无方，还是由于他们自己的心态？连当今世界上最有影响的经济学家之一保罗·克鲁格曼也承认，“在思考个人及其动机方面，经济学的明显特点是粗陋得惊人……对于人们的思维和感受，经济学家们显然是不感兴趣。”[190]

心理模式的研究往往是慢得令人失望，但毕竟发展了五十来年了，能为理解和争取解决贫困问题提供最好的途径。本次研讨会的组织者劳伦斯·哈里森指出过，这方面的变革将是困难的，“因为它需要有能力对于那些触及最敏感的自我形象和自尊心问题的内在因素进行客观的反省和定性。”[191]英克尔斯也认为反省是重要的。“一个现代国家的标志就在于它强调持续不断作自我分析的过程……〔现代国家〕能作自我矫正。”[192]

有些国家要求我们帮忙出主意以改善它们的经济，而我们作为实干的人，经常在思索这样的国家能否建立更大的自我矫正能力。变革的过程有许多步骤，我们在向这些要求作出反应时，必须首先采取一个步骤，就是问问它们创造繁荣的模式是什么？

变革过程的因素

变革是一个无固定节奏的过程，永远不会按照一个能轻易描述的序列步步进行。尽管如此，想要构建自己经济变革的人们除了要具备范围广泛的技能和涉及众多领域的真知灼见以外，还必须有一个大家都赞成的纲领，并且在一定程度上意识到为促进变革所必需的组成因素。

一些国家的公私部门领导人邀请我们去帮助他们改善经济，特别是提高他们的出口竞争力。十几年来，我们已认识到，北美和欧洲政界和学术界所设计的宏观经济疗法是不够的。在这方面，方法学是复杂的，是从许多不同的学术领域吸取灵感，但是我愿将它们归结为十项关键因素，而且用我们在若干国家工作的实例加以说明。在本章，我将着重谈其中的前五条，因为它们为理解后五条创造条件。[193]

解读现行的致富战略

未能高速创造财富的国家，在做法上有不少共同之处。据我们了解到的情形，它们都过分依靠自然资源，包括过分依靠廉价劳动力，而且单纯相信气候、地理位置和政府扶助的好处。[194]因此，它们往往不去努力生产那些能创造更大价值的差异化的商品和服务，以满足那些要求高而又愿意多付钱的消费者的需求。

它们只看重那些易于模仿的有利条件，只看重那些较低级形式的资本，因而只能在价格的基础上从事竞争，从而往往压低工资。靠低工资竞争，就是比赛看哪个国家能保持得最穷最久。这是贫穷基础上的出口，不是创造财富基础上的出口。一个国家必须能够同时为国内和国外的消费者既创造以价格表现的价值，又创造非价格表现的价值，才能提高生产率，从而臻于繁荣。[195]

被认为是自然资源富庶的国家，往往实际上并不富。以委内瑞拉为例，这个国家面积与得克萨斯州相当，拥有丰富的森林、石油和美丽的海滩，人口既包括土著民族，又有来自西班牙、德国、意大利和中东的群体。许多人认为委内瑞拉是拉丁美洲潜在的最富国家。然而

从20世纪70年代初以来，它的人均购买力一直在下降。它1997年以石油为基础的利润相当于140亿美元，除以它的2100万人口，就可以看出石油收入平均到每个公民头上一天还不到两美元，更何况这些利润的分配从来不是公平的：在南美洲，委内瑞拉的贫困率上升幅度是最高的。该国的出口90%以上是未加工的自然资源。我们的调研表明，一国出口品中的自然资源比重愈大，它为本国百姓创造的繁荣就愈低。

从本章上文中列出的七种形式的资本可以看出，委内瑞拉自然资源丰富，当相关商品价格高时，它暂时收入高。然而，它的交通运输和通信设施日趋退化，自20世纪70年代以来质量逐渐降低；政府机构无能和腐败；高等院校与私营企业关系疏远，不利于创造知识资本。至于人力资本，委内瑞拉初等和中等教育水平属于南美洲最低之列。最后，委内瑞拉的某些价值观和态度是不利于创新和进步的。例如，国家领导人所受到的信任和尊重，在我们衡量过的各国中是最低的。委内瑞拉吃亏于它的虚假成就、自然资源过于丰富以及它未能学会如何作出艰难抉择而努力创新。

形成紧迫感

有些国家时刻准备变革，有些国家却不然。在一定条件下，有些人能形成高度紧迫感，另一些人却形不成足够的紧迫感。当期望与现实之间出现差距时，就会形成紧迫感。期望成形于心目之中，靠的是对外界事态的了解及自己的使命感。

我知道的一个非洲国家本来需要变革，但却不那么乐意实行变革。它是世界上人均负债率最高的国家之一。自1991年以来，它得到的赠款和贷款达80亿美元，而在同一期间，它的人均生活水平却每年降低4%。每10人中有3人HIV（艾滋病病毒）抗体化验呈阳性。由于投资不足，消费需求降低和缺乏竞争力，传统的出口产业破败不堪。70%的人日均收入在1美元以下。

我曾经跟他们讨论过他们的艾滋病预防计划经费不足的问题，问

他们需要采取什么措施来防止艾滋病蔓延，他们的一位政府内阁成员回答说，“我们正在告诉人们停止性交。”当我建议是否参考一下乌干达的措施时，他们对我说，他们对乌干达不感兴趣，因为25年前生活水平在非洲名列第三的是他们，“不是乌干达。”他们说他们的内阁有律师和会计师，“不需要再回到学校去学习”别的国家在做什么。他们在报刊中批评世界银行和国际货币基金组织，把他们的问题归咎于外界事态，例如种族隔离的遗留影响和安哥拉的内战。他们的计划是转向出口玉米，因为在玉米方面他们有“自然优越条件”，同时继续从世界银行贷款。他们今年得到的将近4亿美元的贷款中，一多半要用于老债的还本付息。

人们也许会把这个国家的行为归因于宿命论，怀念昔日好时光，盲目自尊，以及随之而来的不肯虚心学习和创新。有一点是肯定的：这个国家注定会蒙受更多的失败，直到有朝一日它的人口增长危机会迫使他们反思一下，是哪些根深蒂固的因素妨碍了他们提高生产率。

理解战略选择的范围并加以适当分析

企业和政府所能作出的众多选择，可以归结为下列范畴：

微观选择。企业战略的基础是一整套选择，其目的在于合情合理而又及时地实现一系列特定的目标。在发展中国家，我们很少见到企业战略是以周全调研为依据，明明白白，构成公司领导者们的共识。在微观经济层次上，我们见到过以下七种不利于竞争的行为模式：过分依赖自然资源和廉价劳动力；对国外消费者的购买爱好缺乏了解；对竞争对手的情况知道得太少；企业间合作不足；缺乏积极向前融入全球市场的精神；政府与私营企业之间存在家长制关系；政府、私营企业、工会和媒体持守势态度。

在老百姓生活水平偏低又不上升的国家里，以上七种模式在企业界是普遍可见的。其结果是在要求越来越高的市场上，只能出口简单的商品，靠低价格竞争，收益变小，并压低国内的工资。

要减少这些行为模式，就需要在企业层次上作出新的选择，其中

心是构建新的学习和决策模式。这样就会有机会创造繁荣。

宏观选择。这第二种选择，就是政府应在什么样的程度上支持私营企业。有的人说政府应更多地扶助私营企业，有的人则说政府应完全放手不闻不问。如果我们认为政府对经济的干预只是一个程度的问题，那么，在经典社会主义和货币主义之间，有着广阔的选择范围。在古巴，政府包揽了老百姓的福利，负责提供住房、医疗、教育、就业和食品，甚至还包括娱乐和新闻。所有权属于国家，通过集体经办，伴之以中央集中计划，采用定量指标和行政价格。收入分配相对均匀，而经济增长相当慢。

货币主义的做法则是政府与私营企业之间保持一种简略然而严格的社会契约关系，实际上是说政府将创造一个稳定的宏观经济环境，而私营企业则创造经济增长。它强调稳定市场，放开工资和汇率，允许市场发展。它看来会造成较多人的贫困和较大的贫富差距，在短期内尤其如此。它没有认识到政府在创新过程中也应发挥作用。我们认为，这是在政府干预经济的政策（例如20世纪70年代和80年代在非洲和拉丁美洲曾流行一时的进口替代政策）失败以后所作出的过分反应。

我们的意见跟上述两种战略均有所不同。我们认为政府应尽自己力所能及帮助私营企业成功，只是不要妨碍竞争。这意味着政府投资于或是帮助私营企业投资于创造较高级形式的资本。穷国政府需要做的事应多于富国政府，关系应随特定情况而定，根据各国经济发展阶段和公私两部门各自能力而定。

形成高瞻远瞩的眼光

远大的眼光有助于形成使命感，鼓励人们去改变他们的行动。根据我们与乌干达领导人一起工作的体会，一个好的心理模式应包括以下八点核心因素：

1.所有乌干达人应有高的和不断上升的生活水平。

2.认识到世界已在迅猛变化：通信、交通和学习的费用在迅速降低。

3.承认乌干达是过分依靠矿藏、气候、政府扶助和廉价劳动力等这样一些基本的、极易被模仿的有利条件。

4.认识到财富是立足于真知灼见、成熟的人力资本以及聚焦于竞争的态度，后者作为一种力量能促进创新和推动人们发挥首创性，努力学习，建立人际信任和合作。

5.认识到乌干达的战略并不是在经济增长和社会平等二者之间选择其一，而是使经济增长促进社会平等，反之亦然。我们在人的方面投入愈多，公司和国家发展的机会就愈佳。

6.认识到生产率不只在于依靠乌干达拥有的自然资源作竞争。竞争力即是生产率，而生产率涉及我们要在哪些产品门类作竞争，我们选择在何处作竞争，以及我们选择如何竞争。

7.承认乌干达政府应尽自己力所能及帮助私营企业，只是不要妨碍竞争。它应投资于人力、各种专用基础设施和教学机构，与私营部门、反对党、工会和别的国家进行非守势的对话。

8.认识到乌干达私营企业应投入更多的力量去了解消费者的爱好、竞争对手的活动和新的销售渠道，并投资于自己员工的培训和产品的改进。

发展中国家要提高自己的水平，让更多的人富起来，就应具有这样的眼光，考虑到以上这些核心因素。

建立新的关系网络

萨尔瓦多人在经历了12年内战之后，如今正致力于全国性的变革，其中的一个方面就是在国内生产者和国外消费者之间，以及在他们自己与移居美国的萨尔瓦多同胞之间，建立新的关系网络。观赏植物生产商出差到佛罗里达和荷兰，会见那里的销售商，了解销售渠道

的情况。蜂蜜生产商调查研究了德国消费者的想法。咖啡是萨尔瓦多最老的出口商品，咖啡生产商原先也是最因循守旧的，可是他们现在也有尝试新事物的表现，开始栽培对环境无害的咖啡，而且与其他产业一起试验开辟新的市场，例如颇具创新性的咖啡旅游业。

萨尔瓦多政府制定并开始实施“全国竞争力计划”，培训了一批工作人员去辅导中小出口商制定其经营战略。政府正投资于教育网络，在农村建立互联网，派一批优秀大学生到印度接受软件培训。政府和私营企业通过会议和互联网与移居美国的富有的萨尔瓦多人建立联系，邀请他们做生意合伙人，帮助开辟市场和获得知识、技术和资金。

萨尔瓦多领导人懂得，在农村地区和首都之间、生产企业与国外消费者之间、国内与侨胞之间建立联系，可以沟通信息，加快信息的流通，为提高竞争力和增进繁荣打下基础。

传播新思想

为促进国民心态转变，应动用一切可用的手段，例如电子传媒和印刷传媒，广告，领导人演讲，会议，讲习班，数据库，互联网网址。新的思维方式将按照可预见的程序得到传播和采用。

我们注意到，创新者往往并不是主要的变革行为人。事实上，最早采用新思想的人往往只是给多数国民充当示范的角色。在我们的工作中，我们注意发现那些乐于接受新思想、能领会有关竞争力、生产率和繁荣的新观念并身体力行的人，让他们当带头人。我们发现，在这传播过程之初最起作用的人通常不是地位高的领导人，但是他们掌握了竞争力和创新的观念以后，就能把它们传播开去。在萨尔瓦多，我们先找到一位咖啡种植者，经过培训，他就去说服他那一行业思想保守的上层人物了。在百慕大，出租汽车行业四分五裂，我们先找到一位富有想象力的出租车司机，他再向他的同行做工作，创建一个新的出租车导游团体。他们的主要目标是展现“创新精神”。

建立富有成效的联合

许多社会科学家认为，实行变革能促进新的心理模式的形成。因此，我们发起了一些相关产业的周会，请大家交流战略意见。我们请本章一开头说到的“怨牛不好”一事的有关单位在一起开研讨会，以改善彼此之间的关系和增进人际信任，寻求共同的战略眼光。我们通过“有成效推理”的办法，为他们今后解决有争议的难题创造了一定条件。[196]

我们安排过一个地方的旅馆行业的经理们和雇员工会代表们坐到一起，集中商讨如何为新类型的顾客服务。我们约请过收买国有企业的买主和零售商们一起开会，共同研究怎样改善前者的战略计划。我们还让一国政府的部长们与农业生产者坐到一起，激烈辩论该国的宏观经济日程。这种“有成效推理”的实验已导致有关各方拟定出一些试点计划，目标明确，而且经过周密推敲提出了一些衡量计划成就的标准。

及时通报近期成功的事例

当人们看到了成功的事例时，他们就更有可能改变自己原先的态度和行为。政治家们很懂得这一点，在办事过程中充分利用近期取得的成就。在任何争取变革的努力中，我们都要注意发现新的眼光带来了什么好的东西。开发一种新产品，找到海外新顾客而完成一笔大的出口生意，或是劳资双方达成协议准备投资于职工培训或改善劳动条件等，都可以是这样的事例。近期的成就不一定很大，但它是按新的思维和办事方式取得的，就这一点应让大家都知晓。

使变革制度化

诺思指出，制度就是规范。[197]变革需要构成新的行为规范。我们注意的不是建立新的制度，而是让那些由于当今的全球化、创建繁荣的方式变更以及由于世界范围价值观和态度的变化，而已经达到自己能力极限的现有制度，得到更新。这意味着大大小小的各种事情，从加强法治和建立民主制，直到改善学校、私营企业和公民组织，这都是需要努力的。

例如，我们曾帮助一个行业联合会实现自身的转变，它原先是一个从事院外游说活动的团体，后来则从事企业管理教育，促进新产品研发，向小企业提供资讯，支持对国外消费者市场的研究。

评估和确认变革

最后，我们还需要建立各国反思和自我矫正的空间。我们要建立全国高峰会议和别的活动形式，让公、私、民、学各界领导人聚在一起。这类活动可以让这些领导人讨论本国正在出现的经济结果和社会结果，以及造成了这些结果的战略方针、体制机制和心理模式。议程可以包括一些具体问题，如采用什么样的量化标准？非量化目标有哪些？可以改进什么样的工具以进行自我评估？哪些变革可较快完成，哪些变革需要两三代人的时间？

国家实行变革和创造繁荣的战略，要经得起实际行动的检测。它应使过去和未来求得平衡，应是明确的共识，经受过分析，立足于一整套的选择，能帮助人们成为自己所想要成为的人。

结　论

多数人都相信繁荣是好事。他们也知道实现繁荣不容易。在世界上将近两百个国家中，已经做到大多数公民富起来的，只是极少数。即使如何由穷变富的信息是简单明了的，各国人民怎样去做，也不能靠外人告诉他们。对于外人的水平如何，有何道义权威以及有何意图，都可以理所当然地提出问题。[198]然而，我们当中有些人关心而且了解这些事情，有义务向各国领导人证明“繁荣是一种选择”，[199]而且说明可以有什么样的选择，有何利弊得失。

在大家注重经济发展已达半个世纪之后，现在是时候了，该摆脱简单的规范框架、自上而下地发指示、把繁荣狭隘概念化以及几乎完全用国家数量指标衡量经济成就的做法了。现在该把国家和区域的积极性协调起来，改变心理模式。现在该把注意力集中到繁荣的微观经济基础，扩展“创新精神”。

霍华德·加德纳在他的著作中，曾将组织机构和民众的直接领导者和创造学术、左右舆论的间接领导者加以区分。[200]在我们这次“文化价值观与人类进步”研讨会上，有一位领导成员是来自世界银行，一位地区问题小组主持人是美国国际开发署的副署长，他们是根据经济发展问题调拨大量财力物力的领导人。同时，我们又有一些最杰出的经济学家、人类学家、政治学家和公共政策专家，他们就人际信任、企业层次的竞争力、男女平等、童年时期的发展等这样一些不相同而又相关的问题发表了他们的意见。

通过每天川流不息经过我们的书桌和电脑屏幕的大量社会指标和经济指标以及其他的种种抽象化了的资料，我们看见了贫困。可是你也会遇见这样的贫困：眼见一个聪明伶俐但却是低贱种姓出身的印度小男孩，因为穷而上不了学，这令你感到心酸。在内罗华的街巷里，你也许会碰到这样的贫困：突然一把砍刀架到了你的脖子上，令你胆战心惊。你还会瞅见这样的贫困：在波哥大的街上，一个少女没有手指和脚趾，因为她一出世就被抛弃到一条古老潮湿的阴沟里，手指脚趾被饥饿的老鼠给啃掉了，见到这般情景，你会非常难受。

如此这般的一些情景一直萦回于我们心头，而本书诸位撰稿人的论述又使我们深受启发，我们不禁琢磨，像东非中非大湖区或巴尔干半岛这样一些地方的社会和政治问题，是不是都跟贫富问题有关系。我们在想，对这些地区来说，怎样才能有一个整体的变革过程来补充现有的政治和军事解决办法之不足，甚至是由前者来取代后者。

本书的每一位撰稿人都愿意让世界各地的生活得到改善，但是我们当中的多数人在发表意见时，观点都强烈受制于我们的学术专业和职业特征，以及我们自己的心理模式。我们所面临的挑战，多少是像“怨牛不好”那个故事里所说到的那样，如何全盘考虑综合设法解决那个问题，要做到：把一批见解和另一批见解结合到一起，在发展中国家展开当地所适合的变革过程，这一过程应经过周密整合、稳妥引导和卓有成效的讨论，从而开始让各国和各族人民走上日臻繁荣的道路。迄今为止，世界还没有见到这样的局面出现。

第二十一章　文化、心理模式和国家繁荣

斯特斯·林赛

一个国家能否繁荣，文化是一个重大的决定因素，因为文化影响到个人对风险、报偿和机会的看法。本章的论点是，在人类进步的过程中，文化价值观确实是重要的，因为它们影响到人们对进步的想法。文化价值观之所以重要，尤其是因为它们形成人们组织经济活动所遵循的原则，而没有经济活动，就不可能有进步。

21世纪的全球经济为世界各地创造繁荣提供着前所未有的机会，同时也对世界各地的千百年文化传统构成潜在的威胁。下面一个故事颇能说明这一点。不久前，我在加纳向一批政企领导人发表演讲，谈了经济竞争力以后，一个年轻人找我，问我的演讲是否意味着他的国家若想在全球经济中取得成功，就需要改变自己的文化。他指出，在他的民族，文化传统要求十分尊敬长者，而他那个乡村的许多长者都希望年轻的领导人不要太多卷入商贸事务。

他的疑问表明了一个令人深思的问题：发展中国家的人们是不是需要改变他们的文化遗产，才能更有意义地参与全球经济？一个地区是否有可能既保留自己的历史和特性完整无损而且尊重自己的文化，同时又具有全球竞争力？

这样的问题，本书许多撰稿人都提出过，可是没有明白的答案。本书两大主题是文化和人类进步，要理解二者之中的任何一个，都不容易。要理解它们二者而且把它们结合在一起，更是难上加难了。

戴维·兰德斯、迈克尔·波特和杰弗里·萨克斯这三位撰稿人谈到了另一些影响经济发展的变量，如政府政策、地理和疾病等，就它们的作用提出了重要的问题。另一些人谈到了文化在形成人们对待工作、信任和权威的态度方面所具有的重要性——所有这些都影响到人类进步。然而，一个根本的问题仍有待于回答：在发展中世界怎样才能促进为不断提高生活水平所必需的变革？此外，正如理查德·施韦德所问到的，这样做，会不会威胁到当地文化的完整性？它会不会限制我们

让其他文化照亮我们自己文化的能力？

我们博德公司的同仁和我本人给一些地方的商界和政界领导人当过顾问，费了不小力气考虑如何创造较有竞争力的经济，提供相关建议。我们在这样做的时候，都注意尊重当地的文化遗产和制度。一次又一次，我们提出了有力的论据，指出需要改变某些特定的政策、谋略、行动或人际交流模式。在多数情况下，我们荣幸地为之出主意的那些领导人都承认我们的看法有道理。然而，我们也明白了，对于怎样发展经济的紧迫问题提供了好的答案，并不足以引出必要的变革而扭转经济运转不灵的势头。人们往往是接受了有理的意见，懂得了他们需要变革，表示决心要变革，可是随后又回头走老路。这种回头走老路的倾向其本身并不是一种文化特征，而是表明，那些希望促进一种不同的、较繁荣的前途的人们，面临了更深刻的挑战。

经济进步有赖于人们改变对如何创造财富的想法。这意味着要改变领导者们在作出那些导致经济运转不灵的决策时，所持有的基本态度、信念和见解。霍华德·加德纳在谈话中提到，研究认识论的学者们都力图理解人们用以认识世界的心理表象。若要开创持久的变革，就得从这里变起。彼得·森吉等人将这种表象称为“心理模式”，森吉给“心理模式”下的定义是“影响着人们如何理解世界和如何采取行动的那些根深蒂固的见解、泛化概念、直至图像或形象”。[201]

本书的许多撰稿人谈到，分析文化价值观和经济进步关系时，“分析单位”不明确。它应是一批具有相似宗教信仰遗产的国家，还是具有独特历史和文化价值观的单个国家，抑或是国家内部由共同信念联结在一起的各不同社群？罗伯特·埃杰顿就指出，可能存在着经济单一而文化多样的情形。

根据广泛的宗教信仰或其他广泛的文化特性来解释经济表现的优劣，并不能帮助我们就文化问题进行有成效的对话。正如马里亚诺·格龙多纳所说，学者们曾经用儒学来解释亚洲的失败，以后又用它解释亚洲的成功，然后还是用它解释亚洲的危机。在基督教方面，对比天主教和新教的职业道德观念，可以得到一些有意思的看法，但这些分

析仍然太抽象了，不足以引起变革。何况总有例外情况：在不利于进步的文化之内，有些天主教徒干得卓有成效，很成功，而在有利于进步的文化之内，有些新教徒干得很糟糕。因此，我们需要把分析方式弄得比较明确一些。

在理解文化对经济繁荣的影响时，将心理模式用作过滤器，是有助益的。心理模式是影响人们行为方式的基本信念。文化是一个更广泛的、宏观层次上的变量，心理模式则是微观层次上的变量。心理模式适用于个人和人群，而且是可识别的和可变的。文化反映的是个人心理模式的总和，反过来又影响着个人所具有的心理模式的类型。二者相连系于一个不断演化的体系之中。

开创变革的真正着力点很可能在于帮助改变个人层次上的心理模式，首先是改变个人对于如何创造财富的想法。心理模式与繁荣之间有着重要的关系，而这一关系并不一定强行带来全球文化的均质化。为了理解这一关系，不妨先简要综述一下国家繁荣所面临的挑战。

国家繁荣的挑战

经济增长的引擎

本书总的目的是探讨文化价值观与人类进步的关系。在下文中，我们的第一点论断是，经济进步是人类进步的根本。要共同认识到，发展中国家的领导人所面临的挑战是如何促进经济增长。经济增长是必不可少的，因为其他形式的人类进步（例如保健、教育、基础设施等的进步）均有赖于成效好的经济活动。于是，问题就在于要理解什么是经济增长的引擎，它们是怎样运作的，以及怎样才能最好地促成卓有成效地利用一国的资源，为人类进步创造机会。

这就引出第二点诊断。我认为成功的企业是经济增长的引擎，因为正是在各个企业的层次上创造着财富。产品制造出来，服务提供出来，生产率得到提高，财富就得以产生。没有成功的企业就不会有经济进步，而没有经济进步就不会有人类进步。这些诊断就导致以下的三段论：

没有经济增长就不可能有广义的人类进步

成功的企业是经济增长的引擎

因此成功的企业是人类进步的必要前提。

在作出这些诊断以后，我们讨论的重点马上就转入到企业成功靠什么，如何促进这样的企业。

比较优势和竞争优势

杰弗里·萨克斯和博德公司对世界各地不少国家经济情况的研究表明，自然资源最丰富的国家，其经济运作往往不如那些自然资源并不丰富的国家。[202]虽然经济学上的比较优势理论认为，拥有独特比较优势的国家应当专门发挥它们的优势，可是，自然资源丰富而集中向全球市场销售这些资源的国家，按其人均收入计算，往往是最穷的国家。

自然资源丰富的国家经济运作较差，其原因一般在于，自然资源产品通常是大宗商品，其生产者对这些商品的价格没有什么控制权。事实上，过去25年来，大宗商品的价格实际上在逐渐下跌。结果，许多国家是出口更大量的货物，实际挣来的钱却更少。在今天的全球经济中，自然资源方面的比较优势并不会保证经济繁荣。

有的国家想发挥它们在廉价劳动力方面的比较优势，其结果也是一样。靠低劳动力成本从事出口，就必然需要保持低工资。如果提高工资，产品就失去竞争力。这样就陷于由穷到穷的循环。一旦产品失去竞争力，企业只有改行，或是转到工资更低的邻国去。

依靠自然资源和依靠低工资的战略都可以称之为比较优势战略。事实证明它们都不能创造高的和不断上升的生活水平。

一个国家的经济能否取得成功，显然还取决于其他许多因素，例如稳定的宏观经济环境，政府机构办事的透明度和效率，充足的基础设施，有文化的劳动大军，高质量的医疗保健，等等。这些主题都得

到了大量的分析，然而，发展中国家在企业层次上取得成功的必要条件如何，却研究得相对不足。

在过去20年，迈克尔·波特在他的许多著作中详细论述了企业、地区和国家这些层次上的竞争优势，他的研究促使人们更深入地考察影响经济成就的微观经济变量。在《1998年全球竞争力报告》中，他提出了用以衡量一国竞争力环境品质的“微观经济竞争力指数”。他指出：

已有越来越多的人同意，包括政府稳妥财政的宏观经济政策，适度的政府开支，政府在经济中起有限的作用，以及向国际市场开放，能促进国家繁荣。然而，要确保繁荣经济，稳定的政治环境和健全的宏观经济政策虽是必要的，却仍是不够的。同样重要的——或许还是更加重要的——是经济发展的微观经济基础，其根基在于企业的运作方式和谋略，以及企业的投入，基础设施，还有构成一国企业竞争环境的制度和政策。除非在微观经济层次上有适当的改善，否则政治上和宏观经济上的改革是不会结出果实的。[203]

既然越来越多的人对宏观经济管理基础达成了共识，人们也开始对微观经济的竞争力基础有了认识，现在的问题是：在经济表现欠佳的国家中，为什么实现变革如此困难？是不是必须先有一个稳定的政府、健全的经济和扎实的微观经济基础，然后才能有长足进展？显然，具备那些条件，是理想的。然而，经济发展这种现象往往也是先有鸡还是先有蛋的问题。商界领导人会争辩说，如果政府没有把事情安排就绪，他们是无法筹划更好的谋略的，而政府领导人则争辩说，如果商界没有竞争的愿望而老是指望政府的保护，政府是无法采取什么重大步骤的。

繁荣需要具备一定的基础，但也要求人们具有“竞争心态”以促进国民经济中的创新和生产率。

需要有竞争心态

根据我们给商界和政界领导人当顾问的体会，对他们面临的谋略

问题找答案并不难，即使是在政府政策不高明和基础设施不完备的情况下，找答案也不难。难的是怎样才能改变他们办事的想法。在许多发展中国家都存在着老一套的比较优势思想，在体制、法律和政策中都有这种根深蒂固的表现。这老一套的想法使得领导人很难作出别的不同的选择。

下面，我们把自己在发展中世界观察到的各种思想模式，简明概括起来，列表加以对照。按照格龙多纳和哈里森的分类，左边是企业层次上的“抵制进步的特点”，右边则是与之相对应的“有利于进步的特点”。

比较优势与竞争优势

抵制进步的特点	有利于进步的特点
市场受保护	全球化和竞争
注重宏观经济	注重微观经济
有事找领导人	企业层次上提高生产率
注重物力/财力资本	注重人力/知识资本
按等级制刻板办事	精英领导灵活管理
规模经济	生产灵活

依靠外资合伙人	实行迁徙战略
消极被动	积极主动
政府说了算	协商合作
财富再分配	创造财富
家长式管理	创新

再说一遍，企业要改变竞争方式，还会遇到许许多多实际存在的政治障碍和物质障碍，例如国家经济运转不灵，基础设施薄弱，技术工人不足，等等。然而，时不待人，企业领导人已不能等到全国基础设施改善了，再改变自己的竞争想法和经营谋略。如果他们不能本着创新的精神解决自己的经营问题，全国经济也不会有改善。最好是政企双方协商合作，共同改进，搞活经济。

经济增长和社会资本

许多发展中国家现有的竞争模式造成一种恶性循环。企业竞争靠的是廉价劳动力和丰富的自然资源。这使得它们陷于大宗商品交易，很难赚取高额利润。可是，没有高利润，它们就无力为人力资本作重大投资；不对人力资本作重大投资，它们就建立不了较深的创新源泉。

然而，也有另一种做法，能在可持续基础上实现经济增长和社会资本的良性循环：企业发挥首创性，开发较复杂的商品和制定较成熟的经营谋略。这样就可以建立高利润率的企业，有条件为人力资本作更大投资。职工受教育水平提高了，就会促进较高的创新率；创新率提高了，就有能力提供日益复杂的商品和服务。这样看世界，就有可能设想如何建立可持续的竞争优势，取代那老一套的比较优势。

虽然凭直觉也能看出这一模式有道理，但是要说服企业和政府领

导人改变他们现有的竞争模式却相当困难。迈克尔·费尔班克斯和我过去十年来花了很大功夫去鼓励一些国家的政府和企业领导人采取新的政策和发展战略以促进可持续的增长，放弃那种虚幻的靠自然资源和廉价劳动力这两种基本因素去竞争的想法，转而设法建立竞争优势。我们的经验使我们看到，企业和政府领导人经常是沉溺于以下一些谋略模式和行为模式，因而难以创建较复杂的竞争优势源泉而在全球经济中保持可持续的成就：

谋略模式	行为模式
过分依赖基本因素	缺乏合作
对顾客缺乏了解	被动守势
对相对地位缺乏了解	家长式作风
缺乏垂直整合	

我们在世界各国为改变这些行为模式所作的努力，使我们深信这些微观经济上的问题的根源在于文化。通过有说服力的分析、有效的经营实践及努力的学习，上述的谋略模式应是可以改变的，可是要看到、认识和改变上述的行为模式，却困难得多。

这些模式有助于解释，为什么有些企业在全球经济中不具有竞争力。然而，在政治、经济、社会和文化传统很不相同的各个国家，这些模式竟然都会出现，这是为什么，还不清楚。这么多的发展中国家，宏观经济变量大不一样，可是微观经济模式却惊人地相似。

这些情况表明了文化与经济竞争力之间是有联系的。人们对企业、经济或竞争的想法，影响着他们所作出的战略选择的质量。

理解领导人的想法

要理解企业领导人为什么按照他们自己的方式组织他们的企业和

采取他们的谋略，有一个办法，就是理解他们对自己日常紧急问题是怎么想的，怎样采取对策。为了做到这一点，我们试图理解一国的各个不同群体对当前的关键问题是怎样想的。

全国调查。从1992年起，我们博德公司派出一个小组到各个发展中国家，逐一研究如何提高它们各种产业的竞争力，向企业和政府领导人提出相关建议。我们起先研究的是政府的政策和企业的谋略。可是我们认识到，现有的政策环境和现用的谋略与其说是我们观察到的模式的原因，还不如说是那些人对如何创造财富的想法的结果。于是我们安排了一系列调查，了解各关键群体对怎样创造财富的想法。我们在哥伦比亚开始这项工作，调查对象为政界商界领导者近四百人。调查内容是他们对国内政治、经济和社会等各方面问题的想法。我们的目的是要看出，在哪些关键问题上可以促成广泛的共识。

我们的调研从衡量他们在关键的全国性问题上的态度差异开始。我们设计的一套调查表格是为了看出他们在哪些问题上看法相同，在哪些问题上看法不一样。结果，我们发现这些领导人在许多人认为并不非常重要的一些问题上，例如在双边贸易协议和促进出口等问题上，有着高度的共识，而在他们认为非常重要的汇率和控制通货膨胀等问题上，却共识程度很低。从这一结果可以看出一些问题，但还看不出该从何着手变革。为了使我们的分析更有利于促进变革，我们决定把按问题分类改为按部门行业分类，以便能利用分析结果激励相关的部门和行业变革。

我们看到政府官员和企业领导人有高度防范心理，所以我们推论，需要得出明确的分析结果才好推动全国性的辩论。我们认为，如果我们能看出在哪些关键领域意见不一致，我们就可以设法促使商界和政界领导人形成共识，共同努力提高哥伦比亚的竞争力。

例如，我们发现，反走私对于纺织行业来说很重要，他们正在努力反对大量纺织品的非法进口，但是对于别的行业和政府官员来说，这一问题就不那么重要了。控制通货膨胀对于花卉行业极其重要，但是皮革行业不那样重视它。随后，我们按部门行业请这些领导人参加

一些研讨会，尽力让他们明白，他们信念中普遍存在的比较优势观念实际上严重阻碍了他们提高竞争力。

以上的这些努力使我们较好地认识到，是哪些关键问题上的意见分歧妨碍大家形成共识。但是，看出人们在政治问题和宏观经济问题上的意见分歧虽然重要，却仍然无法解释企业层次上的行为。

然而，我们发现，不但政企领导人之间意见不一，而且不同城市的领导人之间意见也有明显差别。于是，我们对哥伦比亚五个大城市的经济表现作了深入调查。我们发现，它们在观念、作风、工作方式以及经济成就方面，均各有特色。

地区调查。我们调查的五个城市是巴兰基利亚，布卡拉曼加，卡利，卡塔赫纳和麦德林。它们的领导人对于自己城市竞争力靠的是什么，见解很不一样。人均收入水平最高的城市是麦德林，它的领导人认为该市优势在于文化和人力资源，即现在人们所说的社会资本。五市当中人均收入水平最低的是巴兰基利亚和卡塔赫纳，它们的领导人自称优势在于自然资源。这就有力表明了一个地区人们的心态与经济成就高低的关系。每个城市的人总的说来对于本市竞争优势的源泉的看法都表现出了高度的可变性。竞争心态最佳的城市麦德林则创造了哥伦比亚全国最高的生活水平。

心理模式与变革的努力

我们在哥伦比亚五个城市对领导人作调查的结果使我们确信，一个地区所作出的选择，质量高低不一，其中有影响的，不是文化本身，而是该地区领导人对于如何创造财富的认识。这就是他们在创造财富、社会资本和行动方针这几个层面上的信念的总和。总之，我们发现的这些城市的差别是由于它们领导人心态的不同。

注重比较优势的心态，是人们长期以来对于如何创造财富的一些根深蒂固的观念所形成的结果。它是一种抵制变革的心态。倡导变革的人们所面临的主要挑战在于，他们所提倡的解决问题的办法是他们那里的民众并不都很理解的。通过深入细致的分析而得出的明智见解

应当足以启发人们去变革。可是，我发现的情形跟彼得·森吉下面的看法是一致的：

新的见解未能付诸实施，因为它们与我们内心深处固有的事物运作图景相冲突，那些图景把我们限制在我们所熟悉的想法和做法上面。正因为如此，处置心理模式的学科——研究如何展现、检验和改善我们内心深处的事物运作图景的学科——有希望成为建立学习机制方面的一个重大突破。[204]

改变心理模式将是一大突破，有助于领导人把自己的国家变得在全球经济中更有竞争力。首要的任务在于突破那些妨碍人们建立有竞争力的企业和建立竞争心态的心理模式。文化上的变化必然会随之而来，但是任务不是要改变文化。任务在于为创建有竞争力的企业创造条件，因为这样的企业将是支持人类进步的经济增长的引擎。

我们在国家层次上对政府和企业领导人所作的调研，使我们识别了是哪些全国性的问题妨碍了建立全国共识。我们在地区层次上所作的调研则使我们识别了地区经济繁荣所面临的挑战。可是，当我们开始试图变革现状时，我们认识到应当着手于一个更有活力的干预层次，这就是识别各种想法相似的人群。

为了创始有意义的变革，就有必要识别什么样的人将从变革受益。笼统地区分一个人是否属于“政府”或是否属于某一城市，是没有用处的。有用的做法是识别人们对于怎样创造财富所持有的想法，而不问他们是属于哪个部门或地区。

当我们在委内瑞拉工作时，我们为了做到这一点而想出了一套调查方法，以后在世界各地也是这样做的。我们不单是看当前有哪些问题使人们产生分歧，而且还很仔细地分析各类人对竞争问题有何看法。这样，不是按机构部门或地区作区分，而是按信念体系作区分。例如，在委内瑞拉，我们发现有五类人各自对关键问题持有与其他四类人不同的看法。这“五种委内瑞拉人”不是按所属单位或地区，而是按照他们对影响经济的各个变量所持有的信念，来加以界定。

1997年，凯亚·米勒和博德公司小组在萨尔瓦多对该国近四百名领导人作过调查，证明就变革因素而言，最有意义的分类标准是心理模式。他们在调查中运用了几十个变量作衡量，这些变量再归结为十一类因素，看出这些人对萨尔瓦多竞争潜力的看法可分为五大类。[205]

人数最多的一类被称作“失望者”。他们的主要特点是对政府和私营经济均感失望。至于什么样的经济发展模式能帮助萨尔瓦多改善其境况，这类人没有什么强烈的意见，但他们十有八九认为萨尔瓦多正处于危机之中。

人数占第二位的是“中央集权论者”。他们认为萨尔瓦多克服现今困难的唯一办法是由很少几位政府决策人来处理所有的社会、经济和政治问题。

第三类人是“奋斗者”，他们与“中央集权论者”见解相反，认为应依靠的是老百姓。他们相信，在政府适当支持之下，老百姓能为萨尔瓦多创造较美好的未来。

人数最少的一类是“保护主义者”。虽然几乎各类人都多多少少赞成政府对经贸实行保护，但保护主义者的这一主张最强烈。他们公开主张采取的政策包括政府补贴、保护性关税以及其他各种政府保护主义措施，认为萨尔瓦多只有这样才能在全球经济中成功地竞争。

与以上四类人显著不同的是“经济开放论者”。这类人认为，重要的是要通过贸易、教育交流等方式建立国际联系。他们觉得政府对私营企业的支持不够，但是即使没有政府的帮助，他们也决心努力前进，争取成功。

应当指出，这次调查的对象包括商界、政界、学术界、劳工界等各方面的领导人。调查的地区也广，包括圣萨尔瓦多、松索纳特、圣安娜、圣米格尔等城市。调查结果按职业和地区加以分类，都能看出一些问题，这一点与五年前哥伦比亚那次调查相似。然而，按心理模式作出的上述分类中，每一类都包括了不同职业和不同地区的人。换

句话说，在这个国家，人们之间的真正分野不在于他们是生活在什么地方或从事什么职业，而是在于，对如何创造财富这一问题，他们持有什么样的基本信念、见解和态度。

萨尔瓦多是中美洲面积最小、人口密度最高的国家，在20世纪70年代后期和80年代又饱受长期内战之苦，它有自己的历史，显然有它自己的民族文化。在那里，我们既与担任过法拉本多·马蒂民族解放阵线游击队领导职务的人们交谈过，也与民族主义共和联盟这一保守政党的领导人交谈过，从这些谈话中，我们看出，即便是在这个饱经战难的国家，只要对人们作正确的分类，仍可看到人们的共识。从政治、经济、职业或地区上分类，还不足以看出人们对其现实的想法。另一方面，从心理模式上分类，才能突出表明人们态度和信念上的分歧，看出是哪些态度和信念妨碍着创造财富的进程。

一件有意思的事是，我们在委内瑞拉向一批领导人说明我们调查心理模式看出有“五种委内瑞拉人”以后，听众中有一个人举手，问我们怎样使他们“再成为一种委内瑞拉人”。他头一次明白，在心理模式基础上创造共识，就有可能实现变革。

结束语

文化重要。但是要在文化的层次中行动起来，那是十分艰难的。本章的论点在于，人们作出自己的选择时所依据的基本心理模式，才是开创变革的真正着力点。再回头看看本章开头时谈到的那位加纳人的问题：是不是一定要改变文化才能适应全球经济？无疑，文化会起变化。但是，这里应当讨论的，不是文化本身如何，而是人们对待相应变革层次有哪些信念体系。着力看出有哪些心理模式限制着创造财富的进程，并加以理解，这就是朝着人类进步的正确方向迈出重要的一步。

我提出以下五点看法，作为本章结束语。

成功的、逐步增长的企业是进步的必要前提，它们是经济增长的引擎。人们要进步，就必须能够创造不断上升的生活水平。虽然政治

理论家和经济学家在继续帮助我们加深理解一定的政策架构或治理方式是怎样影响着经济进步，但如今日益重要的是要理解，问题的核心在于企业才是经济增长的引擎。必须花更大力气帮助企业提高其竞争力。

有些谋略比另一些谋略更能成功。有一些企业比别的企业更能成功。它们找到了可持续的经营谋略，投资于产品和服务的差异化和创建竞争优势。每个企业都有潜力这样做，但做到这一点的企业却很少。

竞争心态（心理模式）影响谋略。良好经营谋略的限制因素不是教育水平，不是政府政策，也不是宏观经济的稳定性。良好的经营谋略要求具有竞争心态，即指导着人们如何看待竞争和创造财富的一套信念、态度和见解。

心理模式分布在各类职业和各地区的人群中间。缺乏竞争心态，不能怪国家政策不好，也不能归咎于总的文化或某一组织机构。我们就心理模式进行调研后得出的最重要结论，就是各种心理模式都广泛分布于各地和各行业的人们中间。有某些心理模式——笼统地说，是比较优势心态——限制着企业成功的能力。

为促使企业成功，需要调整心理模式。为促进经济增长和人类进步，凡影响到人们对待风险、信任、竞争、权力及其他重要变量态度的基本心理模式，均须得到适当调整。

最后，改变心理模式可能会引起一国或一地区文化的明显变化。但是为改变文化而努力，并不会改变一国经济的优劣。适当的分析层次应是个人和企业这一层次。应当努力去认识是哪些心理模式驱动着人们作出他们的战略选择，然后将这些心理模式作为变革的焦点。

第二十二章　促进社会进步的文化变革

劳伦斯·哈里森

美国学术界大体上未曾注意到的一个现象是，一种新的范式：一种内向的聚焦于文化价值观和态度的理论——正在逐渐填补拉丁美洲曾流行一时的依附论垮掉以后所留下的理论真空。拉丁美洲近来已经带头阐明这种以文化为中心的范式，并且致力于将它化作行动，不仅要加速经济的增长，而且要巩固民主体制和促进社会正义。这一文化范式在非洲和亚洲也得到响应。

当然，过去30年来研究过东亚经济奇迹的许多分析家曾得出过结论，说“儒学”价值观——如强调面向未来，强调工作和成就，强调教育和美德及节俭——在东亚的经济发展中起了重要作用。（这些与基督教新教伦理相似的价值观，不仅来源于儒家学说，而且也来源于祭祖传统和道教等信仰体系。）东亚在世界市场上的成就与拉丁美洲流行的依附论是格格不入的，曾长期没有受到拉美学界和政界的重视，人们从文化角度对东亚奇迹的解释也未引起他们的注意。直到最近几年，拉丁美洲才大体上接受了东亚的经济政策教训，如今正在思索一个问题：既然依附论和帝国主义论不足以解释为什么我们的经济欠发达、政治上依然存在着集权主义传统以及社会上极其缺乏正义，那么这一切又当如何解释呢？

这个问题，是委内瑞拉作家卡洛斯·兰赫尔在他的一本书中提出来的，该书于20世纪70年代中期出版了法文版和西班牙文版本，书名直译过来是《从高贵的野蛮人到高贵的革命者》，以后又出了英文版本，书名是《拉丁美洲人——他们与美国的恩恩怨怨》。[206]兰赫尔认为，相对于美国和加拿大的“成功”而言的拉丁美洲的“失败”，其主要原因在于拉美的传统价值观和态度，以及反映这些价值观和态度而又反过来加强了它们的制度。兰赫尔并不是得出这一结论的第一个拉美人。作过类似结论的人，包括曾给玻利瓦尔当过助手的弗朗西斯科·米兰达（于18世纪末），玻利瓦尔本人（19世纪20年代），杰出的阿根廷人胡安·包蒂斯塔·阿尔韦迪和多明戈·福斯蒂诺·萨缅托及智利人弗朗西斯科·毕尔巴鄂（于19世纪后半期）以及尼加拉瓜学者萨尔瓦多·门迭塔（于20世纪初）。

西班牙人何塞·奥尔特加一加塞特、费尔南多·迪亚斯·普拉亚、米

格尔·德乌纳穆诺和萨尔瓦多·德马达里亚加也作过类似的分析，他们分析的主要问题是为什么西班牙现代化迟缓（最近几十年有变化），但其见解显然也适用于拉丁美洲。

让·弗朗索瓦·雷维尔为兰赫尔的书写的前言中强调了拉丁美洲缺乏自我批评。兰赫尔此书使他受到了拉美多数知识分子的敌视，北美和欧洲的拉美问题专家大多也置此书于不顾。然而，事实证明此书意义重大。1979年，诺贝尔奖获得者奥克塔维奥·帕斯在解释北美和拉美的对比时说："一个，是讲英语的，继承的是那个创建了现代世界的传统，即宗教改革，连同其社会和政治后果，民主和资本主义。另一个，是讲西班牙语和葡萄牙语的，继承的是普世天主教君主制和反宗教改革。"[207]

兰赫尔的观点在克劳迪奥·贝利斯1994年出版的《哥特狐的新世界》一书[208]中得到了强有力的响应。该书对比了北美洲和拉丁美洲的盎格鲁—新教和伊比利亚—天主教两种不同的文化遗产。贝利斯在阐述新范式时，引用了著名秘鲁作家马里奥·巴尔加斯·略萨的言论。略萨断言，拉丁美洲现代化所需要的经济、教育和司法改革是实现不了的，

除非在这些改革之前或与它们同时，也改革我们的习俗和观念，我们整套的习惯、知识、形象和仪式，即我们所说的"文化"。我们现今在拉丁美洲生活和行动于其中的文化，既不是自由开明的，也不是完全民主的。我们有民主的政府，但是我们的体制、我们的习惯性反应和我们的心态却远不是民主的。它们仍然是民粹主义的和寡头政治的，或者专制主义的，集体主义的或教条式的，夹杂着社会和种族偏见，完全不能容忍政治上的对手，一心想搞最坏的垄断，即垄断真理。[209]

拉丁美洲最近有一本书十分畅销，书名是《拉丁美洲十足白痴指南》，[210]它的三位著者是哥伦比亚的普利尼奥·阿普列约·门多萨，秘鲁的阿尔瓦罗·巴尔加斯·略萨（老作家略萨的儿子）和古巴逃亡者卡洛斯·阿尔韦托·蒙塔内尔，他们在该书内封上写明此书是献给兰赫尔

和雷维尔的。此书批评了20世纪一些拉美人士散布拉丁美洲是帝国主义受害者的观点。这些人士包括乌拉圭学者、畅销书《拉丁美洲开放的血管》[211]著者爱德华多·加莱亚诺，菲德尔·卡斯特罗，切·格瓦拉，前巴西总统的费尔南多·恩里克·卡多佐，以及解放神学的创建人古斯塔沃·古铁雷斯。门多萨、蒙塔内尔和巴尔加斯·略萨有力地说明，拉丁美洲不发达的真正原因在于拉美人的心态。

在此书的续集《苦难的制造者》一书[212]中，这三位著者进一步阐述了传统文化对政治家、军人、企业家、教会神职人员、知识分子和革命家六类精英阶层人士的不利影响（请参阅本书第5章）。

蒙塔内尔最近的一本书《让我们别再失去21世纪》[213]着重分析了拉丁美洲在文化上和政策上迄今未认真汲取先进民主国家的成功经验而付出的代价。阿根廷媒体名人马里亚诺·格龙多纳1999年的新书《经济发展的文化条件》[214]分析和对比了有利于发展的文化（如美国和加拿大的文化）和阻碍发展的文化（如拉丁美洲的文化）。

诚然，拉丁美洲的价值观和文化观念正在起变化，过去15年来向民主政治和市场经济的转变就表明了这一点。有几种力量在促进这一变化，其中包括这里所说到的知识界新思潮，通信传播和经济的全球化，以及福音派/五旬节派新教势力的上升（新教徒占人口的比例在危地马拉已超过30%，在巴西、智利和尼加拉瓜占20%左右）。[215]

论述新范式的书以及蒙塔内尔的每周专栏文章（在西班牙语地区，他是拥有最多读者的专栏作家）在拉丁美洲产生了深刻的影响，可是在美国、加拿大和西欧却没有引起多少人注意。这些地方的一代拉美问题专家一向受到依附论的熏陶，或是持一种不那么极端的观点，认为拉美问题的解决有赖于美国以更加宽宏大量的态度对待拉丁美洲，因此，他们听到有人说应从拉美文化找原因时，觉得简直无法理解。在几次不同的研讨会上，我听到美国一位著名的拉美问题专家说强调文化原因是企图“转移视听”，另一位断言文化与拉美发展毫不相干，还有一位争辩说委内瑞拉令人头疼的政治史根本与文化无关。我想，玻利瓦尔假如尚在人世，也不会同意他们的看法。

我特别重视兰赫尔的那本书。倘若我没有读过它，我就不会写出我的第一本书《不发达是一种心态——拉丁美洲实例》，[216]该书是1985年出版的。我最近的一本书《泛美梦》[217]于1999年出了西班牙文版本，也是献给兰赫尔的。

文化如何影响进步

在《泛美梦》一书中，我列举了进步文化区别于停滞文化的十点价值观、态度或心态。这一提法与马里亚诺·格龙多纳在本书第四章中所作的分类是密切相关的。

1.时间取向：进步文化强调未来；停滞文化强调现在或过去。面向未来，意味着一种进步的世界观——影响自己的命运，让美德在今生得到回报，主张双赢的经济学。

2.工作：它在进步文化中是美好生活的关键，而在停滞文化中却是一种负担。在进步文化中，工作构成日常的生活；勤奋、创造性和成就不仅带来经济上的回报，而且带来安慰和自尊。

3.节省：它在进步文化中是投资之母，也是财政保障之母；它在停滞文化中却被视为对“平等”现状的威胁，人们往往认为一方之所得即为另一方之所失。

4.教育：在进步文化中是进步的关键，在停滞文化中却只对精英阶层重要。

5.在进步文化中，功绩是地位上升的关键；在停滞文化中，地位上升是靠关系和家族。

6.社群：在进步文化中，人们彼此之间的认同和信任半径超出家族范围而达到广大社会。在停滞文化中，家族局限着社群。认同和信任半径狭小的社会较易出现腐败、偷税漏税和任人唯亲，较难推广慈善活动。

7.在进步文化中，道德准则一般比较严格。在透明度国际

的“腐败感指数”中，发达民主社会（除了比利时、台湾、意大利和韩国以外）均名列前25位之内，而前25位之中的第三世界国家只有智利和博茨瓦纳。

8.在进步文化中，人们普遍期待得到正义和公平待遇，不以个人感情为转移。在停滞文化中，公正待遇跟地位上升一样，往往取决于你认识什么人和付得起多少钱。

9.权力：在进步文化中趋向平行和分散，在停滞文化中则趋向垂直和集中。罗伯特·帕特南在《使民主运转起来》一书中对意大利南北差别的分析是很说明问题的。[218]

10.世俗生活：宗教机构对公民世俗生活的影响，在进步文化中不大，而在停滞文化中往往很大。进步文化中，宗教等方面的不同意见受鼓励，而在停滞文化中受鼓励的是思想正统和顺从。

以上这十条显然是经过概括和理想化的提法，实际生活中的文化差异并不是黑白分明，而是不同颜色彼此渗透。如果按这十条评分，恐怕没有哪个国家会得满分，也没有谁得零分。然而，几乎所有的发达民主社会——还有一些成就高的民族群体和宗教群体，如摩门教徒，犹太人，锡克教信徒，巴斯克人，居住在美国和其他一些地方的东亚移民——总的说来得分会大大高于几乎所有的第三世界国家。

有人会针对这一结论推断说，真正起作用的是发展，而不是文化。对于透明度国际的腐败指数，也可以这么说。实际上，文化与进步之间的因果关系是复杂的，但文化的力量是明显可见的。有些国家中，某些少数民族在经济成就上远远超过当地占人口多数的民族，泰国、印度尼西亚、马来西亚和菲律宾的华人即是一例，这就可以看出文化的作用。哥斯达黎加也是如此，它的经济属于第三世界水平，但民主体制已很发达。帕特南指出，意大利千百年来的演变证明，文化价值观比经济发展的影响更大。格龙多纳在《经济发展的文化条件》一书中得出结论说，文化的力量大于经济或政治。

我提出的十条，并不是定论。格龙多纳对于促进发展和阻碍发展的文化作分类时，列出了20个因素，其中有许多与我列的十个因素相互重叠。但是这十条至少表明，在“文化”这一辽阔领域内有些东西是会影响到社会的演变的。此外，拉丁美洲的新范式著述的作者们（到少还另有非洲的一位作者）在分析他们国家现代化进展缓慢的原因时，也在很大程度上提到了这样一些传统的价值观和态度。他们的观点令人回想起冈纳·默达尔对南亚的分析以及伯纳德·刘易斯对伊斯兰世界的分析，更不用说还有托克维尔、韦伯和班菲尔德等这样一些文化大师的论述。

欧洲人夸大地理对民主制度持久力的影响。太重视法律而太不重视民德……假如在本书中我迄今尚未能让读者感受到我是何等重视美国人的实际经验，重视他们的习惯和见解，一言以蔽之，就是重视他们的民德在维持他们的法律方面的作用，那么我就是未能达到此书的主要目的。[219]

另一些地区的文化诠释

1968年，瑞典学者冈纳·缪尔达尔在研究南亚问题10年之后出版了《亚洲的戏剧：对一些国家贫困问题的研究》一书。[220]他得出结论说，受宗教深刻影响的文化因素是南亚现代化面临的主要障碍。文化因素不但干扰企业活动，而且渗透政治、经济和社会行为，使它们变得僵硬，而受这种文化左右。缪尔达尔指出，种姓制度“趋向于使现有的不平等变得格外僵化和顽固”，而且“加强了人们普遍轻视和厌恶体力劳动的态度”。[221]他认为，人们之间认同和信任半径有限，助长着腐败和任人唯亲。

缪尔达尔批评人类学家和社会学家没有“提供一种有更广泛基础的理论和理念体系，而这种体系却是科学地研究发展问题所必需的”，但是他承认“态度，体制，生活方式和水平，总起来说就是文化……要对它们作出系统的分析，那要比分析所谓的经济因素困难得多”。[222]他最后呼吁文化变革，由政府带头，尤其是要通过教育系统作这样的变革。

多数伊斯兰国家现代化步伐迟缓。许多国家中文盲率，尤其是妇女文盲率，仍然很高，儿童死亡率和人口增长率也高。撇开土耳其对库尔德人和宗教激进主义异议分子的压制不谈，土耳其是唯一的接近于现代多党统治方式的伊斯兰国家——当然它是实行了政教分离的伊斯兰国家。马来西亚相对说来较富，但它的经济成就不成比例地反映出它的华人少数民族（占人口32%）的经济开创性。盛产石油的沙特阿拉伯、阿拉伯联合酋长国和科威特等国虽富裕，但在许多方面仍然很传统，例如沙特妇女半数以上是文盲，就证明了这一点。[223]

伊斯兰教自从穆罕默德于7世纪初创建之后数百年期间曾是进步的力量，奥斯曼帝国在15—16世纪曾是一大强国，可是伊斯兰世界近几百年来却进步缓慢，与过去形成鲜明对比。有些人将伊斯兰教势力的下降归因于文化因素，伯纳德·刘易斯是其中杰出的一位。他强调指出，自从伊斯兰教学者于9世纪至11世纪之间关闭了“伊智提哈德”（Ijtihad）之门（不再允许人们作独立分析）以后，事事皆须合正统，这造成了一些后果。刘易斯认为这种后果包括压制兴业、实验和独创精神，加重了宿命论的世界观。[224]

丹尼尔·埃通加—曼格尔分析了非洲文化（见本书第六章），指出非洲的贫穷、集权主义和缺乏社会公正主要归因于传统的文化价值观和态度，例如：

·权力高度集中和垂直的传统

·注重过去和现在，而不是注重未来

·不抓紧时间

·不爱工作（“非洲人是工作为了生活，而不是生活为了工作”）[225]

·压制个人首创性、成就感和节约（必然带来的是妒忌别人的成功）

·信巫术，养成非理性和宿命论

埃通加—曼格尔有一句话很有见地，令人回想起托克维尔，这就是：文化是制度之母。有些人，特别是国际开发机构中的一些人，认为解决第三世界问题的办法在于“制度建设”，他们最好对埃通加—曼格尔这句话深思一番。

10年前，萨尔瓦托尔·特雷西——欧洲工商管理研究所创建人之一——着手调查西西里岛政界商界情况，其目的首先是要更好地了解该岛不发达的原因。调查的结果与爱德华·班菲尔德1958年对意大利南方村庄调查的结果惊人相似：西西里文化的主要特点是“令人气愤的”个人主义、对人不信任和怀疑心。[226]与埃通加—曼格尔对非洲文化的分析相似，西西里的价值观体系压制合作，但又不鼓励竞争，把竞争视为“侵犯”。取代合作和竞争的是相互勾结，特别是官商相互勾结，与埃尔南多·德索托在《另一条路》一书中对拉丁美洲“重商主义”的描述差不多。[227]

这一调查发现的另一些文化因素也是我们听来耳熟的：只注重眼前，很难有战略策划，缺乏创业心，集权主义的尊卑关系。这次调查的结果令西西里精英阶层受到震动，导致了一项后续计划，其目的是改变价值观和态度，而且加强管理、策划、协调和兴业精神。

改变传统文化

在拉丁美洲和别的地方，已有越来越多的人行动起来，倡导进步的价值观和文化态度，这部分地是由于新范式作者们的影响，但有些人由于自己的亲身经历而得出了同样的结论。

奥克塔维奥·马维拉在秘鲁经销本田牌汽车达30年之久。他是靠自我奋斗立业，现在已经七十多岁了，曾多次去过日本。大约十年前，他得出结论，认为日本和秘鲁的唯一真正有意义的区别在于，日本的儿童学习了进步价值观，而秘鲁的儿童却没有。1990年，他在利马成立了“人力发展研究所”，倡导他所说的“发展十诫”：秩序，整洁，准时，负责，成就，诚实，尊重他人权利，遵守法律，职业道德，以及节俭。十年来，这个研究所动用了自己在秘鲁的几乎全部人力物力，

让两百多万名秘鲁学生参加了它安排的学习班。

“发展十诫”在秘鲁境外也得到提倡。在尼加拉瓜两届政府中担任过教育部长的温贝托·贝利将这“十诫”列入他的教育改革计划核心内容。墨西哥声名卓著的蒙特雷理工学院的蒙特雷院本部的院长拉蒙·德拉培尼亚提倡在该学院各个系统都宣扬这“十诫”。

对文化变革采用讲道的方式，收效还是有限的。正如加拉加斯天主教大学校长、耶稣会教士路易斯·乌加尔德所指出的那样，如果孩子们在学校学了进步伦理，可是出了校门以后就发现这些伦理与己无关，那么伦理教育就没有什么收效了。乌尔加德深信价值观和态度是重要的，他号召政界、商界以及各行各业都开展反腐倡廉的活动。

腐败在很大程度上是一种文化现象，我认为，与它相关的因素包括人们之间认同和信任的半径有限，这又表现为社群感有限和道德准则不牢靠。这一结论从利普塞特和伦兹在本书第九章中的分析得到了证实。在拉丁美洲，腐败问题已很突出。美洲国家组织于1998年3月3日通过了泛美反腐败公约，长达14页的这一文件到1998年底已为13个国家批准。人们并不指望这一文件本身会大大减少腐败行径。批准国中就包括透明度国际列出的10个腐败最严重的国家中的5个拉美国家之中的4个：巴拉圭，洪都拉斯，委内瑞拉和厄瓜多尔（第五个是哥伦比亚，它尚未批准该公约）。然而，人们显然已经比过去更加注意腐败问题，例如，世界银行和另一些开发援助机构也日益注意到这一点。

性别（男女平等）问题也受到了重视，人们对传统文化中的大男子主义提出了挑战，玛拉·赫滕在本书第十四章中谈到了这一点。拉丁美洲的妇女日益意识到世界上尤其是第一世界国家中近几十年来的男女平等趋势，她们也日益组织起来，争取纠正传统文化中男尊女卑的观念。不少国家都在父母对子女监护权、财产权和离婚问题等方面制定了尊重妇女的法律，还有九个拉美国家规定了议员候选人中妇女应占的比例。这些选举法并不都是行之有效的，但它们毕竟表明改变传统价值观、实行男女平等的革命已来到拉丁美洲。

近些年来，在拉丁美洲还自发成立了一些组织，它们至少将进步文化变革作为奋斗目标之一。例如：

- ·墨西哥的一个妇女组织“相会于社群”（ENLACE），虽经费很少但会员广泛，致力于公立学校教学改革，提倡家长、教师和学生共同参与，在教学中强调价值观和品格、家庭稳定、力争向上和重视教育。

- ·委内瑞拉的巴基西梅托地区中央合作组织，它的领导人深信，若不改变传统的小农价值观和态度，委内瑞拉乡村就不会有真正的进步。

- ·哥伦比亚、哥斯达黎加和墨西哥都出现了倡导慈善活动的组织。拉丁美洲向来缺少慈善活动，反映出人们之间认同和信任半径小，这是传统文化的一个特点。

- ·阿根廷的一批以律师为主的专业人士成立了“公民力量”组织，其主要宗旨是倡导公民责任和公民参与以及反腐败。

还有一些专业人士致力于文化变革。哥斯达黎加的精神病专家路易斯·迭戈·埃雷拉提醒人们注意童年时期的人格形成和文化传播。一批政治学家和社会学家参加了“世界价值观调查组织”，调查人们价值观和态度的变化。其中有墨西哥学者巴萨内斯，他是美国重要民意测验机构之一“市场与民意调查国际”（MORI）的总裁，还有盖洛普民意测验组织的阿根廷办事处主任马里塔·卡瓦略。

倡导文化变革的理论家和实干家当中，不少人——包括蒙塔内尔、格龙多纳、乌加尔德等人——彼此都认识，主要是因为他们都参加了两次讨论文化价值观和态度在拉丁美洲发展中所起的作用的研讨会，一次是1996年在哥斯达黎加的中美洲工商管理学院举行的，另一次是1998年在华盛顿的世界银行举行的。1999年哈佛研讨会——本书即由此而产生——的与会人士中，就有些人参加过上述的两次研讨会或其中之一，他们是：蒙塔内尔，格龙多纳，埃通加—曼格尔，费尔班克斯，英格尔哈特，林赛以及我本人。

迈克尔·波特1983年于马萨诸塞州坎布里奇成立了一家咨询机构，即博德公司。它成长迅速，在世界各地尤其是在第三世界提供竞争力方面的建议，影响日著。博德公司的“国家竞争力策划活动”是费尔班克斯和林赛二人创始的。他们分别是本书第二十章和第二十一章的作者，二人还在1997年合著了一本书《劈风斩浪》。[228]这一书名取自玻利瓦尔1830年的遗嘱，玻利瓦尔当时指出谁想要在拉丁美洲发动类似于美国革命的革命，就得有“劈风斩浪”的精神。

费尔班克斯和林赛都有在第三世界工作的实际经验——费尔班克斯是在非洲，林赛是在中美洲和加勒比海地区。他们在咨询活动中很快意识到，以传统的态度对待竞争力，即强调市场分析、合适定位、提高生产率和加强管理，还不足以保证第三世界具有成功的竞争力。他们得出结论说，首要的障碍是一些植根于文化价值观和态度的“无形”因素，因此他们在咨询活动中注意到“心理模式”。他们的目标是改变传统的心理模式，因为它们妨碍企业竞争力和经济增长所必需的创造性和效率。

墨西哥裔美国作家利昂内尔·索萨也主张改变心理模式，不过他研究的对象是移居美国的拉丁美洲人。他针对这些人而于1998年出版的《美国梦》一书[229]指出，有一系列价值观和态度障碍了这些人融入美国主流社会以实现地位上升。它们听起来都是人们所熟悉的：

·认穷：“穷可升天堂，富要入地狱，今生受苦是好事，来世可得永久回报。”[230]

·不重视教育。“女孩子其实不需要上学——她们早晚得嫁人。男孩子呢？最好是去工作，帮助养家。”[231]这里我愿补充一点：美国拉美裔中学生辍学率在30%左右，远远高于美国白人和黑人。

·宿命论：“既然抱着‘我们不能违背上帝意志’的态度，就谈不上什么发挥个人首创性、争取有所成就、自力更生、远大抱负和积极进取……在美国取得事业成功所必备的美德，在拉丁美洲教会看来却是罪恶。”[232]这就令人想到，拉美裔美国人的自我立业

率低于全国平均水平。

·不信任家族之外的人，这也是拉美裔美国人的企业规模通常都小的一个原因。

索萨接着提出了“拉美裔成功经验十二条”[233]，它们的主旨与奥克塔维奥·马维拉的“发展十诫”相似。

结束语

一种注重文化和文化变革的重要而且令人抱有希望的思潮正涌动于世界各地，它关系到穷国，也关系到富国中的贫穷少数民族群体。它其实并不新。它的源泉可以回溯到班菲尔德，韦伯，托克维尔，至少再追溯到孟德斯鸠。它从一个重要方面说明了为什么某些国家和民族/宗教群体的境遇优于另一些国家和民族/宗教群体，不仅在经济上如此，而且在巩固民主体制和社会正义方面亦是如此。这些经验教训正日益得到实际应用，尤其是在拉丁美洲得到实际应用，将会为世界上绝大部分尚未得到繁荣、民主和社会正义的人民照亮进步之路。

译后记

译完此书，总的感觉是：此书值得一读。

先看书名：《文化的重要作用》。文化当然重要，自不待言。但此书所说的文化，是指社会中占主导地位的价值观、信念和态度，因此有了副题：《价值观如何影响人类进步》，引出此书的主旨。撰稿人中的许多人——但远非全部——声称当今人类的进步，即“经济繁荣”和“政治民主”，实有赖于像现代西方社会那样的文化价值观；有人进一步解释，是基督教新教文化的价值观，或再进一步，说是“盎格鲁—基督教新教文化”的价值观。据这些人说，舍此类文化价值观即无“进步”可言；即使有的地方，如东亚，一度呈现“经济奇迹”，到头来也还得陷入“危机”。亚、非、拉美，直至东欧、南欧，概莫能外。谁不按西方模式实现文化变革，谁就得落后，贫穷。

如此说来，此书似乎不过是兜售西方价值观的那一套陈词滥调，或者，如书中一位唱反调的撰稿人所言，不过是“第一世界”的“自吹自擂”而已，那么还有什么好看的呢？

有。请首先看看此书撰稿人的名单：差不多全是当今的学术名流，例如《文明的冲突与世界秩序的重建》一书的著者亨廷顿，《国富国穷》一书的著者兰德斯，“竞争优势”理论的首创者波特，在苏联刚解体后就迫不及待推出了一部《历史的终结》而名噪一时的美籍日本人福山，以及一大批治学严谨或者不那么严谨的作家和教授。除了个别文章像是卖弄学问、存心不让一般读者看懂以外，绝大部分的文章还是写得有板有眼，头头是道。他们的观点，你可以同意，也可以不同意，但文章并不浅薄，某些文章甚至还是可供思考的。

更有意思的是，书中22篇文章，加上前言和绪论，绝非同一腔调。原来，此书实际上是哈佛大学国际与地区问题学会1999年举行的一次学术研讨会的文稿汇编。会议的主要组织者哈里森虽然给会议

——随后也为此书——定了基调，但仍有意邀请了一些持有不同学术观点的人士与会。从这本书中就可以听到，有高调，也有低调，还有变调直至反调，挺热闹。例如，说“文化重要”，重要到什么地步？有人说，当今世界上有贫富强弱、“先进”与“落后”之分，用帝国主义论、殖民主义论、“依附论”等都说不通了，“唯一能令人满意的解释”就在于文化；也有人——其中包括本书两主编之一的亨廷顿——说文化重要，“但不是唯一的因素”；还有人说比文化更重要的是自然条件、历史因素和社会制度。有人含蓄地甚至是赤裸裸地声称，只有基督教新教文化的地区才最发达，最“民主”，最“自由”，似乎还最少腐败；也有人说各种文化皆有优劣，说任何一种文化都不能“对人类进步市场享有垄断地位”。有人说必须有稳定的西方式的“民主化”才能有持续的经济发展；但也有人说必须从经济发展入手，才会有随之而来的社会进步。有人说经济全球化势必带来文化上的全球趋同，甚至说“现代化”即是“西方化”的代名词；但也有人认为各种文化会彼此交融，但特点不会消失，华裔教授杜维明就专文论证了“现代性”的“多样性”。如此这般的意见分歧，大大小小或明或暗，不一而足。人类学家施韦德与三位“第三世界”名流打笔仗，一直打到了文末的注释之中。这不就有点看头？

书中有些文章颇有分量。比如说，工商管理学泰斗波特专论经济文化如何影响经济进步，而不谈政治。他一如既往，强调繁荣的源泉在于竞争优势，竞争力之本在于生产率，创造竞争优势不仅要靠宏观经济条件，更需具备必要的微观经济因素。他早在1983年就创办了国际咨询机构“博德公司”（Monitor Company），该公司两员干将费尔班克斯和林赛在此书中分别撰文，生动介绍了他们在拉美和非洲的活动，论述了如何转变心态以创造财富，强调自我反省和自我矫正，自立兴业和创新。书中有的文章学术性强而显得有点枯涩难懂，但细读之后也会发现其中不乏真知灼见。例如社会学家格莱泽的《解构文化》一文的中心思想是主张对各种文化的特点作具体分析，反对泛泛评论。

再说说此书的头一篇文章：它是兰德斯的《国富国穷》一书若干段落的摘录。读过该书原文版或者中译本（新华出版社2001年版）的

读者都知道，兰德斯分析世界各国500年来的荣辱盛衰时，谈到了从“大自然的不平等”和历史机遇直到民族心态和习俗等各种各样的因素。这里为适应全书的主题，他只说文化的作用，但仍指出经济发展的原因是多方面的，而且经济与文化相互有影响，强调脱贫致富归根结底靠振奋精神，自强，实干。尤其要指出的是，他这里的文章第二段谈到中国时，添加了原书中所没有的话，说中国现今的快速经济发展正在把这条“龙”从第三世界“推向第一世界”。

此书之中，谈到中国之处尚有不少。尽管有一些已经让我们听得耳朵起老茧子的攻击之词，如“集权主义”、“一党专政”等，但是对中国改革开放以来的经济发展，谁也无法否认。在谈论“亚洲危机”时，有人对于以中国“儒学”为主要代表的“亚洲价值观”大发议论，简直把这说成是“危机”、“衰退”的祸根。可是，为什么中国昂然挺胸度过了“亚洲危机”，而且在如今“第一世界”也经济不景气的形势下，中国依然生机盎然，继续保持着充沛旺盛的活力？不是早就有人宣布了社会主义与资本主义并存的历史已告“终结”吗？为什么在中国这片辽阔的大地上却正在创造出社会主义波澜壮阔的新历史篇章？对于这样的问题，此书中无人回答，看来也无人能回答。

其实，即使不谈什么“儒学文化”的优劣长短，看看中国人民近百年来历经苦难之中的思索和觉醒以及再思索和再觉醒，看看从五四运动到毛泽东思想的形成，再到邓小平建设有中国特色社会主义理论这面光辉旗帜的出现，中国的文化恰恰是展现出不断解放思想、自我变革和自我完善的壮丽画卷。当前，在江泽民同志“三个代表”重要思想的指引下，我们要继续认清中国先进文化的前进方向，把思想认识从那些不合时宜的观念、做法和体制中解放出来，树立正确的世界观、人生观和价值观，开拓创新，与时俱进。

在此时，我们要继续吸收和借鉴人类社会创造的一切文明成果。这一本论述“文化与人类进步”的书，多多少少，从正面或反面，会有一些有用的东西。

最后，说一句并非故作谦虚状的大实话：译者才疏学浅，尽管费

了牛劲，也难译出好文章。译文中肯定有一些错谬之处，祈多指正。

程克雄

[1]The following data are drawn from the World Bank，“Selected World Development Indicators，”World Development Report 1998/99（New York：Oxford University Press，1999）.

[2]拉丁美洲和加勒比海经济委员会1993年发表的《拉丁美洲社会概况》（The 1993 edition of Social Panorama of Latin America）报道说“每5名城市居民中有2人是贫民，在农村每5人中3人是贫民”（p.35）。这说明1990年拉美人口中46%是在贫困线以下，22%为赤贫。中学生70%辍学率这一估计数字取自世界银行《世界发展报告，1997年》（World Development Report 1997），表7。

[3]美国的坎布里奇市亦译“剑桥”。——译注

[4]David Landes, The Wealth and poverty of Nations（New York：Nor-ton，1998），p.516.

[5]我们悲痛地获悉，理查德·埃斯特拉达已于1999年10月29日去世，享年49岁。

[6]博德公司英文原名是Monitor Company，是著名经济学家波特1983年成立的一家国际咨询机构。——译注

[7]For an early account of Basque success in what would become Venezuela, see Francois Depons, Viaje a la parte oriental de la tierra firme en la América meridional（1806；reprint, Caracas：Banco Centralde Venezuela，1960）.

[8]The Greenspan quotes appear in William Pfaff，“Economists Hatch a Disaster，”Boston Globe，30August 1999，p.A17.

[9]See Chapter 10 of this book.

[10]Jared Diamond, Guns, Germs, and Steel（New York：Norton，1997），p.405.

[11]Ibid.，p.417-419.

[12]Robert D.Putnam, Making Democracy Work（Princeton：Princeton University Press，1993）.

[13]DouglassC.North, Institutions, Institutional Change, and Economic Performance（Cambridge：Cambridge University Press，1990），p.37.

[14]Ibid.，p.117.

[15]Quoted in the Guatemalan newspaper La Prensa Libre，14 December 1999.

[16]Orlando Patterson, The Ordeal of Integration：Progress and Resent-ment in

America's"Racial"Crisis（Washington, D.C.：Perseus Counterpoint，1997），p.213.

[17]Ibid.，p.109.

[18]兰德斯的这一章基本上是摘自他1998年出版的《国富国穷》一书的有关章节，但这里括弧内的话是原书所没有的。可对照《国富国穷》中译本（新华出版社2001年版）第733页。——译注

[19]Nicholas Shumway, The Invention of Argentina（Berkeley：University of California Press，1991），p.156n.3.

[20]Juan Bautista Alberdi, Bases e puntos de partida para la organización política de la República Argentina（1852），cited by Shumway, Invention of Ar-gentina, p.149.

[21]Fernando Henrique Cardoso and Enzo Faletto, Dependency and Devel-opment in Latin America（Berkeley：University of California Press，1979），p.216.In all fairness, the text may read better in Spanish.

[22]Matt Moffett，"Foreign Investors Help Brazil's Leader Tame Its Raging Inflation，"Wall Street Journal，15December 1995，p.A1.

[23]"The West and the Middle East，"Foreign Affairs, January-February 1997，p.121.

[24]即九州岛上的长州藩和萨摩藩。——译注

[25]Sidney D.Brown，"Okubo Toshimichi：His Political and Economic Poli-cies in Early Meiji Japan，"Journal of Asian Studies 21（1961-1962）：183-197.

[26]Haruhiro Fukui，"The Japanese State and Economic Development：A Profile of a Nationalist-Paternalist Capitalist State，"in States and Development in the Asian Pacific Rim, ed.Richard P.Applebaum and Jeffrey Henderson（NewburyPark, Calif.：Sage，1992），p.205

[27]Michael E.Porter, The Competitive Advantage of Nations（New York：FreePress，1990）.

[28]See, for example, Michael E.Porter and Mariko Sakakibara，"Competing at Home to Win Abroad：Evidence from Japanese Industry，"Harvard Business School Working Paper 99-036，September1998.

[29]See, forexample, Jack M.Potter, May N.Diaz, and George M.Foster, eds.，Peasant Society-AReader（Boston：Little, Brown，1967）.

[30]A good example is the case of Chile in Anil Hira, Ideas in Economic Policy in

Latin America：Regional, National, and Organizational Case Studies（Westport, Conn.：Praeger，1998）.

[31]Talcott Parsons, The Social System（New York：Free Press，1959），chap.1.

[32]Lawrence E.Harrison, Underdevelopment Is a State of Mind（Cam-bridge：Center for International Affairs, Harvard University：Lanham, Md.：University Press of America，1985）.

[33]This definition of the view of wealth in poor countries is close to the zero-sum worldview that George Foster and others have emphasized as central to“u-niversal peasant culture.”

[34]瓦加斯（vargas，1883—1954），巴西总统（1930—1945；1951—1954），亦译巴尔加斯。——译注

[35]The term“mercantilist”in the sense that it is used here was popularized by Hernando de Soto in The Other Path（Lima：Instituto Libertady Democracia，1986）.

[36]“Neoliberalism”is the pejorative term used by critics, most of them ex-adherents of various forms of socialism, to describe free market capitalism.

[37]Gutiérrez’sbest-known book is Una Teología de la Liberación（Lima：CEP，1971）.

[38]All data are from World Bank, World Development Report 1998/99（Oxford：Oxford University Press，1999）.

[39]Hervé Bourges and Claude Wauthier, Les 45 Afriques（Paris：Le Seuil，1979）.

[40]Frank Tenaille, Les 50 Afriques（Paris：Petite Collection Maspéro，1979）.

[41]Cited by Alassane Ndaw, La Pensée Africaine-Research on the Foun-dations of Negro-African Thought（Paris：Nouvelles Editions Africaines，1983），p.233.

[42]D.Bollinger and G.Hofstede, Les différences culturelles dans le man-agement（Paris：Les Editions Organisation，1987）.

[43]Jean-Jacques Servan-Schreiber, L’art du temps（Paris：Fayard，1985）.

[44]Ibid.

[45]Jean-Francois Revel, La connaissance inutile（Paris：Grasset，1988），p.99.

[46]Ibid.

[47]作者姓名后括号内的年份，为有关著作出版、发表的年份，可依此线索查阅文末所附的《参考文献》。下同。——译注

[48]Diego Gambetta, The Sicilian Mafia：The Business of Private Protection（Cambridge：Harvard University Press，1993），p.35.

[49]See, for example, Edward C.Banfield, The Moral Basis of a Backward Society（Glencoe, Ill.：FreePress，1958）；and Robert D.Putnam, Making Democracy Work：Civic Traditions in Modern Italy（Princeton：Prin-ceton University Press，1993）.

[50]See the discussion of civil society in Larry Diamond，“Toward Democratic Consolidation，”Journal of Democracy 5（1994）：4-17.

[51]Lyda Judson Hanifan，“The Rural School Community Center，”Annals of the American Academy of Political and Social Science 67（1916）：130-138.

[52]Jane Jacobs, The Death and Life of Great American Cities（New York：Vintage，1961），p.138.

[53]GlennLoury，“A Dynamic Theory of Racial Income Differences，”in Women, Minorities, and Employment Discrimination, ed.p.A.Wallace and A.LeMund（Lexington, Mass.：Lexingt on Books，1977）；Ivan H.Light, Ethnic Enterprise in America（Berkeley：University of California Press，1972）.

[54]James S.Coleman，“Social Capital in the Creation of Human Capital，”American Journal of Sociology supplement 94（1988）：S95-S120；Coleman，“The Creationand Destruction of Social Capital：Implications for the Law，”Journal of Law, Ethics, and Public Policy 3（1988）：375-404；Putnam, Making Democracy Work，1993；Robert Putnam，“Bowling Alone：America’s Declining Social Capital，”Journal of Democracy 6（1995）：65-78.

[55]Everett C.Ladd，“The Data Just Don’t Show Erosion of America’s‘So-cial Capital，’”Public Perspective（1996）：4-22；Michael Schudson，“What If Civic Life Didn’t Die?”American Prospect（1996）：17-20；John Clark，“Shifting Engagements：Lessons from the‘Bowling Alone’Debate，”Hudson Briefing Papers, no.196，October 1996.

[56]How, then, can we get ahandle on whether a given society’s stock of social capital is in creasing or decreasing？One solution is to rely more heavily on the second of the two data sources-survey data on trust and values.

[57]Friedrich A.Hayek, The Fatal Conceit：The Errors of Socialism（Chicago：University of Chicago Press，1988），p.5；seealso Hayek, Law, Legislation, and Liberty（Chicago：University of Chicago Press，1976）.

[58]Ronald A.Heiner，“The Origin of Predictable Behavior，”American E-conomic Review 73（1983）：560-595；and Heiner，“Origin of Predictable Be-havior：Further Modeling and Applications，”American Economic Review 75（1985）：391-396.

[59]Douglass C.North, Institutions, Institutional Change, and Economic Performance（New York：Cambridge University Press，1990）.

[60]For an overview, see Karl-Dieter Opp，“Emergence and Effects of So-cial Norms-Confron tation of Some Hypotheses of Sociology and Economics，”Kyklos 32（1979）：775-801.

[61]Garrett Hardin，“The Tragedy of the Commons，”Science 162（1968）：1243-1248.

[62]Strictly speaking, Coase himself did not postulat ea“Coase theorem.”Ronald H.Coase，“The Problem of Social Cost，”Journal of Law and Economics 3（1960）：1-44.This article is the single most commonly cited article in the legal literature today.

[63]Robert Sugden，“Spontaneous Order，”Journal of Economic Perspec-tives3（1989）：85-97；Sugden, The Economics of Rights, Co-operation, and Welfare（Oxford：Basil Blackwell，1986）.

[64]Ellickson’s own detailed field research shows that ranchers and farmers in Shasta County, California, have in fact established a series of informal norms to protect their respective interests, just as Coase predicted they would.Robert El-lickson, Order Without Law（Cambridge：Harvard University Press，1991，p.143ff.，192.）

[65]Elinor Ostrom, Governing the Commons：The Evolution of Institutions for Collective Action（Cambridge：Cambridge University Press，1990）.

[66]Arnold J.Heidenheimer, Political Corruption：Readings in Compara-tive Analysis（New Brunswick, N.J.：Transaction，1978），P.3.

[67]原文如此。——译注

[68]Transparency International，“Tl Press Release：1998Corruption Percep-tions Index，”Berlin，22September 1998.

[69]World Values Study Group，“World Values Survey Code Book，”ICPSR 6160（Ann Arbor, Mich.，August 1994）.

[70]Paolo Mauro，“The Effects of Corruption on Growth, Investment, and Government Expenditure：A Cross-Country Analysis，”in Corruption and the Global Economy, ed.Kimberly Ann Elliot（Washington, D.C.：Institute for In-ternational Economics，1997），p.91.Seealso Paolo Mauro，“Corruption and Growth，”Quarterly Journal of Economics 110，no.3（1995）.Fora more comprehensive review of the literature, see Alberto Ades and Rafael Di Tella，“The Causes and Consequences of Corruption，”IDSBulletin 27，no.2（1996）：6-10.

[71]Mauro，“Effects，”p.94.

[72]Andrei Shleifer and Robert W.Vishny，“Corruption，”Quarterly Journal of Economics109，no.3（1993）：599-617.

[73]Sanjeev Gupta, Hamid Davoodi, Rosa Alonso-Terme，“Does Corrup-tion Affect Income Inequality and Poverty？”IMF Working Papers 98/76（Wash-ington, D.C.：International Monetary Fund，1998）.

[74]Daniel Treisman, The Causesof Corruption：A Cross-National Study（forthcoming，1998），p.22-23.

[75]For evidence on the relationship between democracy and economic devel-opment, see Seymour Martin Lipset, Political Man（Garden City, N.Y：Dou-bleday，1960）；and Treisman, Causes of corruption.

[76]Treisman, Causes of Corruption, p.6.

[77]Harry Ekstein, Division and Cohesion in Democracy：Study of Norway（Princeton：Princeton University Press，1966），p.265.

[78]Robert K.Merton, Social Theory and Social Structure（1957；reprint, New York：free Press，1968），p.246-248.

[79]Edward Banfield, The Moral Basis of a Backward Society（Chicago：Free Press，1958）.

[80]Daniel Bell，“Crime As an American Way of Life，”Antioch Review, Summer 1953，p.131-154.

[81]Ronald Inglehhart, The Silent Revolution：Changing Values and Polit-ical Styles Among Western Publics（Princeton：Princeton University Press，1977）；and Inglehart, Modernization and Postmodernization（Princeton：Prin-ceton University

Press，1977）

[82]Plato Republic（trans.G.M.Grube, rev.C.D.C.Reeve[Indianapolis：Hackett，1992]，chap.5）.

[83]Max Weber, The Religion of China（New York：Macmillan，1951），p.237.

[84]Lawrence E.Harrison, Underdevelopment Is a State of Mind：The Latin American Case（Cambridge：Center for International Affairs, Harvard U-niversity；Lanham, Md.：University Press of America，1985），p.7.

[85]Banfield, Moral Basis, p.85.

[86]“A Message for Europe，”Economist，20March1999，p.15.The Econ-omist expressed hope that in reform, the European Union will“exploit the Union’smore northern balance and mores.”

[87]“Earthquake in Europe，”Financial Times，20 March1999，p.10.

[88]Freedom House, Freedom in the World：The Annual Survey of Polit-ical Rights and Civil Liberties，1996-1997（New York：Freedom House，1997）.

[89]原文如此。——译注

[90]埃通加—曼格尔为了说明他的论点，有意强调了非洲的一些负面价值观。请参看他为本书撰写的第六章。我指出过，童年时期有一些价值观，例如社会上彼此支持和关心；相对而言的男女隔离；强调要成名成家而不自吹自擂；扩大情感联系。

[91]在这次会议上我听到了许多精彩言论，其中有几位来自非洲和拉丁美洲的世界主义的知识分子代表“当地”意见的证词。这几位来自“第三世界”的代表扮演了对现状不满的“内部人”角色，来证明他们自己本乡本土的文化是多么贫困，国内情况是多么糟。在如今这个后现代世界上，里里外外全翻了个儿，外面的东西翻了进来，里面的东西往外翻得到处都是（不妨想想CNN的电视新闻，VISA信用卡，麦当劳的“巨无霸”），在这种形势下，他们扮演的角色已变得日益复杂，甚至是暧昧不明。对于多数的周游全球的办事者——其中包括从“第三世界”出来的世界主义知识分子——来说，旅行计划如今比祖宗更重要。因此，若单凭国籍（或民族属性）就说有权代表那“当地”的声音，那是不免叫人生疑的。毕竟，是谁的声音更能代表“当地”？是那些从达喀尔或德里出来到西方“受教育”，就再也瞧不起自己原有的文化传统，而眼睛向上瞅着美国乞求学识和道义指导及物质援助的MBA（工商管理硕士）或Ph.D（博士）？还是在非洲或亚洲乡下作了多年现场考察，因而理解和明白了那些“别人”传统之中含有的价值的“西方”学者？我在会上听到的另一种值得注意的（而且令我惊讶的）言论，是全面地将善美和进步等同于基督教新教的教义，而且明白地暗示成功的新教传道可以加速经济的增长（皈依的人越多越好）。

[92]正像我们这些世界北边的人一样，世界南边也有许多人持有他们自己形形色色的民族优越感。他们往往不理解我们，就是因为他们不了解我们的想法，不知道我们要做什么，觉得我们生活方式中的某些方面，尤其是我们的小家庭生活习惯和性观念，从他们的道德观点看来是不可理解的。他们对我们的道德和理性无知，恰如我们对他们的道德和理性无知一样。

[93]关于人类学界现状的这一消息，显然要很晚才能传到学术圈子之外。人们有一种固定的看法，总以为人类学家大多是激进的相对主义者。“报界”又热衷于散布这种看法。

[94]奥伯梅耶（1999）和奥比奥拉（1997）详细叙述过医学界对妇女性器官手术给健康带来什么后果所作的研究。奥伯梅耶得出结论说，“有些大人力宣扬这种习俗必然会造成死亡或健康严重受损，必定会毁掉妇女的性交快感，其实是证据不足的”。（1999）

[95]如何给“自我监控的群体”下定义，也是一个问题。例如，一个民族并不一定是一个适当的在文化上自我监控的群体。一种文明也不一定是。适合于文化分析的群体很可能并非相应于政治上的或行政上的或人口普查上的范畴，如“亚洲人”或“拉美裔”或“黑人”或“印第安人”等。从西方自由民主制国家“法治”角度看，有一些特殊文化群体（如门诺教派的严紧派Amish或撒特马尔的犹太教哈西德教派Satmar Hasidim）的非正式规范如果得不到正式的法律界定和保护，是否还能存在下去，也是一个有待于回答的问题。（见斯托尔曾伯格，1997）

[96]一个人可以是多元论者而同时又承认确实存在着真实的和普遍有约束力的价值观以及无可辩驳的道义原则，例如“残酷是坏的”，“对相同事物同样对待，对不同事物不同对待”，等等。然而，多元论者的一个看法是，价值观和原则只有当它们保持完全抽象而不涉及什么内容时，才会是完全客观的。与此相关的一个看法是，在具体的道义争论中，任何抽象的价值观或原则其本身均不能提供明确的指导。换句话说，有可能出现这样的情况：两个人都是有道德和有理性的人，但彼此相遇而瞧见对方的习俗时，会不以为然地说“呸！”我把这称作“互呸”反应。在当今世界上，这种“互呸”事例屡见不鲜。例如，行割礼和不行割礼的人几乎总是彼此看不顺眼。“互呸”反应之所以可能发生，是因为客观的价值观本身不能确定一桩婚姻的安排是对是错；屠宰牛羊之类大型哺乳动物祭天祭祖是好是坏；将年迈父母安顿在敬老院是恭敬还是不恭敬；保持三四代同堂的大家庭是善还是恶；人工流产是道德还是不道德；让男孩女孩到一定年龄通过包括修整性器官在内的仪式，与上帝立约或正式成为自己社会的成员，是值得称赞还是应受蔑视。有道德和安全理性的人对诸如此类的一些事情完全可能出现意见分歧，尽管他们有一大堆的共同的客观价值观。

[97]我还不是完全清楚，这一种预言所设想的全球化是仅为一种有限的形式（例如边境自由贸易），还是把西方的银行金融业务、投资方式、合同制等都深深渗入别的社会。当然，假如全球化的概念不仅限于经济领域，而且还包括社会、政治、伦理、信仰等其他领域，那么全球化就必定是与西方化齐头并进了。

[98]“米勒特”（millet）：指奥斯曼帝国境内1856年以前享有自治权的非伊斯兰宗教群体。——译注

[99]Lawrence Harrison, The Pan-American Dream（New York：Basic，1997），p.18.

[100]Linda Kerber, No Constitutional Right to Be Ladies：Women and the Obligations of Citizenship（New York：Hill＆Wang，1998），p.307n.6.

[101]Howard Wiarda，“Introduction：Social Change, Political Development, and the Latin American Tradition，”in Politics and Social Change in Latin A-merica：Still a Distinct Tradition？（Boulder：Westview，1992），p.14.

[102]Elsa Chaney, Supermadre：Women in Politics in Latin America（Austin：University of Texas Press，1979），p.32.

[103]Ronald Inglehart and Marita Carballo，“Does Latin America Exist？A Global Analysis of Cross-Cultural Differences，”PS：Political Science and Poli-tics 30，no.1（1997）；see also Inglehart’s chapter in this volume.

[104]Data on women in government can be found at Interparliamentary Union < http：//www.ipu.org/wmn-e/classif.htm >；and the U.N.Women Watch < http：//www.un.org/Womenwatch >.For other aggregate data, see FLACSO, Mujeres Latinoamericanas en Cifras（Santiago：FLACSO，1995）；Statistical Division of the U.N.Secretariat and International Labor Organization < http：//www.un.org/Depts/unsd/gender >；andthe U.N.Development Program < ht-tp：//www.undp.org/hdro/child.htm >.The statistics used in this chapter all come from the sesources.

[105]Mala Htun，“Women in Latin America：unequal Progress Toward E-quality，”Current History 98，no.626（1999）；Htun，“Women’sRights and Opportunities in Latin America：Problems and Prospects，”in Civil Society and the Summit of the Americas, ed.R.E.Feinberg and R.L.Rosenberg（Miami：North-South Center Press，1999）.

[106]Mary Ann Glendon, Abortion and Divorce in Western Law（Cambridge：Harvard University Press，1987）；Glendon, The Transformation of Family Law：State, Law, and the Family in the United States and Western Europe（Chicago：University of Chicago Press，1989）.

[107]Jacqueline Hermann and Leila Linhares Barsted, O Judiciário e a Violência contra a Mulher：A OrdemLegal e a（Des）ordem Familiar（Rio de Janeiro：CEPIA，1995），P.63.

[108]Giulia Tamayo León，“Delegaciones Policiales de Mujeres y Secciones Especializadas，”Acceso a la Justicia（Lima：Poder Judicial，1996）；Centro Legal Para Derechos Reproductivos y Polítcas Públicas y Grupo de Información en Reproducción Elegida（CRLP/GIRE），Derechos Reproductivos de la Mujer en México：Un Reporte Sombra, December 1997；Sara Nelson，“Constructing and Negotiating Gender in Women’s Police Stations in Brazil，”Latin American Perspectives 23，no.1（1996）；OAS/IACHR，“Report of the Inter-American Commission on Human Rights on the Status of Women in the Americas，”Annual Re-port 1997（Washington, D.C.：Organization of American States）.

[109]U.S.Department of State, Peru Country Reporton Human Rights Practices for 1997.Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor，30 January 1998.

[110]On which see James Davison Hunter, Culture Wars：The Struggle to Define America（New York：Basic，1991），p.291.

[111]For recent reviews of the study of culture in the social sciences, see Diana Crane, ed.，The Sociology of Culture：Emerging Theoretical Perspectives（Oxford：Blackwell，1994）；Jeffrey Alexander and Steven Seidman, eds.，Culture and Society：Contemporary Debates（New York：Cambridge University Press，1991）；Richard Munch and Neil J.Smelser, eds.，Theory of Culture（Berkeley：University of California Press，1992），pt.1；Robert Wuthnow and Marsha Witten，“New Directions in the Study of Culture，”Annual Review of Sociology 14（1988）：49-67；and Adam Kuper, Culture：The Anthropologists’Account（Cambridge：Harvard University Press，1999）.

[112]Mabel Berezin，“Fissured Terrain：Culture and Politics，”in Sociology of Culture, p.94.

[113]Ann Swidler，“Culture in Action：Symbols and Strategies，”American Sociological Review 51（1986）：273-286.

[114]Orlando Patterson, Ethnic Chauvinism：The Reactionary Impulse（Briarcliff Manor, N.Y.：Stein＆Day，1977），p.177-185.Adam Kuper also emphasized this point in his Culture, p.xii-xiv.

[115]Walter Benn Michaels, Our America：Nativism, Modernism, and Pluralism（Durham, N.C.：Duke University Press，1995），P.15.CitedinKu-per, Culture, p.240-241.

[116]Robert Blauner，“Black Culture：Myth or Reality？”in Afro-American Anthropology：Contemporary Perspectives, ed.Norman E.WhittenJr.and John

F.Szwed（New York：Free Press，1970），p.347-366.

[117]Meredith Phillips et al.，“Family Background, Parenting Practices, and the Black-White Test Score Gap，”inp.The Black-White Test Score Gapp.，ed.Christopher Jencks and Meredith Phillips（Washington, D.C.：Brookings Institution Press，1998），chap.4.

[118]Howard Gardner，“Cracking Open the IQ Box，”in The Bell Curve Wars：Race, Intelligence, and the Future of America, ed.Steven Fraser（New York：Basic，1995），p.30-31.

[119]Arthur R.Jensen，“Differential Psychology：Towards Consensus，”in Arthur Jensen：Consensus and Controversy, ed.S.Modgil and C.Modgil（New York：Falmer，1987），p.376.Cited in Nathan Brody, Intelligence（San Diego：Academic Press，1992），p.297.

[120]Brody, Intelligence, p.309.

[121]Ibid.，p.41.

[122]Ibid.

[123]Margaret Archer, Culture and Agency：The Place of Culturein Social Theory（Cambridge：Cambridge University Press，1981），p.1.

[124]Ward Goodenough，“Culture：Concept and Phenomenon，”in The Rele-vance of Culture, ed.Morris Freilich（New York Bergin＆Garvey，1989），p.97.

[125]Ibid, p.94-95.

[126]Eugene Hunn，“Ethnoecology：The Relevance of Cognitive Anthropology for Human Ecology，”in Relevance of Culture, p.145.

[127]Robert Boyd and Peter Richerson, Culture and the Evolutionary Process（Chicago：University of Chicago Press，1985），p.33-37.

[128]RogerKeesing，“Theories of Culture，”Annual Review of Anthropology 3（1974）：73-97.

[129]Roy D’Andrade, The Development of Cognitive Anthropology（Cam-bridge：Cambridge University Press，1995），p.247.

[130]Roger Keesing，“Models，‘Folk’and‘Cultural’：Paraligms Regained，”in Cultural Models in Language and Thought, ed.Dorothy Holland and Naomi Quinn（Cambridge：Cambridge University Press，1987），p.369-393.

[131]Ann Swidler，“Culture in Action：Symbols and Strategies，”American Sociological Review 51（1986）：273-288.

[132]Naomi Quinn and Dorothy Holland，“Culture and Cognition，”in Cul-tural Models, p.6-7.

[133]Boyd and Richerson, Culture, p.40.They admit that these models have much in common with their conception of culture, but they confine the cultural to stable social transmission because only such transmission“gives it an evolutionary dynamic different from ordinary learning and its analogs”（p.34）

[134]Ibid.，p.36.Cf.David Lewontin, S.Rose, and L.J.Kamin, Notin OurGenes（New York：Pantheon，1984），chap.5.

[135]For detailed references and a review of the historiography on this subject as well as an anti-revisionist interpretation of the evidence, see Orlando Patterson, Rituals of Blood：Consequences of Slavery in Two American Centu-ries（New York：Basic Civitas，1998），p.25-53.

[136]Richard Sutch，“The Breeding of Slaves for Sale and the Westward Ex-pansion of Slavery，1850-1860，”in Race and Slavery in the Western Hemi-sphere：Quantitative Studies, ed.Stanley Engerman and Eugene Genovese（Prin-ceton：Princeton University Press，1975），p.173-210.

[137]Cheryll Ann Cody，“Naming, Kinship, and Estate Dispersal：Noteson Slave FamilyLife on a South Carolina Plantation，1786 to 1833，”William and Mary Quarterly, series 3，39（1982）：192-211.

[138]Stewart Tolnay，“Black Family Formation and Tenancy in the Farm South，1900，”American Journal of Sociology90（1984）：310.

[139]Anita Washington，“A Cultural and Historical Perspective on Pregnancy-Re-lated Activity Among U.S.Teenagers，”Journal of Black Psychology 9，no.1（1982）：16.

[140]See, for example, Center for the Study of Social Policy, The“Flip Side”of Black Families Headed by Women：The Economic Status of Black Men（Washington, D.C.：Center for the Study of Social Policy，1984）；William Julius Wilson and Kathryn M.Neckerman，“Poverty and Family Structure：The Widening Gap Between Evidence and Public Policy Issues，”in Fighting Poverty：What Works and What Doesn’t, ed.S.H.Danziger and Daniel H.Weinberg（Cambridge：Harvard University Press，1986），p.232-259.

[141]See especially NeilG.Bennett, DavidBloom, and Patricia Craig，“The Divergence of Black and White Marriage Patterns，”American Journal of Sociol-ogy 95，no.3（1989）：692-722.

[142]Katherine S.Newman, No Shamein My Game：The Working Poor in the Inner City（New York：Knopf，1999），p.198-203.

[143]Christopher Jencks, Rethinking Social Policy（Cambridge：Harvard University Press，1992）；R.G.Wood，“Marriage Rates and Marriageable Men：A Test of the Wilson Hypothesis，”Journal of Human Resources 30（1995）：163-193.

[144]George A.Akerlof，“Men Without Children，”Economic Journal, March 1998，p.287-309.

[145]Lee Rainwater，“The Problem of Lower-Class Culture and Poverty-War Strategy，”in On Understanding Poverty, ed.DanielP.Moynihan（New York：Basic，1969），229-259.

[146]Ibid.，p.248.

[147]Ibid.，p.247.

[148]See Roger Waldinger, Still the Promised City？Afro-Americans and New Immigrants in Post-Industrial New York（Cambridge：Harvard University Press，1996）.

[149]Rainwater，“Lower-Class Culture，”p.234-235.

[150]Anderson, Streetwise, chap.5.Seealso Richard Majors and JanetBill-son, CoolPose（Lexington, Mass.：Heath，1992），Chaps.2-3；CarlNightin-gale, OntheEdge：A Historyof Poor Black Children and Their American Dreams（New York：Basic，1993）.

[151]John Wong，“Promoting Confucianism for Socioeconomic Development：The Case of Singapore，”in Confucian Traditions in East Asian Modernity：Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons, ed.Tu Wei-ming（Cambridge：Harvard University Press，1996），P.281.

[152]John Kuo Wei Chen，“Pluralism and Hierarchy：‘WhizKids，”the Chinese Question，’and Relations of Power in New York City，”in Beyond Plu-ralism：The Conception of Groups and Group Identities in America, ed.Wend F.Katkin, NedL and sman, and Andrea Tyree（Champaign：University of Illinois Press，1998），p.126-129.

[153]There are by now agreat many studies of the nature and causes of the A-sian financial crisis of 1997-1999.See, for example, World Bank, Global Eco-nomic Prospects 1998-99：Beyond Financial Crisis（Washington, D.c.：World Bank，1998），esp.chap.2.

[154]The best-known work in the 1950s was written by the sociologist Marion Levy.SeeMarion J.Levy and Kuo-heng Shih, The Rise of the Modern Chinese Business Class：Two Introductory Essays（New York：Institute of Pacific Rela-tions，1949）.

[155]An exception is the early work of G.William Skinner on the overseas Chinese community in Thailand：Leadership and Power in the Chinese Commu-nityin Thailand，2 vols.（Ithaca：Cornell University Press，1959，1961）.Volume 2 focuses on the nature of the networks Linking different business inter-ests in the Bangkok Chinese community.

[156]State Statistical Bureau, China Statistical Year book 1988（Beijing：Sta-tistics Press，1988），p.634-641.

[157]狄纳莫的意思是发电机，电动机。此处原文中的dynamos和dominoes谐音，故此处皆用音译。——译注

[158]不用说，在亚洲经济危机的起因方面，还有许多别的因素起了重要作用，其中包括国际货币基金组织和美国财政部的错误，以及一些西方投资者的行动。但鉴于本章的主旨，我们在这里将只谈到文化因素。

[159]The number sare from Nayan Chanda，“Surges of Depression，”Far Eastern Economic Review，31 December 1998，p.22.

[160]Economist，2 January 1999，p.56.

[161]Max Weber, translated and edited by HansH.Gerth, in The Religion of China：Confucianism and Taoism（Glencoe：Free Press，1951），p.235.

[162]Ibid.，p.248.Italicsadded.Contrary to Weber, Robert Bellah has dem-onstrated that the Japanese do have some cultural traditions that match the Protes-tantethic.Seehis Tokugawa Religion：The Values of Pre-Industrial Japan（Glencoe, Ill.：FreePress，1957）.

[163]弗朗西斯·福山认为，中国经济发展缓慢，关键在于中国人对家族以外的人缺乏信任，这恰与日本形成对照，日本人懂得他们必须与家族之外的人打交道。见Fukuyama, Trust：The Social Virtues and the Creation of Prosper-ity（New York：Free Press，1995）.

[164]For acomparison of the influences of family patterns on East Asian de-

velopments, see Lucian W.Pye, Asian Power and Politics：The Cultural Di-mensions of Authority（Cambridge：Harvard Univevsity Press，1985），chap.3.

[165]欧洲的大银行集团罗思柴尔德家族也是这样，老罗思柴尔德（1743—1812）有五个儿子，这五兄弟就分别在伦敦、巴黎、法兰克福、维也纳和那不勒斯建了五个点，见Niall Ferguson, The World’s Banker（London：Weidenfeld＆Nicolson，1998）.

[166]Danny Unger, Building Social Capitalin Thailand（New York：Cambridge University Press，1998），esp.chap.1.

[167]在英语中，这里的crane既作起重机讲，又作鹤、鹭讲。——译注

[168]10.For a sophisticated examination of culture and economic development, see Peter Berger and Hsian-Huang Michael Hsiao, eds.，In Search of an East Asian Model（New Brunswick, N.J.：Transaction，1988）.

[169]SeeTu Wei-ming, ed.，Confucian Traditions in East Asian Moder-nity：Moral Education and Economic Culture in japan and the Four Mini-Drag-ons（Cambridge：Harvard University Press，1996）.

[170]Lo Rongqu, ed.，Xihua yu xiandaihua（Westernization and moderni-zation）（Beijing：Beijing Uninersity Press，1985）.

[171]Francis Fukuyama, The Ene of History and the Last Man（New York：FreePress，1992）.

[172]Samuel Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order（New York：Simon＆Schuster，1996）.

[173]For a recent discussion on this issue, see William T.deBary, Asian Values and Human Rights：A Confucian Communitarian Perspective（Cam-bridge：Harvard University Press，1998）.

[174]Debra jRay, Development Economics（Princeton：Princeton University Press，1998），p.9.

[175]Ibid, p.12.

[176]Amartya Sen discusses the difference between a stock and flowin“The Concept of Wealth，”in The Wealth of Nations in the Twentieth Century：The Policies and Institutional Determinants of Economic Denelopment, ed.Ramon Myers（Stanford：Hoover Institution Press，1996）.

[177]For the best practical example of this view of prosperity, look at James Wolfensohn's internal but now widely accessble memorandum on the Comprehensive Development Framework（CDF），spring 1999.The president of the World Bank has begun to implement a "holistic"approach to development around the concept of a"social balance sheet."

[178]Sen，"Concept of Wealth，"p.7.

[179]Thomas Sowell, Conquests and Cultures（New York：Basic，1998），p.329.

[180]Alex Inkeles, One World Emerging（Boulder：Westview，1998），p.316.

[181]Ronald Inglehart, Modernization and Postmodernization：Cultural, Economic, and Political Change in Forty-Three Societies（Princeton：Princeton University Press，1997），chap.1.

[182]Michael Fairbanks and Stace Lindsay, Plowing the Sea-Nurturing the Hidden Sources of Growth in the Developing World（Boston：Harvard Business School Press，1997）.

[183]We adapted thisconcept from the domain of cognitive psychology, first coined in 1948 by Kenneth Craik, to enrich our set of economic development tools.See also Chris Argyris, Reasoning, Learning, and Action：Individual and Organizational（San Francisco：Jossey-Bass，1982）；and Peter Senge, The Fifth Discipline（New York：Doubleday Currency，1990），chap.10，"Mental Models."

[184]Symposium participants Mariano Grondona and Lawrence Harrison have developed this rich concept of pro-and anti-innovation value systems.

[185]Douglass North，"Institutional and Economic Change，"Distinguished Lecture Series 12，The Egyptian Center for Economic Studies, February 1998.

[186]Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures（New York：Basic，1973），p.89.

[187]EdwardO.Wilson，"From Genes to Culture，"Consilience（NewYork：Knopf，1998），chap.7.

[188]Inkeles, One World Emerging, P.24；italics added.

[189]Joseph Stiglitz，"Toward a New Paradigm for Development：Strategies, Policies, and Processes"（The Prebisch Lectureat UNCTAD, Geneva，18October1998）.

[190]Parl Krugman，“Does Third World Growth Hurt First World Prosperity？”Harvard Business Review, June-August 1994，p.113-121.

[191]Lawrence Harrison, The Pan-American Dream（New York：Basic，1997），p.261.

[192]Inkeles, One World Emerging, P.83.

[193]Thisschema for change was inspired by the work primarily of Roger Martin, a director of Monitor Company and dean of the School of Business at the University of Toronto, and by John Kotter at the Harvard Business School.The schema has been practiced, shaped, and improved by Monitor country competi-tiveness advisers Joe Babiec in Bermuda, Jim Vesterman in Colombia, Kaia Millerin E1Salvador, Jeff Glueck in Venezuela, Ethan Berg in the Republic of Tatarstan, Randll Kempner in Peru, Matt Eyring in Bolivia, and Josh Ruxin in Uganda.

[194]This conclusion is shared by Jeffrey Sachs and Andrew Warner.Seetheir“Natural Resource Abundance and Economic Growth，”National Bureauof Eco-nomic Research, Cambridge, Working Paper 5398，December 1995.

[195]See Paul Krugman，“Does Third World Growth Hurt First World prosperity？”Harvard Business Review, June-August 1994，p.113-121.

[196]The founder and leader in this fieldis Chris Argyris, professor emeritus at Harvard and director of the Monitor Company.His flagship book on this subject is Overcoming Organizational Defenses（New York：Prentice-Hall，1990）.

[197]Douglass North, Stucture and Changein Economic History（New York：Norton，1981），p.201.

[198]The debate on cultural relativism is outside the scope of this chapter but will be developed in detail in our book-length format.Fornow, look at both sides of the argument in Daniel Boorstin, The Seekers（New York：Random Horse，1998），p.195，and symposium participant Richard Shweder’s chapter in this vol-ume，“Moral Maps，‘First World’Conceits, and the New Evangelists.”

[199]The phrase“prosperity is a choice”is language shared with meby Mi-chael Porter.

[200]Howard Gardner, Leading Minds：An Anatomy of Leadership（New York：Basic，1995），p.293

[201]Peter Senge, The Fifth Discipline（New York：Doubleday，1990），p.8.

[202]See Jeffrey Sachs and Andrew Warnetr，“Natural Resource Abundance and Economic Growth，”National Bureauof Economic Research, Cambridge, Mass.，Working Paper 5398，December1995；seealso Michael Fairbanks and Stace Lindsay, Plowing the Sea：Nurturing the Hidden Sources of Growth in the Developing World（Boston：Harvard Business School Press，1997），chap.1.

[203]Michael Porter，“The Microeconomic Foundations of Competitiveness，”in the World Cowpetitiveness Report（Geneva：World Economic Forum，1999）.

[204]Senge, Fifth Discipline, p.174.

[205]Special thanks to Jonathan Donner, who both designde the survey sand performed the analysis togenerate this data.A more detailed discussion can be found in his forthcoming article，“Making Mental Models Expicit：Quantitative Techniques for Encouraning Change.”

[206]Carlos Rangel, TheLatin Americans-Their Love-Hate Relationship withthe United States（New York：Harcourt Brace Jovanovich，1977）.The French edition was published in 1976 by Editions Robert Laffont, S.A.，Paris.

[207]OctavioPaz, El Ogro Filantrópico（Mexico City：Joaquín Mortiz，1979），p.55.

[208]ClaudioVéliz, TheNew World of the Gothic Fox-Culture and Econo-my in English and Spanish America（Berkeley：University of California press，1994）.

[209]Ibid.，p.190-191.

[210]Plinio Apuleyo Mendoza, Carlos Alberto Montaner, and Alvaro Vargas Llosa, Manualdel Perfec to Idiota Latinoameriano（Barcelona：PlazayJanés Editores，1996）.Madison Booksis Planning to publsh the Englisheditionin 2000.

[211]Eduardo Galeano, Las Venas Abiertas de América Latina（Mexico City：Siglo XXI Editores，1979）.This is the twenty-sixth edition.The first edi-tion was published in 1971.

[212]Plinio Aprleyo Mendoza, Carlos Alberto Montaner, and Alvaro Vargas Llosa, Fabrixcantesde Miseria（Barcelona：Plazay Janés Editores，1998）.

[213]Carlos Alberto Montaner, No Perdamos También el Siglo XXI（Bar-celona：Plazay Janés Editores，1997）.

[214]Mariano Grondona, Las Condiciones Culturales del Desarrollo Económico（Buecnos Aires：Editorial Planeta/Ariel，1999）.

[215]For an analysis of the Protestantization phenomenon, see David Martin, Tongues of Fire（London：Basil Blackwell，1990）.

[216]LawrenceE.Harrison, Underdevelopment Isa Stateof Mind-The latin American Case（Cambridge：Center for International Affairs, Harvard U-niversity；Lanham, Md.：Uninersity Press of America，1985）.

[217]Lawrence E.Harrison, The Pan-American Dream（New York：Basic，1997）.

[218]Robert D.Putnam, Making Democracy Work-Civic Traditions in Mod-ern Italy（Princeton：Princeton University Press，1993）.

[219]Alexisde Tocqueville, Democracyin America（1966；reprint, New York：Doubleday Anchor，1969），p.308-309.

[220]Gunnar Myrdal, Asian Drama-An Inquiry into the Poverty of Nations（New York：Pantheon，1968）。

[221]Ibid.，p.104.

[222]Ibid.，p.27-28.

[223]WorldBank, World Development Report 1998/99：Knowledge for De-velopment（New York：Oxford University Press，1999）.

[224]See, forexample, Bernard Lewis，“The Westandthe MiddleEast，”Foreign Affairs 76（January-February 1997）.

[225]Ibid.，p.45.

[226]Edward C.Banfield, The Moral Basis of a Backward Society（Glencoe, I11.：FreePress，1958）。

[227]Hernando de Soto, ElOtro Sendero（Lima：Instiuto Libertad y De-mocracia，1986）.

[228]Michael Fairbanks and Stace Lindsay, Plowing the Sea-Nurturing the Hidden Sources of Growth in the Developing World（Cambridge：Harvard Bus-iness School Press，1997）。

[229]Lionel Sosa, The Americano Dream-How Latinos Can Acbieve Success in Business and Life（New York：Penguin，1998）.

[230]Ibid.，p.2.

[231]Ibid. , p.2

[232]Ibid. , P.7.

[233]Ibid. , titleofchap.4 , p.47-68.



WHO ARE WE?

THE CHALLENGES TO AMERICA'S NATIONAL IDENTITY

谁是美国人？

美国国民特性面临的挑战

[美] 塞缪尔·亨廷顿 著



新 华 出 版 社

WHO ARE WE？

The Challenges to America's National Identity

谁是美国人？

美国国民特性面临的挑战

[美] 塞缪尔·亨廷顿 著

新华出版社

图书在版编目（CIP）数据

谁是美国人 / (美) 亨廷顿著；程克雄译.-- 北京：新华出版社, 2010.1

ISBN 978-7-5011-9090-4

I.①谁… II.①亨… ②程… III.①社会心理 - 研究 - 美国 IV.①C912.6

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第238811号

目录

前言
第一部分 一个多文明的世界
第一章 国民特性危机
重要性：还挂国旗吗？
实质：我们是谁？
全球特性危机
美国特性的前景
第二章 国民特性及其他
Identity概念
别人和敌人
身份的来源
虚假二分法
第二部分 美国特性
第三章 美国特性的组成部分
变化、连续性和不完全的真理
移民来到之前的定居者
不只是信念
“不依附于一地”
人种和民族属性
第四章 盎格鲁—新教文化
文化核心
“持异议中的持异议”
“美国信念”
个人主义与工作道德
道德主义与改革论
第五章 宗教信仰与基督教

上帝、十字架与美国
信教的人
新教的美国与天主教
基督教的人
公民宗教
第六章 国民意识的出现、胜利和消损
民族国家的脆弱性
创建美国特性
国民身份与其他身份
国家和爱国主义胜利
民族主义走弱
第三部分 对美国特性的挑战
第七章 解构美国：国民层次以下的各种身份的崛起
解构主义运动
对“美国信念”的挑战
对英语的挑战
对核心文化的挑战
第八章 同化：归附者、双重国籍者 以及公民身份受到的损害
移民：同化与不同化
同化：仍是成功吗？
同化的缘由
外来移民
移民过程
美国社会：美国化成了非美活动
双重国籍和双重公民身份
公民与非公民
替代美国化的是什么
第九章 墨西哥裔移民及拉美裔化
墨西哥/拉美裔挑战
为什么墨西哥裔移民不一般

墨西哥裔人的同化滞后
个人同化与移民飞地
迈阿密的拉美裔化
西南部的拉美裔化
第十章 美国与世界会合
变化中的环境
寻找敌人
死灵魂：精英非国籍化
爱国的公众
移民社群、外国政府及美国政治
第四部分 重振美国特性
第十一章 新老断层起影响的趋势
民族属性终结
人种：恒久、模糊、淡化
白人本土文化保护主义
两权化：两种语言和两种文化？
非代表性民主：精英对公众
第十二章 21世纪的美国：易受攻击、宗教信仰及国家特性
易受攻击时代的“美国信念”
美国人转向宗教
宗教的全球复兴
伊斯兰好斗分子与美国
世界上的美国：是世界主义的，还是帝国性质的，抑或是民族性质的？

前言

本书谈美国的国民特性在其相对重要性和实质内容方面所发生的变化。重要性是指相对于许多其他的特性而言，美国人对自己的国民特性重视的程度。实质内容是指美国人认为自己有哪一些共同之处，从而使自己区别于别国人民。

第一，从历史上看，美国人心目中的国民特性的重要性是有变化的。18世纪末，大西洋沿岸的英裔定居者才开始认为自己不仅是各块殖民地的定居者，而且还是Americans[1]。独立以后，美国/美利坚民族的概念在19世纪逐渐地而且是断断续续地确立了下来。1861—1865年内战以后，国民特性在重要性上超过了其他的特性，美利坚民族主义精神在随后百年中得到发扬光大。然而到了20世纪60年代，亚民族的、双重国籍的和跨国的身份开始抬头而损害国民特性的重要性。2001年“9·11”事件引人注目地使国民特性重新受到重视。当美国人看到自己的国家遇到危险时，他们通常对国家有高度的认同感。如果他们觉得威胁减退了，别的特性就可能再次抬头，而盖过国民特性。

第二，两百多年来，美国人在高低变化的程度上，从人种、民族、意识形态和文化这些角度界定自己的特性。人种和民族属性的因素现在已大体上消失了，美国人认为自己的国家是一个多民族、多人种的社会。最初由托马斯·杰斐逊[2]提出、后来又经多人阐释的“美国信念”(American Creed)被广泛认为是美国特性的关键决定因素。可是这一“信念”是17世纪和18世纪美利坚早期定居者的有特色的盎格鲁—新

教文化的产物。这一文化的重要因素包括：英语；基督教；宗教义务；英式法治理念，统治者责任理念和个人权利理念；对天主教持异议的新教的价值观，包括个人主义，工作道德，以及相信人有能力、有义务努力创建尘世天堂，即“山巅之城”。从历史上看，千百万移民之所以被吸引到美国，正是因为有这一文化以及这一文化所促成的经济机会。

第三，盎格鲁—新教文化对于美国人的特性来说，三个世纪以来一直居于中心地位。正是它使得美国人有了共同之处，而且正如无数的外国人所指出的那样，正是它使得美国人区别于别国人民。但在20世纪后期，这一文化的重要地位和实质内容受到以下一些方面的挑战：一是来自拉丁美洲和亚洲的移民新浪潮；一是学术界和政界流行的多文化主义和多样性理论；一是西班牙语有形成美国第二语言之势，美国社会中出现了拉美裔化的倾向；一是一些群体强调立足于人种和民族属性及性别的特性；一是移民社群及其原籍国政府对美国社会施加影响；一是精英人士日益强调其世界主义的和跨国的特性。在应对这些挑战时，美国特性可能演变的方向包括：(一)出现一个只强调信念的美国，缺乏历史文化核心，团结的因素只是共同承认“美国信念”的原则；(二)出现一个分成两权的美国，有两种语言，即西班牙语和英语，两种文化，即盎格鲁—新教文化和拉美裔文化；(三)出现一个排他主义的美国，再一次定性于人种和民族属性，排斥和压制非白人和非欧洲裔人；(四)出现一个再次充满活力的美国，重申其历史性的盎格鲁—新教文化、宗教信仰和价值观，并因与一个不友好的外部世界的对峙而充实力量；(五)出现以上这些及另一些可能性的某种组合。美国人怎样界定自己的特性，反过来又会影响到他们对自己国家在与世界其他各地的关系中，是一个世界主义的国家，还是一个帝国性质的国家，抑或是一个民族性质的国家。

我是以一名爱国者和一名学者这样两种身份写作本书。作为一名爱国者，我深盼我的国家能够保持团结和力量，继续是一个在自由、

平等、法治和个人权利的基础之上建立起来的社会。作为一名学者，我发现美国国家特性/国民身份的历史演变及其现状存在着一些引人入迷的、重要的问题，需要深入研究和分析。可是，爱国之心和治学之心有时是会有冲突的。我意识到这一点，所以我尽量努力争取做到超脱地、透彻地分析各种现象。但仍需提醒读者，我对于这些现象的选择和说明很可能还是受到我的爱国心的影响，因为我希望发现它们在美国的过去及其可能的未来所具有的意义。

所有的社会的存在都面临着一次又一次的威胁，并最终屈从于它们。但是也有一些社会尽管受到这样的威胁，却能够遏制和扭转衰落的过程，重新焕发出活力和特性，从而推迟其衰亡。我认为美国能做到这一点，美国人应当重新发扬盎格鲁—新教的文化、传统和价值观，因为正是它们三个半世纪以来为这里的各人种、民族和宗教信仰的人所接受，成为他们自由、团结、实力、繁荣以及作为世界上向善力量道义领导者的地位的源泉。

请让我说清楚，我强调的是盎格鲁—新教的文化重要，而不是说盎格鲁—新教的人重要。人种和民族属性曾是美国人特性的中心标志，但美国社会如今已在很大程度上消除了这些界限，成为一个多民族、多人种的社会，人人都能以其是非功过而受到应有评价。我认为这是美国的最伟大成就之一，或许还是成就之中最伟大的一项。这一成就之所以能够取得，我认为原因就在于一代又一代的美国人致力于发扬盎格鲁—新教文化以及我们的前辈所树立的“美国信念”。只要保持这一努力，那么，即便是创建美国的那些白人盎格鲁—撒克逊新教徒的后裔在美国人口中只占很小的、无足轻重的少数，美国仍会长久地保持其为美国。这正是我所知道和热爱的美国。本书的内容证明，这也正是美国大多数人所热爱和所需要的美国。

1 American一词原本是指“美利坚人”，在美国建国以后，此词则

通译为“美国人”。——译注

2 杰斐逊(Thomas Jefferson，1743—1826)，美国《独立宣言》主要起草人，第三任总统(1801—1809)。——译注

第一部分　一个多文明的世界

第一章 国民特性危机

重要性：还挂国旗吗？

波士顿市比肯山的查尔斯街，是一条令人惬意的街道，两旁都是四层的砖楼，底层是古董店和别的商店，上面则是公寓套房。在邮局和饮料店的门口，曾经天天悬挂着国旗。后来邮局不挂国旗了。2001年9月11日那一天，挂国旗的只有饮料店一家。两周后，这里挂出了17面国旗，还有一面巨大的星条旗横跨在街道的上空。国家有难，查尔斯街的居民重新想到了自己的国家，与国同心。

查尔斯街人们的爱国主义高涨，正是全国的一个缩影。内战以来，美国人就对国旗深怀感情。星条旗似乎成了一种宗教偶像，成了美国人国家特性/国民身份的一个主要象征，其意义之深更甚于别国的旗帜。然而，“9·11”以后，国旗无处不见，其盛况大概是过去从未有过的。居民家庭、企业、汽车、服装、家具、店门、楼窗、路灯杆、电话杆等等，都有星条旗显现。据统计，10月初，80%的美国人说他们展示了国旗，家里挂旗的有63%，汽车挂旗的有28%，衣服上系旗的有29%。据报道，沃尔玛超市售出的国旗9月11日有116000面，第二天有250000面，而一年前这两天售出的数字分别为6400面和10000面。国旗的需求比海湾战争期间增长了10倍，制旗工人加班加点，日产量上升一倍、两倍或三倍。

国旗只是从一个方面体现了美国人爱国激情的猛然高涨，国民特性在他们心目中的地位超过了别的特性。10月1日一位年轻女士的谈话就是一个明显的例子：

> 我19岁那年迁居纽约市……过去，要是你问我是什么人，我会告诉你，我是一个音乐家，一个诗人，一个文艺工作者，要是从政治层面上说，我会说我是一名妇女，一名同性恋者，一名犹太人。我不会提到我是一个美国人。
>
> 我的女伴和我在大学研究性别问题与经济问题，对男女的不

平等感到灰心，讨论过是不是去到别的国家。9月11日，一切都变了。我认识到我过去一直把自己享受到的自由当做是理所当然的。现在我的背包上有一面美国国旗，看见喷气式战斗机飞过时向它们欢呼，我把自己叫做一名爱国者。

这位名叫雷切尔·纽曼的女士说的这番话表明，在“9·11”以前，国民特性在一些美国人心目中所占的地位是不高的。在某些受过教育的美国人和精英人士中间，国民特性有时简直被淡忘了。全球化，多文化主义，世界主义，移民，贬低和反对国民特性的情绪，都冲击了美国人的意识。人种、民族属性和性别方面的特性登上了前列。与先辈移民不同，许多移民保持着双重国籍，忠诚于两边的国家。拉美裔移民大量涌入，使美国语言和文化的统一成了问题。公司经理们、教授们和信息时代技术专家们视世界性身份重于国民身份。美国史的教学让位于民族史和人种史的教学。强调多样性取代了强调美国人的共同性。18世纪和19世纪通过艰辛工作和战争而建立起来，又在20世纪两次世界大战中得以巩固的全国团结和国家认同感似乎在衰竭。从许多方面来看，美国到2000年时已不如此前百年间那样举国一体。在美国人各种特性的旗杆上，星条旗似乎是处于降半旗的位置，而另外一些旗帜却在更高处飘扬。

20世纪90年代的几件事突出表明了美国国民特性受到了其他的国民层次以下的特性、跨国的特性和他国的特性的挑战。

他国的特性

在1998年2月墨西哥和美国的金杯足球赛上，有91255名球迷沉浸于“红白绿旗帜的海洋”。谁打出星条旗，他们就嘘谁。他们向美国球员“扔石头、水杯、啤酒杯或更坏的液体”，还用“水果和啤酒杯”袭击了几个想举起美国国旗的球迷。这场球赛的地点并不是墨西哥城，而是洛杉矶。一个美国球迷低头躲开一块向他的脑袋砸过来的柠檬，气愤地说，“在我们美国不让举美国国旗，岂有此理。”《洛杉矶时

报》的记者也感叹：“美国队在洛杉矶踢球居然不是主场球。”

从前，历经千辛万苦来美国的移民，一看到自由女神像就热泪盈眶，他们满怀激情认同这个新的国家，因为它给他们提供了自由、工作和希望。这些人往往成为爱国心最强烈的美国公民。在2000年，外国出生的人在美国人口中所占的比例略低于1910年。可是，身在美国而心却在别国的人所占的比例，很可能高于美国独立以来的任何时候。

亚民族的特性

约瑟夫·雷亚在他的《种族骄傲与美国人身份》一书中，引述了两位总统就职典礼上朗读过的诗。在1961年肯尼迪总统就职典礼上，罗伯特·弗罗斯特朗读一首诗，歌颂了美国的创建得到了上帝“赞许”而开辟新纪元的“英雄业绩”，诗中说：

我们革命造反的冒险
在自由的故事中证明了自己的正义
光荣啊光荣代代相传至今不息。

他说美国正在进入一个新的“诗歌和力量的黄金时代”。

32年以后，在克林顿总统就职典礼上，玛娅·安杰卢朗读的诗所表达的美国形象却是另一个样子。她一次也没有提到“美国”或“美国人”，却列举了27个人种、宗教、部落群体——亚洲人，犹太人，波尼人，拉美裔人，爱斯基摩人，阿拉伯人，阿散蒂人，等等。她谴责说，由于美国“追逐利润的武装斗争”及其“犬儒主义的血腥烙印”，那些群体受到了不道德的欺压。她说美国可能“永远陷于恐惧，永世套上野蛮枷锁”。因此，弗罗斯特认为美国的历史和特性是光荣的，值得庆贺，流传千古，而安杰卢却认为美国的特性是亚民族群体的生活和真正身份受到邪恶的威胁。

一种类似的对照出现于1997年《纽约时报》记者对沃德·康纳利的一次电话采访中。康纳利当时正在加利福尼亚领导一项公民立法提案，要求州政府停止“照顾少数民族”的“赞助性行动”。请看电话采访中的以下对话：

记者：“你是什么人？”
康纳利：“我是美国人。”
记者：“不，不，不!你是什么人？”
康纳利：“是，是，是!我是美国人。”
记者：“我不是问这个。我听说你是非洲裔美国人。你是耻于承认自己是非洲裔美国人吗？”
康纳利：“不，我只是为自己是美国人而骄傲。”

接着，康纳利解释说，他的祖先包括非洲人、法国人、爱尔兰人以及印第安人。最后，

记者：“这使你成为什么人？”
康纳利：“这使我成为全美国人!”

可是，在20世纪90年代，像上面谈到的雷切尔·纽曼那样的一些美国人，在回答“你是什么人？”的问题时，却不会像康纳利这样满怀激情地说自己是一个美国人，而只会像《纽约时报》记者所期待的那样，报出国民身份层次以下的人种和民族属性或性别身份。

跨国特性

1996年，拉尔夫·纳德给美国100家最大公司的首席执行官写信，提出他们的公司从联邦政府得到巨额的减免税优惠及其他补贴(据卡托研究所估计每年高达650亿美元)，因此要求他们表示支持“养育了他们、建造了他们、补贴了他们和保卫了他们的国家”，在年度股东大会开幕时向国旗及其所代表的国家宣读效忠誓言。一家公司(联合百货商店公司)回答时表示赞成；半数公司根本不作答复；别的公司

则粗暴地拒绝了他的建议。福特公司的代表明确地声称了他们的跨国身份："福特是跨国公司……在澳大利亚就是澳大利亚公司，在英国就是英国公司，在德国就是德国公司。"安泰公司首席执行官说纳德的主张"违背了我们的民主制度赖以立足的原则"。摩托罗拉公司谴责纳德的主张带有"政治色彩和民族主义色彩"。普赖斯·科斯特科公司的首席执行官问纳德："你下一步还会提什么建议——要个人忠诚宣誓吧？"金佰利公司经理说得更肯定：这"让人回想起20世纪50年代搞忠诚宣誓的那些阴暗的日子"。

美国大公司领导人反应如此强烈，原因之一无疑在于纳德找他们的麻烦已有好几年了，所以他们趁这一机会把纳德比做20世纪50年代的麦卡锡。然而，在美国精英人士中间，像他们这样贬低国民身份的意义甚至予以弃置一旁的人，还大有人在。一些著名知识分子和学者攻击民族主义，警告说给学生灌输美国自豪感是危险的，认为将个人认同于国家是不可取的。诸如此类的言论反映出一个事实，即美国精英人士中间，包括商界、金融界、学术界的某些人士，甚至还有政界的某些人士，正在无国籍化，将跨国身份和世界主义特性置于国民特性之上。但就美国公众来说，情况并非如此。这样，一头是多数美国人依然重视国民特性，另一头是越来越多的操纵权力、财富和知识的人在谋求跨国身份，两头之间出现了差距。

"9·11"急剧降低了这些非国民特性的地位，美国国旗又重新高高地飘扬在旗杆顶上。它会长久在那里吗？我们在上面说到查尔斯街的17面国旗，它们到2001年11月减到了12面，12月为9面，2002年1月为7面，3月为5面，到了"9·11"一周年时，只有4面，这等于"9·11"之前的4倍，但比一年前减少了3/4。如果说这是表明国民特性在人们心目中的重要性的一个指数，那么它是否表示了"9·11"以后的一种正常状态？难道我们都像雷切尔·纽曼一样，需要由一个本·拉丹来提醒我们自己是美国人？如果我们不再反复经受这种破坏性的惨痛袭击，我们会不会又回复到美国国民特性在人们心目中的地位像"9·11"之前那

样低迷不振的局面？或者，我们能不能找到一种重新振奋起来的国家认同感，它不依赖于外界给我们造成灾难的威胁，却又能让我们得到20世纪最后几十年缺乏的那种万众一心的团结？

实质：我们是谁？

“9·11”以后展现出来的国旗是美国的象征，但旗帜并不能表达出美国的实质意义。有些国旗，例如一些国家的三色旗、英国的米字旗、巴基斯坦的有星和新月的绿色旗，多多少少可以说明它们所代表的国家的特性。我们的星条旗图像明朗，但只说明合众国最初由13个州、现在由50个州所组成。除此之外，这旗帜还有什么意义，就任凭美国人和别国的人想象了。“9·11”以后国旗大量展现，很可能证明了国民特性在大家心目中重新占有重要地位，但可能也表明人们对于这一特性的实质还不是很清楚。国民特性在人们心目中的地位会随着外来威胁的强弱而急剧上下波动，可是国民特性的实质却是由各种各样长期的、根本性的、往往还彼此冲突的社会趋势、经济趋势和政治趋势逐渐慢慢形成的。涉及美国国民特性的实质的那些关键问题，是不会在9月10日到9月11日一天之间就突然消失的。

“我们美国人”这句话，其主语就体现出国民特性的一个实质问题。我们是“我们”吗？我们是一种人，还是几种人？如果说我们确实是“我们”，那么“我们”和“他们”即美国人以外的人们又区别何在呢？在于人种和民族属性、宗教、价值观、文化、财富、政治或别的什么吗？美国是不是像某些人所声称的那样，是一个“普世之国”，它所依据的价值观对全人类来说都是通用的，原则上囊括了所有各国人民？或者，我们是否只是一个西方国家，我们的特性是由我们的欧洲传统和体制所决定的？或者，我们是不是像“美国例外论”的鼓吹者二百多年来所说的那样，有我们自己的独特的文明？我们是否基本上是一个政治群体，我们的特性只存在于《独立宣言》及其他开国文献所体现的社会契约之中？我们是多文化的，还是双文化的，抑或是单文化的；是一幅镶嵌画，还是一个大坩埚？我们有没有超出于人种特性、民族特性和宗教特性之上的一种有意义的国民特性？在“9·11”以后的时代，这些问题对于美国人来说是依然存在的。它们部分说来是笔墨

之争，然而，它们也是对于美国社会和美国内外政策具有深远影响的问题。在20世纪90年代，美国人激烈辩论过不少事情，如移民和同化、多文化论和多样性、种族关系和赞助性行动、公立学校和公共单位中的宗教、双语教育、中小学和高校的教学大纲内容、学校里的祷告和堕胎、公民身份和国籍的意义、外国势力对美国选举的干预、美国法律在国境以外的运用以及移民社群在国内外日益增大的政治作用。所有这些事情从根本上说都涉及国民特性问题。在这每一件事情上不论采取什么立场，几乎都得在国民特性问题上有所表态。

对外政策方面也是这样。在20世纪90年代，人们对冷战结束之后美国的国家利益是什么，进行了激烈、广泛和相当混乱的辩论。这种混乱在很大程度上是根源于冷战后世界的复杂性和新颖性，但这并不是人们对美国的作用掌握不准的唯一原因。国家利益来自国民特性，要知道我们的利益是什么，就得首先知道我们是什么人。

假如美国的特性就在于普世的自由和民主的原则，那么美国对外政策的首要目标大概就是把这些原则推广到别的国家去。可是，假如美国是与众不同的“例外”，那么在别国促进人权和民主的理由就不能成立。假如美国主要是多种文化和民族实体的联合体，那么美国的国家利益就该是促进这些实体的目标实现，我们就该奉行“多文化的对外政策”。假如美国首先是一个具有欧洲文化传统的西方国家，那么我们首先就要注意加强与西欧的联系。假如外来移民使美国成为比较具有拉美裔文化特性的国家，那么我们的注意力首先就该放在拉丁美洲。假如美国的特性主要不在于欧洲文化，也不在于拉美文化，那么美国推行对外政策就不要跟我们与别国的文化联系扯在一起。国民特性的其他定义还会衍生出另一些不同的国家利益和政策目标。对外政策上的争论，其根源就在于我们在国内是什么人这一方面有争论。

大不列颠和北爱尔兰联合王国成立于1707年，美利坚合众国成立于1776年，苏维埃社会主义共和国联盟成立于1918年。它们的名称表明，它们都是若干个实体通过联合或征服而结在一起的联合体。在

20世纪80年代初，这三国似乎都像是有凝聚力的和成功的社会，它们的政府相对说来是有效的，在不同程度上都被承认是合法的，它们的人民作为英国人(British)、美国人和苏联人都有很强的国民身份意识。到了20世纪90年代初，苏联不复存在了。到了20世纪90年代末，联合王国的联合不那么强了，北爱尔兰有人正为新政体而奋斗，苏格兰和威尔士正在实行权力下放，许多苏格兰人期盼最终独立，英格兰人日益普遍地自称为English(英格兰人)，而不是British(不列颠人)。由几个十字构成的米字旗有分崩离析之势，联合王国到21世纪上半期某个时候也可能继苏联之后成为历史。

苏联解体以及联合王国可能分解的动向，在它们发生之前的十来年，都是没有多少人预料过的。现在，也没有什么人预料美利坚合众国会解体或起根本变化。然而，冷战的终止、苏联的解体、20世纪90年代的东亚经济危机以及“9·11”事件，都提醒我们注意历史是充满意外的。倘若到了2025年美国还是跟2000年的美国一个样子，而不是成了另一个国家或几个国家，它的自我意识和国民身份意识也还是跟25年前没有什么区别，那倒会是最大不过的意外了。

美国人在18世纪后期实现独立时，人口不多，而且是清一色：基本上全是白人(当时黑人和印第安人还不能具有公民身份)，是英裔人和新教徒，有着共同的文化，绝大多数人都忠于《独立宣言》、宪法及其他开国文献中所体现的政治原则。到20世纪末，美国人口增加了几乎一百倍，多种族(大约69%为白人，12%为拉美裔人，12%为黑人，4%为亚洲裔和太平洋岛裔人，其余约3%)，多民族(没有任何一种民族属性的人占人口大多数)，多宗教信仰（新教徒占63%，天主教徒占23%，其他宗教的信徒占8%，还有4%的人不信教）。美国的共同文化以及“美国信念”的两条主要原则，即平等和个人主义的原则，受到了美国社会中许多个人和团体的攻击。冷战的结束使美国失去了一个邪恶帝国对立面。我们美国人已不是我们过去那样的人，而且说不准我们将会成为什么样的人。

没有任何一个社会是永恒的。正如卢梭所言，“既然斯巴达和罗马都灭亡了，还有什么国家能希望永世长存呢？”即使是最成功的社会，也会在某个时候遇到内部分解和衰落的威胁，或是受到更加激烈和无情的外部“野蛮”势力的威胁。最终，美利坚合众国也会遭受斯巴达、罗马等国家的命运。从历史上看，美国的特性涉及四个主要组成部分：人种，民族属性，文化(最突出的是语言和宗教)以及意识形态。人种和民族单一的美国不复存在。美国的文化受到围攻。苏联的遭遇表明，在缺乏人种、民族和文化共性的情况下，意识形态的黏合力是弱的。像罗伯特·卡普兰所注意到的那样，可能有理由怀疑为什么“美国会比别的国家更可能走完由生到死的历程”。然而有的社会当生存受到严重挑战时，也能够推迟其衰亡，遏制其解体，办法就是重新振作国民特性意识，振奋国家的目标感以及国民共有的文化价值观。美国人在“9·11”以后这样做了。在第三个千年的头几年，美国人面临的挑战就是：如果不受到袭击，他们是否还能继续这样做。

全球特性危机

美国的特性问题是独特的，但是存在特性问题的绝不只是美国。国民特性问题上的辩论是我们时代的一个常有的特点。几乎每个地方的人们都在询问、重新考虑和重新界定他们自己有何共性以及他们与别人的区别何在：我们是什么人？我们属于什么？日本人在痛苦地思索，他们的地理位置、历史和文化是否使他们成为亚洲人，而他们的财富、民主制度和现代化生活是否使他们成为西方人。伊朗一直被描述为“一个寻求自己特性的民族”。南非也在“寻求特性”。中国被说成是“探索国家特性”。据说叙利亚和巴西都面临各自的“特性危机”；加拿大处于“持续不断的特性危机”；丹麦处于“尖锐的特性危机”；阿尔及利亚处于“破坏性的特性危机”；土耳其处于“独特的特性危机”而导致激烈的“国家特性辩论”；俄罗斯则处于“深刻的特性危机”，这一危机重新打开了19世纪斯拉夫派和西方化派之间的辩论，争论俄罗斯到底是一个“正常”的欧洲国家，还是一个特殊的欧亚国家。在墨西哥，“墨西哥特性”问题提到了前列。原先两个德国——一个是民主的和西欧的德国，一个是共产主义的和东欧的德国——如今正奋力重建一个共同的德国特性。不列颠诸岛的居民对自己的不列颠(British)身份已不是那么肯定，在琢磨自己首先是欧洲人还是北大西洋人。国民特性危机成了一个全球的现象。

以上这些以及另一些国家和地区的特性危机在形式、实质和激烈程度上各自有所不同，每一处的危机无疑都在很大程度上有其独特的原因。然而，这一危机同时出现在美国和如此之多的其他国家和地区，这也表明很可能有共同的因素在起作用。比较普遍的原因包括：出现了全球经济，通信和交通运输大有改善，人口流动幅度上升，民主制度在全球扩展，冷战结束，作为一种可行的经济制度和政治制度的苏联共产主义也结束了。

现代化、经济发展、城市化和全球化使得人们重新思考自己的身

份，从较狭窄、较亲近、较社群的角度重新界定身份和特性。国民层次以下的文化身份和地区身份比广泛的国民身份更受关注。人们认同于那些最像他们自己的人，那些被认为有着共同的民族属性、宗教信仰和传统以及传说的共同祖先和共同历史的人。在美国，这种身份碎裂表现为多文化论崛起，人种、民族和性别意识抬头。在另一些国家，它的表现形式比较极端，出现了一些种族、教派要求得到政治承认、自治或独立的运动。魁北克人、苏格兰人、佛拉芒人、加泰罗尼亚人、巴斯克人、伦巴第人、科西嘉人、库尔德人、科索沃人、柏柏尔人、恰帕人、车臣人、巴勒斯坦人、棉兰老岛穆斯林、苏丹基督教徒、阿布哈兹人、泰米尔人、亚齐人、东帝汶人等族群中间都出现了这样的运动。

在出现这种身份狭窄化的同时，又出现身份广泛化的现象，这是因为文化和文明背景很不相同的人们如今日益增多其相互交往，而现代通信联络手段又让那些虽然相距遥远但却有类似语言、宗教或文化背景的人得以彼此认同。超国家身份的出现在欧洲最明显，它同时又加剧着身份的狭窄化。例如，越来越多的苏格兰人自称为Scottish(苏格兰人)，而不是British(不列颠人，英国人)，同时他们又认为自己是欧洲人，苏格兰人身份扎根于欧洲人身份。伦巴第人、加泰罗尼亚人和欧洲的另一些人亦是如此。

一种相关的现象，是各种社群既互相杂居又各自抱团，既彼此交往又彼此分隔。大规模的人口流动，包括暂时的和永久性的人口流动，使越来越多的种族和文化背景不同的人掺和在一起：亚洲人和拉丁美洲人流到美国，阿拉伯人、土耳其人、南斯拉夫人和阿尔巴尼亚人流入西欧。现代的通信联络和交通运输使这些流动人口能够继续保持为原有文化和社群的一部分，因此，他们的身份与其说是移民，不如说是散居海外的群落，保持着跨国的共性。他们既与所在地区的人杂处，又自己抱成一团。对于美国来说，现今来自墨西哥和拉美其他地方的移民日益增多，由于上述的情况，他们对于人口同化造成的后

果，可能跟以往的移民浪潮大不相同。

在19世纪和20世纪，一些知识界和政界精英人士，有时还有经济界精英人士，曾大力倡导民族主义爱国精神。他们提出了一些精心设计和充满激情的口号，希望在本国所有同胞心中都激起爱国之心，为国家的事业共同奋斗。然而另一方面，在20世纪最后几十年，在美国以及许多别的国家，精英人士中间也出现了日益上升的非国籍化现象。由于出现了全球经济和全球公司，加上人们能够结成跨国联合组织以便在全球范围促进各种改革(例如争取妇女权利，保护环境，清除地雷，捍卫人权，争取限制私人枪械)，这就使得许多精英人士具有超国家身份，而贬低一国国民身份。从前，流动人口一般是在国内从农村到城市或在城市之间移动，从事自己的事业或者追求财富，而现在越来越多的人是从一国到另一国流动。从前在国内流动的人，乡土观念趋于淡薄；现在跨国流动的人，则是国籍观念趋于淡薄，他们成为双重国籍或多重国籍的人，或是成为世界公民。

在欧洲国家观念出现的早期，国民特性主要是界定于宗教信仰。19世纪和20世纪，国家意识形态大都转向世俗化。德国人、英国人、法国人等大多是按照自己的祖先、语言或文化界定国民身份，而宗教往往可能导致社会分裂。到20世纪，除了美国这一明显例外情况以外，西方国家的人已普遍世俗化，教会和宗教信仰在公共社会生活和私人生活中的作用已经降低了。

然而，进入21世纪以后，看来又将是一个宗教的世纪。除了西欧以外，几乎处处的人都回头到宗教信仰中寻求安慰、指导和认同。如同吉勒斯·凯珀尔所说，到处可见“上帝的复仇”。宗教集团之间的暴力行动在世界各地蔓延。人们越来越关心尽管相距遥远但却信仰同一宗教的人们的命运。许多国家都出现了要求按照宗教界定国民特性的强大运动。美国出现的运动有所不同，是号召人们记住美国的宗教来源以及美国人虔诚信教的传统。福音派基督教会已成为一支重要的力量，美国人总的说来可能正在恢复三个世纪以来普遍存在的承认自己

是基督教徒的自我形象。

在20世纪的最后二三十年，世界各地有50多个国家由专制政体过渡到民主政体。与此同时，在美国和其他发达国家也出现了扩大民主和深化民主的努力。个别的专制政府也许能够统治而且往往还确实统治了不同民族和不同文化的人，但民主制度则意味着人民起码能选择其统治者，而且在更广泛的范围内通过其他方式参与国家的治理。这样，身份就成为一个重要问题：谁是人民？正如伊弗·詹宁斯所说，“在有人决定谁是人民以后，人民才能作出决定。”决定谁是人民，可能有赖于长久的传统、战争和征服、公民投票或全民公决、宪法修订或其他因素。但不论怎样，这问题是回避不了的。当专制国家民主化时，以及当民主国家面临着许多新来者申请公民身份时，如何界定公民身份，确定谁是公民、谁不是公民，都会成为一个突出的问题。

从历史上看，民族国家在欧洲的出现是几百年反复发生的战争的结果。正如查尔斯·蒂利所说，“战争造就国家，国家又制造战争。”这些战争使得国家有可能也有必要在自己的民众中间培养国家和国民意识。国家当局的首要职能就是立国安邦，卫国卫民。正是为了履行这一职能，国家当局才有理由扩大其权力，并建立军队、政府机构和有效的赋税制度。20世纪的两次世界大战和冷战进一步加强了这种趋势。然而，到20世纪末，冷战结束了，国与国之间的战争变得罕见。据一项估计报告，1989年至1999年期间，在110次战争中，只有7次不是内战。现在战争往往充当国家的分裂者，而不是国家的造就者。在比较通常的情况下，保卫国家安全的职能降低了，这就降低了国家当局的权威，人们也不像过去那样有理由认同自己的国家，相反，却更多地认同国家层次以下的和跨国的群体。

国民身份的重要性，在不同的文化中高低有所不同。在穆斯林世界，身份的认同呈现出一个U字形：最强烈的认同感，一头是家族、氏族和部落，另一头是伊斯兰教以及自己所属的教派，而对国家的忠

心通常较弱，只有很少的人例外。在西方世界，则是把这个U字倒过来，对国家的认同最高，而比国家狭窄的或广泛的认同感较低。可是这种情况现在可能正在起变化，超国家的和国民层次以下的各种身份的地位逐渐上升，欧美人的认同感不再是两头低中间高，而是趋于拉平，向穆斯林的模式接近。国家特性、国民身份和国家利益的概念在失去分量。如果说情况的确如此，那么问题就是：如果说有些什么东西正在取代上述概念的地位，那么它们是什么？对于美国来说，这意味着什么？但是如果说情况并非如此，国民特性仍然重要，那么问题就是：美国人国民特性的内容方面的变化对美国来说含义如何？

美国特性的前景

美国人国民特性所包含的各个组成部分的相对轻重，以及国民特性与其他特性相比较而言的重要性，随岁月而有所变化。在18世纪上半期，北美各殖民地和各州的人们开始形成Americans(美利坚人)这一共同身份，同时也保留着别的身份，主要是自己所在州县的身份。立国以后，先是与英国人打仗，然后与法国人打仗，随后又一次与英国人打仗，通过这些战争，Americans(美国人)作为大家共有的身份，地位加强了。1815年后，国家安全所受到的外来威胁消失，国民身份的重要性也随之下降了。人们重视其地区身份和经济身份，国家逐渐陷于分裂，直至发生内战。这场战争使美国作为统一国家的地位在19世纪末巩固下来。此后，随着美国登上世界舞台，而且在20世纪经历两次世界大战和冷战，美国人的民族主义爱国心和国民意识得到了发扬。

美国人有过明显的民族属性之分，但19世纪中期移居而来的爱尔兰人和德意志人，以及1880—1914年之间移居而来的南欧和东欧人，均与当地原有居民同化，民族属性这一因素的作用逐渐弱化了。人种属性的因素，先是由于内战的结果稍有弱化，而20世纪50—60年代的民权运动进一步削弱了它的作用。在那之后的几十年，美国人的盎格鲁—新教文化及自由和民主的政治信念这一核心因素遇到了以下四个方面的挑战：

第一，苏联解体，消灭了美国安全面临的一大威胁，因此，相对于国民层次以下的身份、跨国身份、双重国籍身份和他国身份而言，国民身份的重要性下降了。历史经验和社会学分析表明，国无外敌，其社会团结往往削弱，很可能孕育着分裂因素。目前断断续续的恐怖袭击以及与伊拉克和其他“无赖国家”的冲突会不会像20世纪的战争那样让美国人产生凝聚力，还是问题。

第二，多文化论和多样性理论的意识形态出现，损害了美国国民特性尚存的中心内容，即文化核心和“美国信念”的合法地位。这一挑战是由克林顿总统明显挑动起来的，因为他说美国需要继独立战争和民权革命之后的第三次“伟大革命”，以“证明我们即使没有一个占统治地位的欧洲文化也能生存”。对这一文化的攻击也损害了这一文化所产生的“美国信念”，而且反映于各种鼓吹群体权利高于个人权利的运动。

第三，美国的外来移民浪潮过去主要来自欧洲，从20世纪60年代开始，第三大移民浪潮却是主要来自拉丁美洲和亚洲。他们原先祖国的文化跟美国的主流文化往往相距甚远，所以他们虽已身在美国，但在文化上继续与原先的祖国保持联系却要容易得多。从前，对外来移民有整套的美国化措施，让他们同化到美国社会之中。1965年以后，这样的措施都没有了。从前，同化比较顺利，因为第一次和第二次浪潮先后由于美国内战和第一次世界大战而告停，而且当时还有限制移民的法律。现今的移民浪潮却没完没了，要消除他们对别国的忠诚而把他们同化到美国社会之中，将会慢得多难得多。

第四，在美国历史上，从未有过移民的大多数人共说一种非英语的语言的现象。现在，说西班牙语的人占移民绝大多数，何况他们原先的祖国又彼此相邻。他们绝对人数多；移民浪潮看来不会终止，也不会锐降；他们到美国后的人口分布集中；他们原祖国的政府鼓励他们对美国社会和政界施加影响；许多美国精英人士支持他们，鼓吹多文化论、多样性、双语教育和照顾他们的赞助性行动；美国商界为了牟利而刻意迎合拉美裔人的口味，并在生意中和广告中使用西班牙语，雇用拉美裔员工；人们施加压力要求在政府标志、公文、报告和办公场所使用与英语并行的西班牙语。

国民特性中的人种和民族属性因素已经消除，如今它的文化和信念因素又受到挑战，这就给美国国民特性的前景提出了问题。至少可能有四种前景：意识形态的，分成两权的，排他性的以及文化性的。

未来的美国实际上很有可能是这些以及另一些可能的特性的混合物。

第一，美国有可能像克林顿总统预期的那样，失去其核心文化，而成为多文化社会。然而，美国还有可能保持继续忠于“美国信念”的原则，这些原则将为国家的团结和特性提供意识形态的或政治的基础。许多人，特别是自由派人士赞成这一方案。然而，它的前提是认为一个国家可以仅仅立足于个人之间的一种政治契约，此外这些个人就并无共同之处。这是18世纪启蒙运动所主张的那种经典的国家理念。可是历史和心理学都表明，这恐怕不足以让一个国家长存。美国若是仅仅以“信念”作为团结的基础，那就可能很快演变成一个松散的邦联，它包括各种民族、人种、文化和政治的群体，这些群体除了共同生活在原美利坚合众国的疆域之内这一点以外，就基本上没有或完全没有别的共同之处。这种由不同群体构成的集合体就类似于昔日的奥匈帝国、奥斯曼帝国和俄罗斯帝国，那些集合体是靠一位皇帝及其官僚机构维系在一起。而在美国，有什么体制能维系这样一个松散的集合体呢？美国18世纪80年代的经历和德国19世纪60年代的经历表明，昔日的邦联通常都是长不了的。

第二，1965年之后大量拉美裔移民的涌入，有可能使美国分成两杈，两种语言(英语和西班牙语)，两种文化(盎格鲁文化和拉美裔文化)，从而加剧或者取代美国社会原有的黑白人种分杈现象。美国的一些地方，首先是佛罗里达州南部和美国西南部各州，可能变成以拉美裔文化和西班牙语为主，其他各地则是两种文化和两种语言并存。简而言之，美国将失去文化和语言的统一，变成一个双语言、双文化的社会，像加拿大、瑞士或比利时那样。

第三，各种势力向核心美国文化和“美国信念”挑战，可能促使美国本地白人重新抓起本来业已放弃和推翻了的人种和民族属性理念，排斥、驱逐或压制其他人种、民族和文化的群体。历史和当代的一些事例表明，当一度居统治地位的种族群体感到其他种族群体的崛起对自己形成威胁时，很有可能作出这样的反应。这会使一个国家变得对

其他种族缺乏容忍，不同群体之间的冲突会趋于高度激化。

第四，美国所有各人种和民族属性的人可能会重新振兴他们的核心文化。这将意味着美国成为一个宗教信仰深刻的、以基督教为主的国家，引导若干个在人口上居于少数的宗教群体，恪守盎格鲁—新教价值观，说英语，保持欧洲文化传统，忠于“美国信念”的原则。宗教一直是而且至今仍然是美国特性和国民身份的主要因素之一，也许还是最主要的因素。美国在很大程度上就是由于宗教的原因而创建的，宗教运动影响了它的演变历程将近四个世纪之久。从各个方面来看，美国人信仰宗教的程度都高于其他工业化国家的人。绝大多数的美国白人、美国黑人和美国拉美裔人都是基督教徒。在当今世界上，文化尤其是宗教影响到每一大洲各国人民的忠诚和敌友关系，因此美国人可以重新在自己的文化和宗教信仰中找到自己的国民特性。

第二章　国民特性及其他

Identity概念

人们常说，Identity这一概念“既不明确，又不能不用”。它“有多重意义，难以界定，无法用许多通常的尺度来衡量它”。20世纪著名学者埃里克·埃里克森专门研究过这一问题，说这一概念“无所不在”，但又“意义含糊”，“莫测高深”。这个identity令人心烦，可是又躲不开。杰出的社会学家利昂·威塞尔蒂尔的著作即是一例。他1996年出版了一本书，书名就叫做《反对Identity》，谴责和嘲笑了知识分子对这一概念的迷恋。1998年他又出一书《祈祷文》，却又热情雄辩地肯定了他自己的犹太人identity(身份)。看来identity就像sin(罪)一样，不论怎么反对它，我们还是甩不开它。

既然甩不开它，那么怎样给它下定义呢？学者们提供过一些答案，虽不相同，但在一个中心主题上，它们却是彼此吻合的。这中心主题是：identity的意思是一个人或一个群体的自我认识，它是自我意识的产物——我或我们有什么特别的素质而使得我不同于你，或我们不同于他们。有几位学者指出过，identity是“个性和特性(自我)的形象，行为者特有并通过与他人的交往而形成这一形象，有时还改变这一形象”。既然要彼此交往，人们就不能不界定自己的身份和特性，明确自己与别人的相似之处或不同之处。

Identity重要，因为它影响人们的行为。如果我认为自己是学者，我的行为就得像一个学者。但个人也可以改变自己的身份。如果我的行为有改变——例如从事政论活动——我就会感受到“认知的不协调”，这时就得停止政论活动，或是不再以学者自许，而改行当政论家。又如，倘若一个人本来是民主党人，可是越来越多地把选票投给共和党候选人，这时他也许就把自己改称为共和党人。

关于identity，还要说明几点。

第一，个人有identity，群体也有identity。个人可以是许多群体

的成员，身份是可变的。群体的identity则主要取决于它定性的特性，不易改变。例如，我是哈佛大学政治系教师，身份是政治学家。如果以历史教学为主的斯坦福大学政治科学系同意让我去讲授历史，我个人的身份会变成历史学家，但哈佛的政治系不会变成讲授历史的单位。一个群体只有当它的宗旨已经实现，其定性的特性不复存在，不变革就难以继续存在时，才会提出新的奋斗目标以激励其成员再前进。

第二，在绝大多数情况下，identity都是构建起来的概念。人们是在程度不等的压力、诱因或自由选择的情况下，决定自己的identity。本内迪克特·安德森有句名言，说国家是“想象出来的群体”。Identity是想象出来的自我：我们想到自己是什么人以及我们希望成为什么人。比较固定的因素只有祖籍(但也可予以否认)、性别(但也有人变性)和年龄(虽可否认但无法人为地改变)，个人身份的其他特性都可以相对自由地随个人意愿而定，当然，希望具有的身份能否实现，是另一个问题。人种和民族属性是遗传而继承下来的，但可以改变或放弃，而且“人种”的意义和实用性也是随时代而变的。

第三，个人有多重身份，群体在较小的程度上亦是如此。Identities包括归属性的、地域性的、经济的、文化的、政治的、社会的以及国别的。随着时间和情况变化，这些identities的各自轻重分量也会变化，它们有时是相辅相成，有时也会彼此冲突。卡尔梅拉·利布金德指出，“只有极端的社会情况，例如战时的交战，才会使人只剩下一种身份，而其他身份则失去意义。”

第四，Identities由自我界定，但又是自我与他人交往的产物。他人对一个人或一群体的看法影响到该个人或群体的自我界定。如果一个人进入一个新的社会环境，被认为是“外人”，该人大概也会认为自己不属于这一群体。对identities有影响的外部因素来自个人或群众所处的直接环境和较广泛的社会或政治当局。实际上，人们的种族等身份是由政府认定的。

人们也许希望得到某种identity，但只有当人们受到已具有该种identity的人们欢迎时，这一愿望才会实现。冷战结束以后的一个突出问题是东欧人希望自己也成为西方人，但只有西方人承认时，他们才算是属于西方。土耳其上层人士非常希望被承认为西方人，但迄今得不到满足。因此，土耳其人应当算是欧洲人、西方人，还是中东人和中亚人，或者是穆斯林，这在土耳其人内部也争论不休。

第五，对个人和群体而言，各种identities的重要性是随情况而定的。有时人们强调自己跟他们与之交往的人们的共性、同一性，有时却强调自己与别人的差别，强调自己的特性。常谈到的一个例子是，一位女性心理学家跟一群男性心理学家在一起时，她会想到自己是女性，但她跟一批并不从事心理学的妇女在一起时，她会想到自己是心理学家。人们在国外旅行看到处处是外国人的生活方式时，往往会加倍思念自己的祖国，想到自己是祖国的人。当年塞尔维亚人为了摆脱奥斯曼帝国的统治，就强调自己的东正教信仰。阿尔巴尼亚族穆斯林则强调自己的语言和民族属性。与此相似的是，巴基斯坦的创建者以穆斯林宗教信仰为理由，争取到脱离印度而独立。后来，同样信仰伊斯兰教的孟加拉人又强调自己的文化和语言，而从巴基斯坦脱离出来成为独立国。

Identities有广有狭，以何者为重，视情况而定。法国人与德国人一起，会想到自己是哪国人，但在世界各地，他们会想到自己都是欧洲人。如乔纳森·默塞所说，当出现更广的“我们”与“他们”，例如欧洲人和日本人之间的区别时，法国人和德国人之间的区别就退居次要地位了。因此，全球化的过程会使个人和民族的更广的宗教与文明identities变得更重要，就是很自然的了。

别人和敌人

要有别人，人们才能给自己界定身份。是不是还需要有敌人呢？有的人认为需要。德国的戈培尔说：“啊，能仇恨，真好极了。”法国的马尔罗说：“啊，战斗，跟那些睁着眼能打斗的敌人战斗，真叫痛快。”这两位20世纪的著名人物的话是以极端的语言表达了人类通常较受压抑但却又相当普遍的一种需求。爱因斯坦1933年给弗洛伊德写信时说，人们企图消除战争的种种努力“都以可悲叹的失败而告终……人自身深处有一种仇恨和破坏的欲望”。弗洛伊德对此表示同意，在回信中说人也像动物一样，会通过使用暴力的办法解决问题，只有一个全权在握的世界政府才能防止这种事情。弗洛伊德认为人只有两种本能，即“力求保护和联合的本能……以及力求破坏和杀戮的本能”。二者都是基本的，而且相辅相成，“企图消除人的侵略意向是徒劳的”。

另一些研究人类心理学和人类关系的学者也提出过类似的看法。瓦米克·沃尔肯说过，人需要“有敌人和有盟友”。青少年就有这种倾向，“爱将另一批人视为敌人”。这种心理“造出了敌人的理念……只要能在心理上跟另一批人为敌，我们自己就会加强凝聚力，从敌我对比之中得到满足”。弗朗西斯·福山认为，人需要自尊和受人赞赏，即柏拉图和亚当·斯密所说的虚荣心。与敌人的冲突能加强群体中的这些素质。

人需要自尊心，因而往往认为自己的群体比别人强。这种自我意识随着他们所认同的自己群体的强弱及其排他性的松紧变化而有升有降。默塞指出，民族中心主义是“自我中心主义的合乎逻辑的结果”。人们希望自己的群体比别人强，为此情愿放弃个人的一定利益。心理学实验和民意测验都反复证明了这一点。例如，美国人表示宁愿自己苦一点但领先于日本人，也不愿自己富一点而落后于日本人。

承认差别，不一定就会引起竞争，更不一定会引起仇恨。然而，即使是心理上并不需要什么仇恨心的人，也有可能陷于最终与人为敌的过程。要区分，就必然要比较，看“我们”跟“他们”区别何在。要比较，则会作出评估：“我们”的做法比“他们”的做法是优还是劣。群体的自我中心主义会让人有理由证明自己比别人强，需要证明自己群体的优越性。竞争导致对立，使本来较狭窄的区别感导致较强烈和较根本性的同异感。这种认识模式固定下来，就会将对立面妖魔化，使对方变成敌人。

需要有敌人，这就说明了人类的社会与社会之间以及各社会内部为什么处处都有冲突，但还不能说明冲突的形式和地点。竞争和冲突只发生在同一环境或同一舞台之上的实体之间。如沃尔肯所说，“敌人”必须是在某一方面“像我们”。一支足球队视另一支足球队为对手，但不会视一支曲棍球队为对手。一个大学的历史系会感到另一大学的历史系是对手，跟它争夺师资、生源和学术威望，但它与本校物理系不会有这类问题，尽管也许在本校经费分配上有矛盾。竞争者是在同一棋盘上下棋，多数个人和群体是在几个不同的棋盘上下棋。下棋的人可以变，一盘下完了就换上另一个人。因此，种族之间和国家之间持久和平的前景是很遥远的。历史表明，热战或冷战的结束会为下一次同类的战争创造条件。精神病学家们指出，“人生的一部分就是寻找敌人，以体现我们自己暂时或长久放弃了的那些东西。”20世纪后期的社会生物学、个性理论、社会特性理论和归因理论都支持一条结论，即仇恨、敌对、需要敌人、个人和群体暴力以及战争，其根源都不可避免地在于人的心理状态和所处环境。

身份的来源

人们有种种身份，其来源可能无限之多，但主要有以下几个方面：

一、归属性的。例如年龄，性别，祖先，血缘家族，血统民族属性，人种属性。

二、文化性的。如民族，部落，从生活方式界定的民族属性，语言，国籍，宗教，文明。

三、疆域性的。如所在街区，村庄，城镇，省份，国别，地理区域，洲，半球。

四、政治性的。如集团，派别，领导地位，利益集团，运动，事业，党派，意识形态，国家。

五、经济性的。如职务，职业，工作单位，雇主，产业，经济部门，工会，阶级。

六、社会性的。如友人，俱乐部，同事，同人，休闲团体，社会地位。

任何个人都可能从上述的若干来源获得其身份，但上述各个方面并不一定是一个人的身份来源。例如，一个人也许痛恨其职务或国家而拒绝承认他是干那种工作或拒绝承认他是那个国家的人。此外，各种身份之间的关系是复杂的。当各种身份抽象说来是彼此兼容时，其重要性会有差别，但有的身份，如家族身份和职务身份，有时可能对个人提出彼此相冲突的要求。另一些身份，如疆域性的或文化性的身份，有高低大小之分，范围较广的可以包含范围较窄的。同一种的身

份可能有排他性，也可能没有。例如，有人有双重国籍，可以声称既是这一国人又是那一国人，但宗教身份很难有双重的，一个人无法声称自己既是穆斯林又是天主教徒。各种身份的相对重要性和使用频率，均随时间和场合而定。例如在战斗中，一个士兵热爱自己所属的小部队，如一个排，同排战友结成亲密友谊，是很重要的。

虚假二分法

在欧洲，民族国家、民族主义和国家特性在很大程度上是15世纪至19世纪动荡历程的产物。战争造就国家和民族。历史学家迈克尔·霍华德认为：“从确切意义上说，没有哪个国家不是诞生于战火之中的……没有哪一个有自我意识的群体能够不经历武装冲突或战争威胁，就把自己确立为世界舞台上的一个新的和独立的角色。”人们通过战斗与自己人形成认同感，把自己跟语言、宗教、历史或地理位置不相同的人区分开，这样就建立了自己的国民特性。

法兰西人、英格兰人、荷兰人、西班牙人、瑞典人、普鲁士人、德意志人和意大利人这样一些国民特性都是在战争坩埚之中凝结而成的。在16世纪到18世纪，为了寻求生存和争得成功，王公们越来越多地动员自己领域内的经济和人力资源，最后建立了本国军队，以取代雇佣军。在这一过程中，他们倡导国民意识，让人们意识到斗争在于国与国的抗争。到18世纪90年代，正如R. R. 帕尔默所说：“国王与国王的战争结束了，人民与人民的战争开始了。”“英国人”(British)这一特性的出现就很典型。最初，经过与法兰西人的战争以及与苏格兰人的战争，形成了“英格兰人”这一国民特性。后来，从威尔士或苏格兰来的人都与英格兰人并肩战斗，一次又一次作为新教徒与当时世界上最强的天主教国家法国抗争，这样就形成了“British”(“不列颠人”，通常译为“英国人”)这一特性。

学者们通常将民族主义和国民特性区分为两种，其名称多种多样，例如：公民的和种族的，政治的和文化的，革命的和部族主义的，开明的和封闭的，理性联合的和有机神秘的，公民疆域性的和种族血统的，或是简单地区分为爱国主义和民族主义。在每一对名称中，头一种被认为是好的，第二种则是坏的。好的、公民的民族主义是说社会是开放的，其基础至少在理论上是一种社会契约，任何人种和民族属性的人都可以签订这一契约而成为其公民。相比之下，种族

的民族主义则是排他性的，只有同祖同宗、同种同族和同文化的人才具有成员资格。学者们认为，在19世纪初期，欧洲各社会的民族主义和建立国民身份感的努力，主要是属于公民性的。当时的民族主义运动确认了公民平等，从而逐渐打破阶级界限和地位高低。开明的民族主义向专制的多民族帝国提出挑战。此外，浪漫主义及另一些运动产生出不开明的种族性民族主义，鼓吹种族群体重于个人，这种民族主义在希特勒的德国达到登峰造极的地步。

这种公民民族主义与种族民族主义二分法或在其他名称之下的二分法，过于简单，是站不住的。它们大多将所有非契约性的、非公民性的、非开明的民族主义，即所谓“坏”的民族主义，都归结在种族范畴内。特别站不住的是，这种二分法将国民特性的两个非常不同的概念，即种族概念和文化概念混为一谈。事实上，国民特性在西方往往是最高形式的特性，它来源于多个方面。它通常包括疆域因素，还包括一种或几种归属性因素(如人种，民族)、文化因素(如宗教，语言)、政治因素(如国体，意识形态)，有时还包括经济因素(如农牧)或社会因素(如各种网络)。

本书的主题，是强调盎格鲁—新教文化对于美国国民特性而言始终居于中心地位。然而，文化一词有许多的含义。它通常是指一个社会的文化产物，包括文艺音乐之类的“高档”文化以及大众娱乐和消费倾向之类的“低档”文化。但本书所说的文化，其意义有所不同。它是指人们的语言、宗教信仰、社会和政治价值观，是非观念和好坏观念，以及反映出这些主观因素的客观体制及行为范式。这里不妨引用第四章中谈到的一个例子：与发展水平相当的社会比较，美国人总的说来从事劳动的人比例高，工作时间长，休假短，失业、残疾和退休津贴少，退休晚。可是总的说来，美国人以工作为荣，对休闲抱着无所谓的态度，有时甚至觉得是有过错，鄙视不工作的人，认为工作道德是作为美国人的必备要素。由此看来，这种主观上和客观上对工作的强调，是美国文化与另一些社会的文化相比较而言的一个突出的特

点。本书所讲的文化就是这种意思。

“公民”对“种族”的二分法将文化与归属性因素混同起来，可是这二者是大不一样的。霍雷斯·卡伦在提出美国种族理论时指出，不论移居美国的人怎样改变他自己，“他仍然改变不了他的祖父”，因此种族身份是相对固定不变的。种族之间通婚能使情况改变，但更加重要的是血统与文化之间的区别。一个人改变不了自己的祖先和皮肤颜色，但能够改变自己的文化。人们能从一种宗教皈依另一宗教，学习新的语言，接受新的价值观和信念，认同新的标志符号，让自己适应新的生活方式。新的一代人的文化往往在许多方面不同于前辈。有时整个社会的文化都会明显改变。在第二次世界大战之前和之后，德国人和日本人都主要是根据种族和归属性因素界定其国民特性。然而战争的失败引起了他们文化的一个中心因素的变化。在20世纪30年代，德国和日本是世界上最富于军国主义精神的国家，战后却变成了富于和平主义精神的国家。种族特性变不了，文化特性却是可变的。因此，这二者必须明确加以区分。

国民特性的各个因素重要或不重要，随各国人民的历史经历而有所不同，往往有一种因素最为突出。德国的国民特性也包括语言和其他文化因素，但1913年的一项法律规定，起界定作用的因素是血统。凡父母为德意志人者，即为德意志人。因此，18世纪移居俄国的大批德意志人，其后裔仍为德意志人，如果他们再迁居德国，即可自然而然地获得德国公民身份，即使他们说的德语让德国人听不懂，或者有些异族的亲戚，也不要紧。与此形成对照的是，在1999年以前，凡是移居到德国的土耳其人，即使他们的第三代后裔是在德国长大和受教育，在德国工作，说一口地地道道的德语，要想成为德国公民也依然障碍重重。

在苏联和南斯拉夫，公民身份是在政治上按照共产主义意识形态和共产党体制而予以界定。它们都包括许多不同的民族，其民族身份则是按照文化因素予以界定，得到官方承认。法国是另一种情形，在

1789年以后的一个半世纪期间，国民分裂成拥护法国大革命的一派和反对革命、主张复辟君主制的另一派。法国的国民身份当时只从文化上加以界定。移居法国的人只要接受法国社会的道德观念和生活方式，更重要的是，能流利地说法语，即可被承认为法国人。与德国的法律不同，法国的法律规定凡是在法国出生的人即自动成为法国公民，而不问其父母国籍如何。然而，到了1993年，法国人担心来自北非、信仰伊斯兰教的移民，其子女虽在法国出生，但能否接纳法国文化还是问题，因此修改了法律，规定在法国出生的外国移民的子女要到年届18岁时才可申请法国公民资格。这一限制在1998年有所放松，规定在法国出生的外籍移民子女到年满18岁时，若此前7年中有5年以上时间是生活在法国，即可自然而然成为法国公民。

国民特性的不同组成部分的相对重要性是可变的。在20世纪后期，德国人和法国人都抛弃了历史上有过的专制成分，将民主制纳入其自我形象。在法国，是革命派胜利了；在德国，是纳粹主义被剔除了。俄罗斯人的国民特性遇到了问题：少数人仍坚持共产主义意识形态，而多数人当中，有些人主张融入欧洲，有些人主张突出文化因素，包括东正教和泛斯拉夫主义，还有些人主张突出疆域因素，认为俄罗斯首先是一个欧亚社会。可见，在德国、法国和俄罗斯，在历史上突出过国民特性的不同因素，但各种因素的相对重要性以后起了变化。其他国家，包括美国，亦是如此。

第二部分 美国特性

第三章　美国特性的组成部分

变化、连续性和不完全的真理

不完全的真理，即只有一半符合真实情况的说法，比完全的假话更有误导性。后者容易被人看穿，让人信以为真的可能性小一些。而不完全的真理令人感到可信，因为它确实有些根据，容易被当成完全的真理。有两种说法就是这种情形。第一种是说美国是一个移民之国，第二种是说美国特性仅仅界定于一套政治原则，即“美国信念”。对美国的这两种看法往往合起来，说共同的信念把移民而来的各民族的人团结到了一起。用冈纳·米达尔的话说，这就是“这个伟大的种族各异的国家的结构所赖以构成的水泥”。斯坦利·霍夫曼也有类似的说法，说美国的特性是由移民造成的种族多样性这一“物质特点”和美国的自由民主信念这一“意识形态特点”二者结合而成的独特产物。

这些说法是有一些道理，移民和“美国信念”的确是美国国民特性的重要组成部分。这两点不是说的不对，但不完全。这两点之中的任何一点或两点加在一起，都没有反映美国的整个真实情况。它们丝毫没有说明，为什么这个社会能吸引移民，或者为什么这一文化产生了“美国信念”。

美国这个社会是17—18世纪由来北美定居的人创立的，他们几乎全部来自不列颠群岛。他们的价值观、体制和文化为以后两三百年的美国的发展奠定了基础。他们最初是根据人种和民族属性及文化，特别重要的是根据宗教信仰来界定这个社会。然后，他们在18世纪又不得不从意识形态上界定自己的社会，以证明从英国统治下争取独立是有理的。在19世纪大部分时间里，美国的特性都包括这四个组成部分。到19世纪后期，民族属性扩大到把德意志人、爱尔兰人和斯堪的纳维亚人也包括在内。到第二次世界大战时，已有大量的南欧人和东欧人及其后裔融入了美国社会，民族属性实际上已不再成为国民特性的界定因素。到民权运动取得成就而且国会通过了1965年移民法以后，人种属性也不再起界定作用。结果，到20世纪70年代，界定国民

特性的因素只有文化和“美国信念”。此时，三个世纪以来起核心作用的盎格鲁—新教文化受到了攻击，似乎此后美国特性就等同于意识形态上恪守“美国信念”。表3.1以高度简化的方式显示了这四种组成部分的作用的变化。

表3.1 美国特性的四个组成部分

	民族属性	人种属性	文化	政治
1607—1775	Y*	Y	Y	N
1775—1940	Y	Y	Y	Y（1840—1865除外）
1940—1965	N*	Y	Y	Y
1965—1990	N	N	Y	Y
1990—	N	N	?	Y

* 表中的Y代表Yes（是），N代表No（否）。——译注

移民来到之前的定居者

在美国历史的大部分时间里，多数美国人都不是对移民持友好态度，也不曾认为自己的国家是“移民之国”。然而，在1924年禁止大规模移民之后，态度开始有变化。这明显表现在1938年富兰克林·罗斯福总统批评美国革命女儿会态度的一句名言：“请记住，永远记住，我们大家，尤其是你们和我，都是移民和革命者的后代。”肯尼迪总统在他死后出版的《移民之国》一书中引用了罗斯福总统的这句话。在该书出版之前和之后，学者们和记者们都一向乞灵于这句话。研究美国移民史的著名学者奥斯卡·汉德林说“移民正是美国的历史”。著名社会学家罗伯特·贝拉也附和罗斯福的观点说：“除了印第安人以外，所有的美国人都是移民或移民的后代。”

这些说法是有道理的局部的真理，但不是完全的真理。罗斯福说所有的人都是“革命者”的后代，是部分的错；他说美国革命女儿会的成员（至少按其姓氏家族而言）是“移民”的后代，则是全错了。她们的祖先不是移民，而是定居者，那些人定居北美时，这里不是移民之国，而是在17世纪和18世纪来新大陆定居的人们构成的一个（或者说几个）社会。信仰盎格鲁—新教的定居者的社会这一起源，比任何其他因素都更加深刻地、更加持久地对美国的文化、体制、历史发展及特性起了定形的作用。

定居者和移民有根本区别。定居者是离开一个现有的社会，通常是成群出走，以便建立一个新的群体，建立“山巅之城”，其位置是在一个新的、通常是遥远的疆域。他们充满了一种集体目的感，他们或明或暗地恪守一个协约或章程，它构成他们所建立的群体的基础并界定他们与自己祖国的关系。相比之下，移民并不是建立一个新社会，而是从一个社会转移到一个不同的社会。这种人口流动通常是个人采取的行动，涉及的是个人及其家属，以个人的方式界定他们与原居国和新居国的关系。在17世纪和18世纪，定居者来到北美，因为当时这

里是一块空白的写字板。除了可以杀掉或向西驱赶的印第安部落以外，这里还没有社会，他们来这里是为了建立能体现和强化他们从原居国带来的文化及其价值观的社会。在这以后，移民来到这里，是为了加入定居者已建立的社会。与定居者不同，当移民及其子女试图吸收一种与他们原有文化大不相同的文化时，他们感受到了“文化休克”。是定居者先创建了美国，然后移民才来到美国。

美国人通常把18世纪70年代和80年代赢得独立和创定宪法的人称做“开国先辈”。然而，还得先有开路的定居者，才能再有“开国先辈”。美国这一社会的历史不是始于1775年、1776年或1787年，而是始于1607年、1620年和1630年的头几批定居者群体。正是在这中间的一个半世纪当中建立了盎格鲁—美利坚新教的社会和文化，而18世纪70年代和80年代发生的事态则是根植于这样的一个社会和文化，是这一社会和文化的产物。

创建了独立的美国的人们，是很清楚地认识到定居者与移民的区别的。正如约翰·海厄姆所指出的那样，在革命以前，英荷殖民者“认为自己是开创者、定居者或先驱者，是那些殖民社会的形成者，而不是移民。这里的政体、语言、工作和生活模式以及许多的习俗都是他们的，而移民必须适应这一切”。在美国，immigrant（移民）这一名词是在18世纪80年代才出现于英语之中，指当时外来的移民者，以区别于早先的定居者。

美国的核心文化向来是，而且至今仍然主要是17—18世纪创建美国社会的那些定居者的文化。这一文化的主要成分包括基督教信仰，新教价值观和道德观念，工作道德，英语，英国式的法律、司法和限制政府权力的传统，以及欧洲的文学、艺术、哲学和音乐传统。在这一文化的基础之上，定居者们于18—19世纪建立了“美国信念”，其原则是自由、平等、个人主义、代议制政府和私有财产制。后来一代又一代的移民则是同化于这一文化之中，又对它有所贡献和修订，但并没有使它有什么根本的改变。这是因为，至少到20世纪后期为止，正

是盎格鲁—新教文化及其创建的政治自由和经济机会，才把移民吸引到了美国。

因此，从根源和持续保持的核心来说，美国原本是一个殖民社会（colonial society），这是严格从“殖民地”（colony）一词的原意来理解的，是指远离故土的人们在遥远地方垦殖而建立的一个新的社会。“殖民地”的意思后来变了，变成外国统治者统治一个地区及其本土居民。“殖民地”这两种意义是完全不同的。

开拓殖民地的定居者，对这一殖民社会的文化和体制的影响，是决定性的和持久的。历史学家约翰·波特指出，这些人是拥有“特许权”的群体，作为“实际上的拥有者”，对该社会尔后的发展“有最大发言权”。文化地理学家威尔伯·泽林斯基将这一现象称做“第一有效定居理论”。在新的疆域，“能有效建立一个有生命力的、能自我延续的社会的第一批人，其特性对该地区此后的社会和文化地理具有决定性的意义，不论这头批定居者人数多少都是如此……就持久的影响而言，最初的垦殖者即使只是几百人甚至几十人，其活动对该地文化地理所具有的意义，也可能远远大于几代人之后的成万新移民的贡献。”

最早的定居者带来了自己的文化和体制。这些东西在这新的地区长久存在，而在其本土却在起变化。罗纳德·赛姆谈到古代西班牙地区的罗马殖民者时指出：“一个新国并非所有各方面都全新。在后来的漫长时期，可以看到一个现象，即殖民者保留着在其故国已不复流行的生活习惯或语言。西班牙语和法语均源自拉丁语，但西班牙语可以比法语回溯到更古老的拉丁语。西班牙的罗马人（看来是如此）以他们对古罗马传统的忠诚为荣。另一方面，他们的辉煌成就又证明他们是热心的、有抱负的和有创新精神的。”托克维尔也对魁北克有类似的感触：

> 一个政府的面目，在它的海外殖民地可以得到最清楚的评估，因为它的特点在那里得到放大，变得更明显。当我希望研究

路易十四的功过时，我一定到加拿大，在那里可以像利用显微镜一样看到它的缺陷。我们这些当代法国人在那里处处受接待……就像他们说的那样，把我们当做老法兰西的孩子。我觉得这个说法不妥。老法兰西是在加拿大，我们的法兰西则是新的。

在美国，戴维·哈克特·费希尔在他的学术巨著中指出，17—18世纪从英国来此定居的人按照他们在英格兰的原籍、社会经济地位、所属教会以及定居时间来看，可分为四大类。但他们都说英语，都是新教徒，都遵从英国法制传统，都珍视英国人的自由权。这一文化和它的四种亚文化在美国得到长久保存。费希尔说："从文化上来讲，大多数美国人不论其先辈如何，都属于英国人后裔……在现今美国这个有自由意志的社会里，早期英裔定居者的四种民风的遗产依然是最强有力的决定因素。"威斯康星的历史学家罗杰斯·霍林斯沃思表示了同样的看法："在研究美国的政治变化时，应当记住的最重要事实就是，美国是一个定居者社会的产物。"最初的英格兰定居者的生活方式"发展成一整个社会"，而且"引出了居主导地位的政治文化、政治体制、语言、工作和居住模式以及许多的习俗，后来的移民都必须适应它们"。

最早来到美利坚这片土地上的定居者也像其他地方的定居者一样，并不能代表他们祖国的全体国民，而只是来自其中的某些部分。他们背井离乡到远方定居，是因为他们在老家受压迫，而在一个新的地方看到有机会。到北美、南美、南非和南太平洋区域定居的欧洲人本来带着他们各自所属的社会阶级的思想和意识形态，包括封建主义、自由主义和工人阶级社会主义。然而在新的地方，缺乏欧洲阶级意识所需的阶级对抗，那些思想因而蜕变成新社会的民族主义。定居者社会没有原先那些复杂社会的变化动力，因而得以保持原社会的体制和变化。

定居者社会是新开创的社会，从时间和地点来看都有一个明确的起点。因此，它们的创建者觉得有必要用章程、协议和法规等形式规

定它们的体制并制订它们的发展计划。第一部希腊法典不是产生于希腊本土，而是在公元前7世纪产生于希腊人在西西里创建的殖民地。英语世界中最早的系统的法典是制定于弗吉尼亚（1606年），百慕大（1612年并入弗吉尼亚公法第三章），普利茅斯（1636年）和马萨诸塞湾（1648年）。1638年由哈特福德及其周围诸镇的市民通过的《康涅狄格基本规章》则是“现代民主制的第一部成文宪法”。定居者社会往往是有明文计划的社会，其计划纳入了其创建者的经验、价值观和奋斗目标。

来自英国和另几个北欧国家的定居者在新大陆建立新社会的过程，在两个半世纪之后又得到重演，美国人成批到西部去，开辟新边疆定居点。建定居点不仅对于美国的创建具有中心意义，而且对于直至19世纪末的发展也具有中心意义。弗雷德里克·杰克逊·特纳在1892年说：“直到我们今天为止，美国历史在很大程度上就是开垦大西方的历史。”他指出：“直到1880年（含1880年），国家有一条定居的边疆，可是现今未定居的地区分裂成七零八落的定居点，很难说还有一条边疆线。”与加拿大、澳大利亚或俄国不同，当时美国的边疆缺乏明显有效的政府治理。最先到那里居住的，是个别的狩猎者、探矿者、冒险者和商人，随后来到的才是定居者，他们沿着水路建立村镇，后来又沿着规划的铁路建立村镇。既有定居，又有人口流动，不断有人向西部流动。

美国的人口，除印第安人以外，在1790年共392.9万人，其中69.8万人是奴隶，不被视为美国社会成员。白人当中，60%是英格兰人，加上英国其他地方来的人，不列颠人共占80%，其余白人主要是德意志人和荷兰人。从宗教信仰看，98%是新教徒。除黑人以外，美国从人种、民族属性和宗教来看，当时都是一个高度均质的社会。约翰·杰伊[1]曾说：“感谢上帝，给了我们国家如此团结一致的人民，他们有共同的祖先，讲同样的语言，信仰同一宗教，遵从同样的治理原则，习俗风尚非常相近，通过共同的协商、战斗和努力，肩并肩地打

完了漫长的流血的战争，高尚地赢得了自由和独立。”

从1820年到2000年，大约共有6600万移民来到美国，使美国在种族和宗教信仰方面变得庞杂。然而移民带来的人口增长仅仅略高于17—18世纪定居者及其奴隶的人口增长。大批移民开始涌入之前，在18世纪末，美国发生的人口爆炸之猛恐怕是历史上未曾有过的，人口出生率异常之高，此时北部各州占人口极大比例的儿童纷纷进入成年期。1790年，美国的出生率约为55‰，相比之下，当时欧洲国家的出生率仅为35‰。美国妇女平均结婚年龄当时比欧洲妇女早四五岁。美国妇女平均生育率1790年约为每人7.7胎，1800年约为每人7.0胎，远远超出保持人口稳定所需的2.1胎。[2]直到19世纪40年代，生育率仍在6.0胎以上，到20世纪30年代大萧条开始时，才降到3.0胎。美国总人口从1790年到1800年增长了35%，1800年到1810年增长了36%，1800年到1820年共增长了82%。在此期间，欧洲陷于拿破仑战争，来美国的移民微乎其微，上述人口增长量中，五分之四是由于自然生育，一位国会议员把这一现象形容为“美国人乘法表”。人口统计学家坎贝尔·吉布森经过仔细分析后，得出结论说，在1990年，美国人口中，49%归因于1790年原有的定居者和黑人，51%归因于1790年以后的移民。1990年美国人口为2.49亿人，假若没有移民，则会是1.22亿人。总之，到20世纪末，美国人口大致上有一半来源于早期定居者和奴隶，另一半来源于那些加入到定居者所创建的社会的移民。

当代美国人除了移民以及定居者、奴隶和移民的后裔以外，还有美国人征服的一些人的后裔。这包括印第安人、波多黎各人、夏威夷人，以及19世纪中期从墨西哥夺来的得克萨斯及西南一些地区内原有的墨西哥人的后裔。印第安人和波多黎各人的特点是他们是在美国之内，但不完全等同于一般美国人，因为有过一些安排，如设置保留地、保持部落自治，波多黎各享有共同体地位。波多黎各人是美国公民，但不交纳联邦税，不参加全国选举投票，公务用西班牙语，不用英语。

在美国生活中，大规模移民是时断时续的现象。在19世纪30年代以前，移民绝对数字和相对比例都不大，后来上升，到19世纪50年代又下降了。19世纪80年代有过急剧增长，19世纪90年代降低了。第一次世界大战爆发之前的十多年，移民数字很高，而1924年移民法颁布后，移民人数急剧减少，以后一直不高。到了1965年移民法颁布后，移民再现高潮。在这些岁月里，移民对美国的发展起了重要作用，某些作用之大超过了他们在人口中所占的比例。然而，从1820年到2000年，外国出生者平均仅略高于全国人口的10%。说美国是“移民之国”，就把一个不完全的真理夸张成一种起误导作用的谬误，而且忽视了美国起源于定居者社会这一基本事实。

不只是信念

人们常说美国人的特点就是笃信“美国信念”所体现的自由、平等、民主、个人主义、人权、法治和私有财产制这样一些政治原则，由这样的信念团结在一起。从克雷夫科尔到托克维尔、布赖斯和米达尔等外国观察家都指出过美国的这一特点。美国学者大多同意这一看法。理查德·霍夫斯塔特说得最简明扼要：“我们国民幸运，没有几种意识形态，而只有一种。”但另一个学者的提法最合适：“《独立宣言》说‘我们相信这些真理是不言自明的’。谁相信这些真理？美国人相信这些真理。谁是美国人？就是坚持这些真理的人。国民身份和政治原则是不可分的。”“美国信念的政治思想一直是国民身份的基础。”然而，它们只是美国国民特性的几个组成部分中的一个。

到18世纪中期为止，美国人界定国民特性的依据是人种和民族属性以及文化，尤其是宗教信仰。当北美的定居者与英国政府因贸易、税收、军事安全及英国议会对殖民地的权限等问题而起冲突、关系恶化时，信念问题开始出现。上述问题引起冲突后，定居者想到大概只有独立才能使问题得到解决。然而多数地方的独立运动都是要推翻异族的统治，这一理由在北美这里不适用，因为这些定居者在人种和民族属性以及文化和语言方面，跟英国人都是一样的。因此，要独立就需要有别的理由，这就是从政治观念上想理由。最初的说法是英国政府自身偏离了英国的自由、法治和按照一致意见施政的原则，说英国政府背弃了这些原则，美洲的人们则要捍卫英国的这些传统价值观。本杰明·富兰克林就说过：“这一抵抗运动是要维护每个英国人都会赞成的英国宪制……维护英格兰人的自由权利。”后来，对英关系问题上的争论激化了，这才提出了新的主张，即启蒙运动所昭示的自由、平等和个人权利这样一些更具普遍意义的主张。这两方面的思想结合在一起，构成了“美国信念”这一成分，它最明显地体现在《独立宣言》中，但也表现在18世纪70年代和80年代别的一些文献、著作、

讲道和讲演之中。

美国人用这一“信念”的意识形态说明美国的特性，就可以声称自己的国民身份是“公民性”的，声称自己的国家“特殊”，不像别的社会是依种族属性或种族文化来定性。同时美国人又可以声称自己的国家有“普遍性”，因为“信念”的原则可以适用于所有人类社会。由此产生了“Americanism”（直译为“美国主义”），它代表一种政治意识形态或一套信念，类似于“社会主义”“共产主义”之类的词汇，可是对法国、英国或德国就不能加“主义”（Frenchism，Britishism or Germanism）。它还使得美国具有宗教的特点，许多外国评论家都注意到这一点，例如G. K. 切斯特顿就说美国是“怀有教会灵魂的国度”。从驱逐亲英分子并没收其财产开始，美国人毫不犹豫地打击、排除和歧视那些被他们认为是不忠于美国信念的人。

美国人还一向从信念的角度区分敌友。18世纪70年代，美国革命对英国君主制的挑战第一次把意识形态引入了近代政治。德国历史学家于尔根·海德金指出：“1776年，意识形态，而不是种族、语言或宗教，成了国民身份的试金石。美国人心目中的英国敌人形象，是近代历史上第一次出现的意识形态敌人的形象。”在美国独立后的头一百年期间，美国是唯一的始终保持共和政体和民主体制的国家。美国人把暴政、君主制、贵族制以及压制自由和个人权利的行为视为敌人。他们谴责当时的英国国王乔治三世企图建立“绝对暴政”。独立后头十年，联邦党人和杰斐逊党人曾辩论谁对美国的自由威胁更大，是法国革命和拿破仑政权，还是英国的君主制。19世纪，美国人曾热情赞同拉丁美洲人和匈牙利人争取摆脱外国君王统治的努力。

美国人觉得别国政治制度像或不像他们自己的制度，这会影响到美国对别国的政策，甚至影响到是战还是和的决策。正如约翰·欧文所说，在19世纪，英国政治制度向比较自由和民主的方向演变，这就使得它与美国的分歧变得比较容易解决。在1895—1896年的委内瑞拉边界争端中，美国一些重要人士就说英美政治传统有共同性，应友好

相处。1873年美国与西班牙的关系发生重大危机时，美国一些参议员就说不应对西班牙开战，因为当时西班牙有一个共和国政府。可是到了1898年，西班牙又成了君主制国家，而且在古巴实施苛政，美国就觉得有理由向它宣战了。1891年，在智利发生了袭击美国水手的事件，两国关系紧张到了战争的边缘，但“许多美国精英人士反对跟一个兄弟共和国打仗”，最后智利同意了美国提出的大部分要求，事件平息了。在20世纪，美国人自居为全球民主自由带头人，投入反对德国和日本军国主义、纳粹主义和苏联共产主义的斗争。

因此，“美国信念”从美国独立战争以来一直是美国特性的一个组成部分。但恰如罗杰斯·史密斯所说，那种声称美国特性仅界定于“美国信念”的说法“充其量也只有一半的真理”。美国人曾长期奴役黑人，后来又对黑人实行隔离；曾屠杀印第安人，让印第安人处于社会边缘；曾排挤亚洲人并歧视天主教徒；还对西北欧以外地区来的移民设置障碍。用迈克尔·林德的话来说，早期的美国是一个“民族国家，立足于英美新教的民族主义，既是政治的，同样也是种族的和宗教的”。可见，美国特性有几个组成部分，但从历史上看，疆域不是组成部分之一。

“不依附于一地”

对世界各国人民来说，国家特性往往都是与一定的地点相联系。这地点可以是民族的发祥地（“法兰西岛”，科索沃，巴勒斯坦“圣地”），可以是城市（雅典，罗马，莫斯科），可以是岛屿（不列颠，日本），可以是自称的最早栖息之地（马来人的马来西亚），也可以是自称从远古以来祖祖辈辈生活的地方（德意志，西班牙）。他们把这些地方称为“祖国”“故土”和“圣地”。一旦丧失这些土地，就是“亡国”。赫伯特·凯尔曼指出过，以色列人和巴勒斯坦人争斗不休，就是因为他们声称的故土是同一片土地。

人们深恋自己出生和成长的地方，并由此而认同国家。人们也可能将某一地方视为国家的心脏。更广泛地说，人们还会认同于他们居住之地的地理特点和环境特点。

认同于疆域的这种种表现，在美国人身上却很弱，或者是看不见的。就个人而言，美国人从一开始就没有深恋某一地点，这表现在人口流动性很大。邓莫尔勋爵在18世纪70年代就注意到美国人“不依附于一地，似乎天性好游荡”。历史学家戈登·伍德说：“人们早在1800年就指出，美国人一生要搬迁四五次……任何别的文化都不如我们好动。”在20世纪末，16%～17%的美国人年年搬家。1999年3月至2000年3月，变换住址的美国人达4300万人次之多。斯蒂芬·贝内特说：“美国人总在搬来搬去。”因此，很少有美国人热恋某一地方。

美国也不把自己与某一个体现民族特性的地点联系在一起。当然，美国也有一些具有特殊历史意义的地方，有的是先辈艰苦创业之处（普利茅斯海岸巨砾，福奇谷地），有的是当年决战的战场（列克辛镇和康科德，纳克镇，葛底斯堡），有的是立国大事所在地（自由钟，独立宫），还有的地方是国家特性的象征（自由女神像）。诸如此类的地方能在美国人心中引起共鸣，但没有一个地点是美国人特性

所必不可少的。首都华盛顿是联邦政府所在地，但对这政府满怀热情的老百姓却是罕见的。大部分美国人也不会认为纽约和洛杉矶是美国精神的体现。

美国人也不像外国人那样深情认同于全国的疆域。他们也会歌唱国土辽阔美丽，但只是那抽象的大地。美国人是别处迁来的定居者和移民及其后裔，他们也有爱国心，但不像别国人那样心系“祖国”，不把美国叫做fatherland或motherland。“9·11”事件后，政府大谈什么“homeland security”（直译为“祖国安全”或“本土安全”），可是有些美国人觉得“homeland”这一名词有点非美国的味道。

这种态度反映出一个事实，即美国人对美国的认同，主要在于政治理念和体制，而不在地方。1849年，一位欧洲人亚历山大·麦基在访问美国后指出：“美国人很少或完全没有欧洲人所特有的那种地方依附感。他的情感集中于体制，而不是国土。他谈自己，主要是说自己是共和国公民，而很少说自己是哪个家乡的人……因此，美国人是自视为特定政治信念的门徒。”100年后，有一次民意测验调查人们对自己国家最引以自豪的是什么，对国土自豪的人，在美国仅有5%，相比之下，英国人有10%，德国人有17%，墨西哥人有22%，意大利人有25%。而另一方面，对本国政治体制最引以自豪的美国人有85%，英国人则有46%，墨西哥人有30%，德国人有7%，意大利人有3%。对于美国人来说，意识形态重于疆域。

作为国家特性的一个组成部分，疆域在美国人心目中所占的分量轻，原因有二。一是土地多而且便宜。几乎不花什么代价就能得到土地，定居下来，加以利用，用完了就放弃。作为资源，得到土地比弄到劳力或资金容易得多。因此，它不受珍惜，不被视为神圣难离的东西。第二，在美国历史上，疆域曾不断扩大，没有固定不变的国界。国旗上的星星不断增多。进入21世纪后，又有人主张波多黎各也成为一个州，把星星增加到51个。

因此，250余年期间，边疆不断地变，美国人也习惯于不断迁移。美国人不是认定一个地方为自己的故乡，而是什么地方能提供最佳机会就到哪里去。弗雷德里克·杰克逊研究了波士顿17世纪时的郊区，指出最早的定居者就是由英格兰西迁而来，指出“最老的西部就是这大西洋沿岸”，人们从这里再逐渐继续向西迁移。邓莫尔勋爵认为美国人有一个“弱点”，那就是“他们从不安居于一地，总想再迁到新的地方”。因此，乡土观念不是美国人的特性。

人种和民族属性

与地域观念不同，人种和民族属性是美国人一个敏感话题。正如亚瑟·施莱辛格所说，在美国历史上很长时间内，美国是“一个种族主义的国家”。从历史上看，美国白人将自己明确区别于印第安人、黑人、亚洲人和墨西哥人，把这几种人排斥于美国社会之外。历史上早年的一个事件象征性地体现了美国白人与其他种族的关系。

在最早的定居者于1620年和1630年来到普利茅斯和马萨诸塞湾以后，他们曾在几十年当中与印第安人维持了合作关系。17世纪中期是印第安部落与新英格兰定居者之间的“共同繁荣的黄金时代”，双方彼此往来，贸易日增，共同获益。可是到了17世纪60年代，白人定居者对土地的要求越来越多，印第安人担心受到白人统治，因此发生了1675—1676年的“菲利普王[3]战争”。按伤亡人口比例来说，这是美国历史上最血腥的战争：白人定居者的死亡率几乎比内战死亡率高一倍，比第二次世界大战美国人死亡率高6倍。在新英格兰的90个定居者村镇中，印第安人袭击了52个，掠夺了25个，烧毁了17个。白人定居者被赶到了海边，经济毁了，几十年后才得到恢复。但在印第安人方面，各部落都被打得七零八落，其领导人被杀死，大批的男女老少沦为奴隶，被运送到西印度群岛。吉尔·拉波尔指出，由于这场战争，白人清教徒在他们自己与印第安人之间“在土地上以及在思想上划出了鲜明的新界线”。英克理斯·马瑟认为这场战争是上帝给定居者的惩罚，因为“这土地上的基督教徒对印第安人太仁慈了”，定居者得出的结论是今后对印第安人只能加以驱逐和消灭，多文化社会的可能性消失。而再次出现这种可能性，要等到300年之后。

正如理查德·斯洛特金所说，菲利普王战争“就许多方面而言是此后历次战争的一个原型”。此后200多年，美国人普遍认为印第安人是野蛮落后的未开化种族，跟印第安人的关系就是断断续续老打仗。在颁布《宪法》之后约50年期间，美国军事部门的职责就是对付印第安

人，对印第安人采取的做法包括杀戮、威吓、驱赶和腐化。19世纪30年代，安德鲁·杰克逊总统说服国会通过了《印第安人迁徙法》，将南方6个州内的主要印第安部落强行迁徙到密西西比河以西，从而引发了1835—1843年的第二次西米诺尔战争。要是在今天，这种迁徙就会叫做“种族清洗”。这些做法让托克维尔感到吃惊，他写道：“这种强迫迁徙造成的苦难之深，是无法想象的。被迁徙者本来就已经人口锐减，精疲力竭，他们所要去的地方本已居住着别的部落，对他们充满敌意。路上忍饥挨饿，到了站还得打仗，苦不堪言。”当时，美国最高法院根据首席法官约翰·马歇尔的意见，认定印第安部落是“国内附属民族”，他们个人效忠于部落，因此没有资格成为美国公民，除非他们明确与部落脱离关系而融入美国社会。

在印第安人遭受驱逐和杀戮的同时，到1808年为止，成批黑人被运进来，沦为奴隶，备受压制。美国的开国先辈认为，共和国政体要生存下去，就需要保持种族上和宗教上相对高度的单一性。1790年的第一部国籍法规定只有“自由白人”能成为美国公民。当时，黑人（绝大多数是奴隶）已占全部人口20%，但美国人不把他们当做自己社会的成员。第一任司法部长埃蒙德·兰道尔夫就宣称奴隶不是“我们社会的法定成员”。自由黑人也受到类似对待，普遍被剥夺选举权。托马斯·杰斐逊像其他开国元勋一样，认为白人和黑人“同等自由，就不能生活在同一政体之中”。杰斐逊、麦迪逊、克莱、兰道尔夫、林肯等著名政治家都支持美国殖民协会（American Colonization Society）把自由黑人移居到非洲的主张。这种移居活动导致了1821年利比里亚“移民区”的建立。从美国迁去的自由黑人共达11000—15000人。他们在多大程度上是自愿迁居那里，是值得怀疑的。林肯总统1862年接见第一个访问白宫的自由黑人代表团时，曾告诉他们说，他们应该迁居到非洲。

1857年在德雷德·斯科特案件的宣判中，首席法官罗杰·坦尼宣称，根据宪法，不仅黑奴，而且还有所有的黑人，都是“一种从属的

和劣等的生物”，没有资格享受公民权和自由权利，因此不属于“美国人民”。直到1868年第四次（宪法）修正案宣布所有出生于美国或归化于美国的人皆为美国公民，坦尼的上述裁决才被废除。然而黑人仍然备受歧视和隔离，得不到选举权，这种状况又延续了一个世纪。直到1954年“布朗诉教育局”一案终审以及1964年和1965年国会先后通过《民权法》和《选举权法》以后，阻止黑人享受平等权利和参政的重大障碍才开始消失。

在19世纪初，在欧美学术界和一般民众思想中，人种概念均曾起过日益重要的作用。到19世纪中期，“人种之间固有的不平等在美国已被认为是一个科学事实。”美国人还认为人种的优劣是天生的，而不是环境决定的。人们广泛认为按照优劣程度排列的四大人种依次是高加索人种、蒙古人种、印第安人种和非洲人种。高加索人种又进一步细分，盎格鲁—撒克逊的日耳曼部落的后裔被列为最优等。在19世纪要不要扩张领土的争论中，双方都以种族特性作为论据。一方认为盎格鲁—撒克逊种族优越，因此有理由征服和统治墨西哥人、印第安人等。另一方则主张保持盎格鲁—美利坚社会的种族纯洁性，因而反对兼并墨西哥、多米尼加共和国、古巴和菲律宾。

美国在内战后大修铁路，导致了大量华工的移民。据说随之而来的是大量的华人妓女，于是美国在1875年通过了“第一部限制移民的法律”，禁止妓女和罪犯移居美国。1882年，加利福尼亚等地主张排斥华人的压力剧增，导致了美国颁布排华法，规定停止华人移民10年，以后又无限期延长。1889年，最高法院裁定排华合乎宪法，其理由，据斯蒂芬·菲尔德法官的说法，就在于华人属另一人种，“他们不可能被同化”，与当地居民“格格不入，单独群居，固守其本国风俗习惯”。这一“东方人入侵”若不加限制，将会构成“对我们的文明的威胁”。到了19世纪与20世纪之交，日本人移民也成为问题，1908年，西奥多·罗斯福总统与日本谈判达成了一项君子协定，日本同意防止日本人移居美国。到1917年，国会通过了一项法律，禁止几乎所有亚洲

人移居美国。对亚洲移民的这些障碍直到1952年才取消。从各方面来看，美国直到20世纪中期为止实际上是一个白人社会。

与宗教或人种属性相比，民族属性是一个比较有限的范畴，然而它在历史上也对界定美国国民身份起过重要作用。直到19世纪后期，移民的绝大部分来自北欧。在原有的英裔定居者中间存在过对德裔美国人的敌对情绪，主要是因为后者在教堂、学校和其他公共场合继续使用德语。对爱尔兰裔美国人也有对立情绪，但主要是因为宗教和政治观念，与民族属性无关。

随着南欧和东欧来的移民大量涌入，民族属性问题变得更突出了。这一移民潮始于19世纪80年代，1900年出现高峰，以后又继续增多，直到1914年为止。菲利普·格利森指出，在1860年至1924年之间，“作为国家特性的一个因素，民族属性所占分量之重，是空前绝后的。”如同19世纪40年代和50年代一样，此时也是由于移民剧增，在学术界和政界出现了反对外来移民的运动。反对移民的人并没有严格区分人种和民族，他们反对南欧和东欧人的重要理由也是说他们属于劣等种族。创立于1894年的“限制移民同盟”声明，问题在于美国人应是什么人，“是历史上一贯自由、充满活力与进步的英裔、德裔和斯堪的纳维亚裔人，还是历史上一贯受践踏、落后与停滞不前的斯拉夫、拉丁和亚洲各种族。”该组织主张对申请移居美国的人进行文化水平测验，国会1917年不顾威尔逊总统的否决而通过了这种措施。一些作家和社会科学家，如爱德华·罗斯、麦迪逊·格兰特、乔赛亚·斯特朗和洛思罗普·斯托达德等人，还鼓吹“盎格鲁—撒克逊种族优越论”，为限制外来移民的做法推波助澜。

国会于1921年通过了临时性的移民限额，到1924年，又规定了永久性的每年移民不得超过15万人的限度，并根据1920年美国人口中各种族后裔所占的比例，对这一限额按国别作了分配，82%分配给北欧和西欧国家，16%分配给南欧和东欧各国。这使得外来移民的民族属性背景起了明显变化。1907—1914年间，平均每年来自北欧和

西欧的移民为176983人，来自南欧和东欧的移民为685531人。实施新的法令后，每年能从北欧和西欧来的人数为125266人，能从南欧和东欧来的人数仅为23235人。这套规定基本上一直实行到1965年为止。

第二次世界大战改变了按种族属性界定美国国民特性的状况。1914年以前来美国的移民的子女大量入伍参战，由于战争的需要，美国被描绘成一个真正多种族的社会。菲利普·格利森指出："典型的战争故事片都描写意大利裔、犹太裔、爱尔兰裔和波兰裔的人如何与老牌美国人并肩作战，这一主题还不仅限于好莱坞。"各种招贴画和标语牌上都出现了各种族战士的姓名，还有大字幕上写着"他们战死在一起，所以我们能生活在一起"。美国作为多种族社会的特性始于第二次世界大战，在某种程度上也是这次战争的产物。

19世纪30年代，托克维尔把美国人称做"盎格鲁—美利坚人"。百年之后，已不能再这么说了。盎格鲁—美利坚人仍是美国社会中占主导地位的群体，大概还是人数最多的群体，但从种族上说，美国已不再是一个盎格鲁—美利坚社会，跟他们在一起的已有爱尔兰裔、意大利裔、波兰裔、德裔、犹太裔等各族的后裔。地位的变化也反映在名词的变化上，盎格鲁—美利坚人现在被称做WASPs[4]，是美国众多种族之一。盎格鲁—美利坚人在美国人口中所占的比例下降了，但他们先辈的盎格鲁—新教文化却300年来始终是美国特性的首要界定因素。

第四章　盎格鲁—新教文化

文化核心

大多数国家都有一个核心文化或主流文化，深浅不等地由该社会大多数成员所共享。在这一全国性文化以外，该社会按照宗教、人种、民族、地区、阶级或其他范畴而区分的各种群体还有各自的居从属地位的文化，即国家层次以下的亚文化，有时还有跨国的文化。美国一向充满着这样的一些亚文化，但也有自己的主流文化，那就是盎格鲁—新教文化，大多数的美国人，不论其亚文化背景如何，均共享这一主流文化。这是最早来北美的定居者带来的文化，在将近400年的时间里，它一直是文化核心，成为国民特性的核心组成部分。试设想一下，倘若17世纪和18世纪来这里定居的，不是英国新教徒，而是法国、西班牙或葡萄牙的天主教徒，美国会是今天的美国吗？肯定不是。那样就不会是美国，而会是魁北克、墨西哥或巴西。

美国的盎格鲁—新教文化包括从英格兰继承而来的政治体制和社会体制以及习俗，最主要的内容有英语以及当时不服从英国国教的新教的理念和价值观，它们在英格兰逐渐消退了，但被定居者带来这里以后，却在这新大陆焕发出新的生命力。因此，这一文化既包括总的英国文化的一些成分，又包括那些定居者原先所属的英格兰社会特定群体的一些特定成分。开始时，如艾尔登·沃恩所说：“几乎样样事物基本上都是英格兰式的，包括土地所有制和耕作的样式、政府体制、基本的法律格式和法律程序、文化娱乐和休闲的项目选择以及垦殖地生活的方方面面。”小亚瑟·施莱辛格也指出：“这新国度的语言、法律、制度、政治理念、文学、风俗、戒律以及祷告词，都主要是来自英国。”

最初的这种文化尽管经历过一些适应和修改，但基本上保持了300多年。上一章中谈到第一任首席法官约翰·杰伊1789年指出过美国人的六点共性，而200年后，共同的祖先这一条不存在了，其他的五点——语言，宗教信仰，治理原则，风俗习惯，战争经历——都有所

改变或淡化（例如“共同的宗教”，即当时的新教，两百年后应改为更广泛的基督教）。然而杰伊所说的美国特性的这些组成部分尽管受到挑战，却依然是20世纪美国文化的核心，新教价值观始终具有头等重要性。至于语言，18世纪来到宾夕法尼亚的德裔定居者曾试图使德语成为与英语平起平坐的语言，但惹怒了富兰克林等人，未能得逞。19世纪的德裔移民又曾试图在威斯康星建立德语飞地，在学校用德语教学，但也失败了，因为他们受到同化的压力，威斯康星州议会于1889年明文规定英语为教学语言。在讲西班牙语的移民大量聚集于迈阿密和西南地区以前，美国两亿多人口几乎完全是讲同一语言，这样的大国在世界上是绝无仅有的。

17世纪和18世纪定居者所建立的政治和法律体制，大部分体现了英格兰16世纪末和17世纪初的“都铎宪制”的制度和惯例。这包括：有一部高于政府和限制政府权力的基本法；政府负责行政、立法和司法三大职能，但又三权分立，各属独立的政府机构；立法机构和首席行政官各司其职；首席行政官身兼“高尚”职能和“实际办事”职能；议会分为两院；议员向自己选区选民负责；议会设立一些委员会；防务主要依靠民兵，而不是常备军。都铎王朝的这些体制后来在英国有根本变化，但它们的基本因素在美国却保持到了20世纪。

从19世纪到20世纪后期，来到美国的移民受到各种方式的说服、诱导或强迫，要他们遵从盎格鲁—新教文化的基本要求。20世纪的文化多元主义者、多文化主义者和一些少数种族的代表人的言论恰好证明了上述努力的成功。迈克尔·诺瓦克在1977年尖锐地说，来自南欧和东欧的移民被强迫当“美利坚人”，要他们接受盎格鲁—美利坚文化，这种美利坚化是“一种巨大的心理压迫的过程”。1995年，威尔·基姆利奇卡说，在20世纪60年代以前，移民们“被要求放弃其文化传统，完全同化于现有的文化准则”，而这些文化准则被他称为“盎格鲁—国教模式”。如果移民被认为无法加以同化，就遭到驱逐，像华人的遭遇一样。1967年，哈罗德·克鲁斯说“美国是一个自欺欺人的国

家，是由一个少数种族统治各少数种族的国家。它自以为是一个盎格鲁—撒克逊新教白人的国家，以此自许”。

这些批评是对的。在美国历史上，凡是不属于盎格鲁—撒克逊新教白人的人，都被要求接受美国的盎格鲁—新教文化及其政治价值观，而成为美国人。这对他们有利，也对国家有利。正如本杰明·施瓦茨所说，美国的国家特性和团结是来自“盎格鲁精英将自己的形象烙印到移居这个国家的各族人身上的能力和愿望”。他说：“这一精英的宗教和政治原则、风俗、社会关系及其善恶标准和道德标准，300年来一向就是美国的特色，今天尽管人们庆贺‘多样化’，情形依然如此。正是由于有了这种文化上和种族上的支配地位，它不会容忍事关美国特性的冲突或混乱，所以这个国家才得以摆脱种族冲突和民族主义的冲突而享有自由，尽管这一自由比我们的国家神话所说的自由要少得多。”千百万移民及其子女在美国社会中得到了财富、力量和地位，正是因为他们让自己同化于占统治地位的美国文化。有人说美国人必须在盎格鲁—撒克逊新教白人的种族特性和一种抽象、浅薄的“公民特性”二者之间作出选择，这是毫无道理的。美国人国民特性的核心，就是定居者所创立、世世代代移民所吸收的文化，“美国信念”就是由它诞生出来的。这一文化的精髓就在于新教精神。

“持异议中的持异议”

美国是作为一个新教社会而建立起来的。最初两百年期间，几乎全部美国人都是新教徒，后来，随着德国和爱尔兰的天主教徒移民而来，接着是意大利和波兰的天主教徒移民而来，新教徒在人口中所占的比例逐渐下降。到2000年，约60%的美国人是新教徒。然而，新教的信念、价值观和论断，像英语一样，过去是美利坚定居者文化的核心组成部分，如今这一文化继续渗透和影响着美国的生活、社会和思想。新教价值观是美国文化的核心，而且在美国还对天主教及其他宗教产生了深刻影响。它们形成了美国人对待私人和公共道德、经济活动、政府活动和公共政策的态度。最重要的是，它们是“美国信念”的首要来源，而“美国信念”这些世俗的政治原则又补充了盎格鲁—新教文化，对于何谓美国人起着重要的界定作用。

在17世纪初，正如艾德里安·黑斯廷斯所说，基督教在欧洲“对民族国家起了定形作用”，各国均将自己界定为新教国家或天主教国家。欧洲各国社会有的接受了宗教改革，有的拒绝这一改革。在美国则是这一改革创建了一个新的社会。美国是宗教改革的产物，这在各国当中是独一无二的。没有宗教改革，就不会有我们今天所知道的美国。另一位学者则指出，美国的来源“在于英格兰的清教革命。这一革命事实上是对美国政治史起成形作用的最重要事件”。19世纪访问过美国的菲利普·沙夫指出，在美国，“每件事都有一个新教的起点”。美国是作为一个新教社会建立起来的，正如同20世纪巴基斯坦作为一个穆斯林社会、以色列作为一个犹太教社会而建立起来一样。在19世纪大部分时间里，美国人都认为自己的国家是一个新教国家，别人也认为美国是一个新教国家，教科书、地图和文学作品中都把美国定性为新教国家。

托克维尔有一句名言，说美国“生而平等，不必再求平等”。更有意义的，应是美国生为新教国家，不必再成为新教国家。因此，美国

并不像路易斯·哈茨说的那样是从欧洲分裂出来的“自由主义”“洛克主义”或“启蒙运动”的一个板块。美国的创建始于17世纪30年代，而洛克1632年才诞生。此后出现的布尔乔亚自由主义精神与其说是从欧洲进口的，不如说是北美这里建立的新教社会自身的产物。有些学者试图证明美国的自由主义精神或“信念”是源于洛克的思想或欧洲的启蒙运动，这是企图从世俗的角度来解释美国价值观的宗教来源。

当年人们定居美利坚，除了宗教动机以外，自然还有经济及其他方面的动机，但宗教仍是主要的。在纽约和卡罗来纳，最初宗教成分少一点，但其他各地的垦殖都是宗教动机起最大作用。贵格会教徒和循道宗教徒定居于宾夕法尼亚。天主教徒在马里兰建了一处立足点。宗教热情最高的无疑是清教徒，在马萨诸塞尤其如此。他们首先宣布自己是“与上帝立约”而定居该地，建一座“山巅之城”作为给全世界的榜样。新教其他各教派的人纷纷效仿。在17世纪和18世纪，定居的美利坚人都以圣经为根据阐述他们在新大陆的使命，声称他们是上帝的“选民”，“出使至原野”，要在上帝“应许之地”建造“新以色列”或“新耶路撒冷”。他们说美利坚是“新天地”，“正义之家”，是上帝赐予的土地。正如萨克文·伯科维奇所说，当年人们定居于美利坚时，“投入了探求宗教真谛的全部情感、精神和智力”。这种神圣使命感很自然地进一步扩展成为千禧年式的主题，认为美国是“救世之国”，是“有远大眼力的共和国”。

美国的新教与欧洲的新教有所不同，尤其是不同于圣公会或路德宗那样有地位的教会宗派。早在美国独立以前，埃德蒙·伯克就注意到了这一区别，他把英格兰人对于政治权威和宗教权威的畏惧、尊敬和顺从与美利坚人的“强烈自由精神”作了对比，说美利坚人的这种精神正是来源于美利坚牌号的新教。美利坚人，他说：“是新教徒，但属于那种最反对默默屈服于他人思想和意见的新教徒。所有的新教，即使是最冷静最消极的新教徒，也都是持异议者。但是在我们的北美殖民地流行的宗教是抵抗原则的进一步提炼，是持异议中的持异议，是

新教中的新教。”

从1620年到达普利茅斯的前辈清教徒和随后在新英格兰各地定居的清教徒身上，就表现出了这样的持异议精神。这些清教徒的信息、作风和观点——如果说还不是教义的话——传遍了北美各殖民地，被吸收进其他新教群体的信念和见解。在某种程度上，正如托克维尔所说，“美利坚的整个命运”是由清教徒形成的。詹姆斯·布赖斯也指出，新英格兰的“宗教热情和宗教良知在很大程度上传遍了美国全国”。清教徒留下的文化遗产经过修饰、改装和扩散，成了美国的精髓。“英格兰有过清教革命，却没有创建清教社会；美国没有经历清教革命，却创建了清教社会。”清教思想和作风渗透到了美利坚各殖民地，这在某种程度上应归功于来自东英吉利（东盎格利亚）的定居者的特点。戴维·费希尔谈到的最初来自英格兰四个地方的定居者当中，东英吉利人主要是城市手工业者，而不是农民。他们几乎都是全家人一起移居北美，而且基本上都是有文化的，许多人还在剑桥读过书。他们宗教信仰虔诚，致力于传播上帝的教诲。他们的思想、价值观和文化扩散到这片新土地，尤其是中西部的“大新英格兰”，对未来新国家的生活方式和政治发展起了决定性的影响。

美国新教的持异议态度，最初表现于清教和公理会的立场，以后又表现于浸礼会、循道宗、虔诚派、基要主义运动、福音派、五旬节派等各个新教派别的立场之中。这些教派各自不同，但它们都强调个人直接与上帝相关联，强调圣经是上帝的话的唯一来源，个人要通过信仰得救，许多人还需要经历转变而“再生”，个人负责改变信仰和作证，还强调教会组织的民主性和参与性。从18世纪起，美利坚新教日益大众化和情感化，等级观点和学术性日益降低。教条让位于感情，教派和运动日增，一代人的持异议教派又受到下一代人持异议教派的挑战。“持异议中的持异议”既说明美国新教的历史，又说明它具有的特性。

宗教热情是17世纪和18世纪美利坚新教许多教派的特色，它们以

各种形式努力传播福音。用芝加哥大学历史学家马丁·马蒂的话来说，美利坚从一开始就是一个“福音帝国”。乔治·马斯登认为福音传道的新教是19世纪“美国生活中的主导力量”。加里·威尔斯则认为福音传道的新教一向构成“美国宗教信仰中的主流”。19世纪初，教派、传道者和信徒均激增，宗教上的持异议或造反成为当时的主题。历史学家内森·哈奇说：“精力充沛的年轻人作为自觉的非神职人员，四处奔波发动各种运动。他们都主张不懈地劳动，热心于发展，敌视正统信念和作风，对宗教的重建满怀激情，而且精心策划如何实现其理想……他们都热心向普通人尤其是穷人灌输个人自尊心和集体自信心。”研究大觉醒时期的著名学者威廉·麦克洛克林指出：“美利坚福音传道的历史不止是一部宗教运动史。理解它，也就是理解19世纪美利坚生活的全部气质。”

对于20世纪后期，也可以这样说。20世纪80年代，将近1/3的美国人说他们是“得到再生”的基督教徒，其中包括大多数的浸礼会教友、约1/3的循道宗教友以及1/4以上的路德宗教友和长老会教友。1999年，大约39%的美国人说他们“得到再生”。据报道，“当代的福音传道从20世纪70年代初开始在美国人当中势头日升。”在美国最大的移民群体即拉美裔天主教徒当中，福音传道的新教也赢得许多人的皈依。在一些名牌大学中，福音传道新教的大学生也日益增多，例如，哈佛大学福音传道联谊会的会员从1996年到2000年翻了一番，由500人增加到1000人。随着新的千年开始，持异议的新教和福音传道精神继续在满足美国人精神需求方面发挥着中心作用。

“美国信念”

“美国信念”（American　　Creed）一词因冈纳·米达尔1944年的《美国的抉择》一书而成为大众用语。他指出，美国人在人种、民族属性、宗教、地域和经济等方面多种多样，参差不齐，但仍有“共同之处：一种社会气质，一种政治信念”，接着他用大写字母写出了“American　Creed”。大家接受了这一名词，作为原先许多人论述过的同一现象的通用名称。由此，美国国内和国外的观察家们都将“美国信念”定为美国特性的一个关键组成部分，它往往还被说成是美国特性的唯一重大决定因素。

对这一“信念”的内涵，学者们说法不一，但主要内容上，意见几乎是一致的。米达尔谈到了“个人的尊严，人人平等，人人皆有不可剥夺的自由权利，公正，机会均等”。杰斐逊在《独立宣言》中写进了人人平等，权利不可剥夺，以及“生活，自由和追求幸福”。托克维尔发现美国人一致主张“自由和平等，言论自由，结社自由，陪审制以及政府人员责任制”。19世纪90年代，布赖斯总结了美国人的政治信念，其中包括个人拥有各种神圣权利，人民是政治权力的源泉，政府受法律和人民制约，地方政府优先于全国政府，少数服从多数，以及“政府越小越好”。在20世纪，丹尼尔·贝尔指出“信念”的主要价值观是“个人主义、成就和机会平等”，并特别指出，“自由与平等二者之间的紧张关系在欧洲是哲学大辩论的话题，而在美国却由个人主义予以解决，个人主义兼有自由和平等”。西摩·马丁·利普塞特认为“信念”的核心有五条原则：自由，平等主义（机会平等和人人受尊重，而不是贫富地位平等），个人主义，民粹主义以及经济自由放任。

“信念”原则有三大特点。第一，它们始终相当稳定。正如利普塞特所说，“就国家价值观体系的主要成分而言，连续性大于变化。”从18世纪后期到20世纪后期，“信念”内容没有重大改变。第二，直到20世纪后期为止，“信念”得到美国人民广泛同意和支持，不论人们实际

行为是否偏离，但态度是一致的。唯一的重大例外是19世纪中期南方一些州企图为奴隶制辩护。除此以外，“信念”的总的原则一直得到绝大多数美国人民的赞同，19世纪的许多观察家和20世纪的历次民意调查都证明了这一点。第三，“信念”的主要思想几乎全都源自持异议的新教。新教强调个人良知以及个人直接从圣经学习上帝的真理的责任，这就促使美国人笃信个人主义、平等以及宗教信仰自由和言论自由的权利。新教强调工作道德以及个人对自己的成败负责。新教的教堂组织形式是教区教友齐聚一堂，这就促进了人们反对等级制，认为类似的民主形式应运用于政府之中。新教还促进了从道德出发改造社会以及在国内和全世界争取和平和正义。

像“信念”这样的主张从来不曾出现于欧洲大陆各国社会（只有大革命时的法国例外），也不曾出现于法国、西班牙或葡萄牙的海外殖民地，甚至不曾出现于英国在加拿大、南非、澳大利亚和新西兰建立的殖民地。伊斯兰教、佛教、东正教、儒教、印度教、犹太教和天主教文化，甚至还有新教的路德宗和圣公会的文化，都没有产生过与“美国信念”相当的东西。“美国信念”是持异议的新教文化的独特创造。美国人拥护“信念”的程度之深、热情之高和延续性之长，都证明“信念”是美国国民特性的一个不可或缺的部分。

“信念”的源泉包括启蒙运动的思想，它们于18世纪中期在一些美国精英人士当中深入人心。然而，承受启蒙运动思想的土壤是盎格鲁—新教文化，而这一文化在美利坚已存在了一个世纪之久。在这一文化中，最重要的是久已存在于英格兰的一些思想，即自然法和习惯法，对政府权力的限制，以及可以追溯到大宪章的英格兰人的权利。英格兰革命时期出现的较激进的清教这一教派又带来了新的思想，即平等以及政府应对人民作出回应。正如威廉·李·米勒所说，宗教在美利坚“促成了信念的形成而且与信念相容……在这里，自由新教与政治自由主义、民主宗教与民主政治、美国信仰与基督教信仰都彼此渗透，彼此产生深刻影响。”约翰·海厄姆指出，新教信念和美国政治信

念包含了类似的和平行的思想，它们走到一起，形成了“19世纪把美国人民团结在一起的最强有力的纽带”。杰夫·斯平纳也指出：“很难区分什么是新教的主张，什么是美国自由主义的主张。”总之，“美国信念”是新教的世俗表现，是“有着教会灵魂的国民”的世俗信条。

个人主义与工作道德

美国的新教徒普遍认为有根本的好坏之分和对错之分。与加拿大人、欧洲人和日本人相比，美国人更有可能相信“好坏之分有着绝对明确的指导方针”，这适用于“任何情形”，而不会相信无好坏之分、一切随情况而定。因此美国人始终面临着这样一种差距，即一头是应当指导他们个人行为和社会性质的绝对标准，一头是他们自己以及他们的社会未达到这种标准的现实。

多数新教教派强调个人应直接从圣经领悟上帝的教诲，而无需通过神职人员的中介。许多教派还强调个人求得灵魂的得救，即“再生”，也无需神职人员的中介。个人在今世得到成功就有责任在今世行善。正如F. J. 格伦德1837年所说：“新教教义、共和主义和个人主义全是一回事。”

美国新教文化使美国人成为世界上个人主义最强的人。吉尔特·霍夫施特德对IBM公司在39个国家的11.6万名雇员进行的比较分析表明，个人主义平均指数为51，而美国人的指数高达91，位居榜首。居第二位至第六位的依次为澳大利亚、英国、加拿大、荷兰和新西兰。个人主义指数最高的10个国家中，有8个是新教国家。对14国军校学员进行的调查，结果与此相似，个人主义前三位是美国、加拿大和丹麦。1995—1997年的世界价值观调查向48个国家的人提出的问题之一是，对他们的福利负责的首先应当是个人还是国家。强调责任在个人者，最多的是瑞士人，紧随其后的是美国人及瑞典人。对6国1.5万名经理人员进行的一次调查中，个人主义方面得分最高的是美国人，以下依次是加拿大人、英国人、德国人和法国人，最低的是日本人。这次调查的主持人在结论中写道：“美国经理人员个人主义最强烈，也比较内向。他们认为应当自己下决心做自己的事，而不应让自己受他人及外界事态的太大影响。”

美国人相信个人对自己负责，这一新教信念导致了个人靠自己奋斗而取得成功的准则。罗伯特·贝拉说过："正是盎格鲁—撒克逊新教徒创立了个人奋斗致富取得成功的准则。"无数的民意调查表明，美国人认为一个人成功与否主要看自己的才干和性格如何。克林顿总统的一句话清楚表明了"美国之梦"的这一主旨。他说：

> 我们人人都是做着美国之梦而成长，这个梦既简单而又有力——只要你努力奋斗，按规则比赛，你就有机会前进，上帝赋予你的能力能让你走多远，你就可以走多远。

在没有严格社会等级制的情况下，一个人成为什么样的人，就看自己的成就。机会是没有限度的，能否实现，取决于个人的精力、条理和坚韧，取决于工作的能力和奋斗的决心。

工作道德是新教文化的一个重要特点，从一开始，美国的宗教一直是叫人努力工作。在别的社会，世系、阶级、种族、家族是决定人们社会地位高低的主要因素。贵族封建社会和社会主义社会都各自以不同的方式贬低个人的工作的意义。布尔乔亚社会却鼓励工作，在美国这个典型的布尔乔亚社会更是以工作为荣。正如朱迪思·什克拉尔所说，在美国历史上，社会地位始终取决于工作以及做工作挣到的钱。就业是自信和独立的源泉。本杰明·富兰克林的名言就是"勤奋才能自由"。以工作为荣的风气在杰克逊时代更引人注目，人们有"干活者"和"不干活者"之分。什克拉尔说："在19世纪前半期，每一位访问过美国的人都注意到这里人们埋头工作的态度。"19世纪30年代访问过美国的德裔瑞士人菲利普·沙夫说，在美国，祈祷与工作相联系，懒惰是罪过。同一时期访问过美国的法国人米歇尔·舍瓦利耶说：

> 风俗习惯表明这里是一个工作的、忙碌的社会。没有职业的人，还有不结婚的人，被人瞧不起。一个人只有成为社会的积极、有用的成员，为增加国家财富和人口作出一份贡献，才受到尊敬和喜爱。美国人从小就被灌输这样的思想：一定要从事一定

工作，积极努力和聪明能干就会发财致富。即使是富人家庭的子弟也不愿过无职业的生活。生活习惯也是一心工作。美国从一早起床后就工作，一直干到就寝。进餐时也不肯懈怠，这只是不得已而中断一下工作，尽可能缩短吃饭的时间。

19世纪反对奴隶制的呼声中，有一条理由就是人人有劳动和获取劳动报酬的权利。当时新成立的共和党所主张的一项重要权利就是“进行生产劳动、从事自己职业和获取其报酬的权利”。“自立者”的概念正是美国这种环境和文化的一个产物。

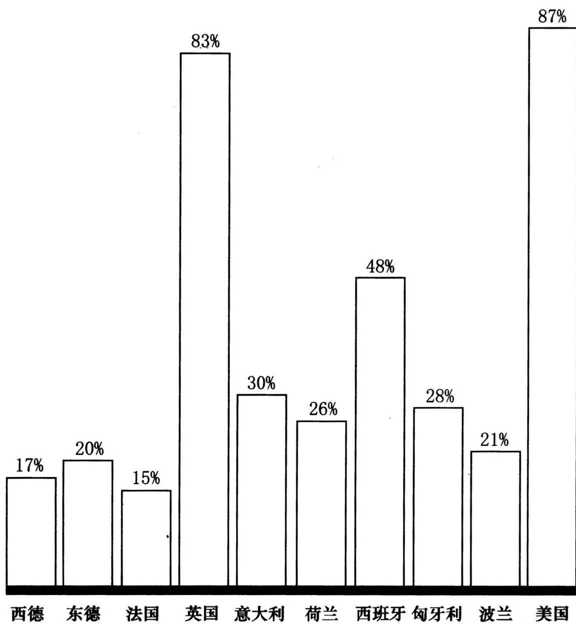
在20世纪90年代，美国人仍然是工作的人。与别的工业化民主国家的人相比，美国人工作时间长而休假时间短。在别的工业化社会工作时间在缩短，但在美国却是有增无减。据统计，1997年全年平均每个工作者的工作时间为：美国—1966小时，日本—1889小时，澳大利亚—1867小时，新西兰—1838小时，英国—1731小时，法国—1656小时，瑞典—1582小时，德国—1560小时，挪威—1399小时。平均计算，美国人比欧洲人多工作350小时。1999年，美国20岁以下青年有60%做工作，为其他工业化国家平均数的3倍。美国人历来对休闲抱着无所谓的态度，往往还觉得休息不干活是罪过，力图把休闲与工作道德二者加以协调。正如辛迪·阿伦在她的《游戏时工作》一书中所说，美国人在20世纪依然“深深怀疑不工作而消耗时间对不对”。美国人往往觉得休假时不能一味玩乐，也要做些有益的事和学习。

美国人不仅工作时间长，而且比别的一些国家的人更能从工作中得到满足。在1990年对10国进行的“国际价值观调查”中，对自己的工作感到“非常自豪”的人，在美国多达87%，高居榜首。与此比较接近的只有英国（83%），其余8国中，有7国都在30%以下（见图4.1）。美国人一向认为努力工作是个人成就的关键。在20世纪90年代初，约80%的美国人说，作为一名美国人，就必须遵守工作道德；90%的美国人说，为了他们所在单位的成功，若有必要，他们愿意工作更辛苦一些；67%的美国人表示他们不希望发生那种较少强调努力

工作的社会变化。美国人认为社会存在着有成效工作的人和不从事有成效工作的人的分野。

图4.1 工作自豪感

对在职者提出的问题是："你对自己的工作感到自豪吗？"下图所示为回答"非常自豪"者所占的百分比。



资料来源："国际价值观调查，1990"；此图取自德国《阿伦斯巴赫研究所》一书（1998年版）第71页。

工作道德自然影响到美国的就业和福利政策。与其他工业化民主国家的人相比，美国人往往把各种福利救济金视为"政府的施舍"。在20世纪90年代后期，失业救济金的领取年限在英国和德国为5年，法国为2年，日本为1年，美国仅为6个月。在20世纪90年代，美国有人建议缩小福利计划，如果可能就取消福利计划，其根源就在于相信工作的道德价值。"不工作而获"是可耻的。正如什克拉尔所说："干不干工作，关系到公民资格——体格健全的人不积极努力挣钱，是否还能被认为是公民。"

在美国历史上，外来移民一直面临着适应这种工作道德的挑战。1854年，菲利普·沙夫曾向打算来美国的移民提出如下建议：

> 只是有一点要向移民讲清楚：对种种艰难困苦作好准备，不要碰运气求侥幸，而要相信上帝和勤奋努力。如果你希望过平静舒适的生活，最好就留在国内。有一句老话说得好：祷告和干活吧，这在美国是最中肯不过的了。真正的美国人最鄙视的就是懒惰吃闲饭。他认为人生在世的命运不是享乐，而是劳动，不是安闲舒适，而是辛苦忙碌。这对于他具有无以言状的重要性，整个说来对全国的道德生活有着最重大的影响。

在19世纪90年代，从波兰来的移民感到他们在美国被工作压得喘不过气来，给波兰亲友写信都会谈到这一点。有一个人写道：“在这里一天流的汗比在波兰一整个星期流的汗还要多。”百年之后，1999年，一个古巴裔美国人亚历克斯·阿尔瓦雷斯告诫新来的古巴裔移民说：

> 欢迎到这资本主义制度来。你们每个人都得自己干活，为你口袋里有多少钱自行负责。政府不管你有没有饭吃，也不管你是穷还是富。政府并不保证你有工作或有住房。你们来到一个既富又强的国家，但是你们是不是能继续像在古巴时那样生活，全取决于你们自己。

道德主义与改革论

美国的政治，如同其他社会的政治一样，一向是而且仍然是人物与派系的政治、阶级与地域的政治、利益集团和种族集团的政治。然而，美国的政治又在异常之高的程度上一向是和仍然是道德主义和道义激情的政治。美国的政治价值观体现于“美国信念”之中。争取在政治行为和体制之中实现这些价值观的努力，是美国历史上一个反复出现的主题。就个人来说，美国人有责任追求美国梦，尽自己能力、性格和努力，实现其奋斗目标。就集体而言，美国人有责任确保自己的社会真正是希望之乡。从理论上讲，个人改造成功了，就不需要对社会进行集体的改革。然而在实际上，美国历史上的历次大觉醒都是与政治改革密切相关。这几次“信念激情”的表现从根本上看都是由美国新教的持异议、传播福音的性质所形成的。罗伯特·贝拉精辟总结过这一点：

> 我们历史上的好坏观念大多是根源于我们的公共神学。每一次争取使美国完全实现它公开宣称的价值观的运动，都是产生于某种形式的公共神学，从废奴主义者到社会福音派和早期社会主义者，到马丁·路德·金领导的民权运动和塞萨尔·查维斯领导的农场工人运动，莫不如此。但每一次扩张疆域的战争以及每一次少数种族和移民群体的反抗亦是如此。

加里·威尔斯也认为是这样：“宗教是我们历次重大政治危机的核心，这些危机都是道德危机——不论是赞成或反对历次战争、奴隶制、法人权力、民权、女权、‘西部’、美国分离主义以及建立帝国的主张，都是如此。”

历史学家认为美国新教历史上有过四次大觉醒，每一次都与政治改革的重大努力相联系，有政治改革紧随其后。许多的政治、经济和观念的因素走到一起而形成美国的革命。观念因素包括洛克的自由主

义、启蒙运动的理性主义和辉格党人的共和主义。同等重要的是宗教的根源，最突出的是18世纪30年代和40年代的那次大觉醒。那一运动的领头人是乔治·怀特菲尔德和其他几位奋兴运动传教士，乔纳森·爱德华兹则为运动提供了教义理论。这次大觉醒传遍了当时的各处殖民地，动员了成千成万的美利坚人决心在基督信仰中求得新生。这一宗教奋兴运动为后来紧接着的政治奋起奠定了基础。虽然可以说，假若没有这次大觉醒，也会发生美国革命，但事实却是美国独立的革命确实是建立在大觉醒的基础之上，受到大觉醒的重大影响。正如哈佛的学者艾伦·海默特所说："福音动力是热烈的美利坚民族主义的化身和工具。在革命前美利坚的福音教会中，铸就了日后体现美国早期民主制思想的各个论坛和民众的大联合。"将近当时美利坚人口一半的公理会、长老会和浸礼会的广大教友"接受了千禧年思想"，而这些"千禧年教派正是美国革命的最坚定支持者"。

当时的美利坚人支持或反对大觉醒运动的程度有高有低，但无论如何，这一运动是动员了殖民地几乎所有各教派的教友的第一次民众运动。大觉醒时深得人心的福音传播者怀特菲尔德四处奔走，从佐治亚到新罕布什尔四处布道，是第一位真正属于美利坚的公众人物。这为后来遍布各殖民地的争取独立的政治运动创造了经验和环境。美利坚人头一次联合起来，开始形成美利坚民族意识，而不再是只有地域意识。约翰·亚当斯在1818年指出："革命兴起于战争爆发之前。革命发生在人民的心灵之中，发生在他们对待责任与义务的宗教感情的变化之中。"1973年，威廉·麦克洛克林附和亚当斯的看法，指出大觉醒是"美利坚民族认同感的开始，是革命的起点"。

第二次大觉醒发生于19世纪20年代和30年代，正如罗伯特·贝拉所说，它也是"福音传道和奋进主义运动"，实际上是"美国第二次革命"。它的特点是循道宗和浸礼会教会大发展，同时形成了许多新的教派，其中包括"后期圣徒会"。这时，与怀特菲尔德相当的人物是查尔斯·芬尼。他吸收了数以万计的人入教，他宣扬"既需要信仰也需要

工作”，因此“对改革产生了有力影响”。宗教的奋兴精神鼓动了大批大批的人努力争取社会改善和政治改进。正如威廉·斯威特所说：“各种社团纷纷成立起来，推进节欲事业，建立主日学校，在港口和沿运河救助遇难海员，反对吸烟，改善饮食，促进和平，改善监狱，制止卖淫，送黑人到非洲定居，振兴教育。”这次大觉醒的最重要产物则是废奴运动，它在19世纪30年代初声势大振，把废奴问题提上了国家日程，在随后二三十年唤起和动员了民众参加解放黑奴的事业。当这一问题导致南北内战时，北方和南方的士兵都认为自己打仗是为了上帝的事业。当时宗教热情之高，反映在朱利娅·沃德·豪创作的《战歌》唱遍北方各地，歌的开头颂扬“我主降临光荣”，歌的结尾说耶稣“他为让人们神圣而死，我们则要为让人们自由而亡。上帝在前进”。

第三次大觉醒发生于19世纪90年代，直接与争取社会改革和政治改革的平民主义和进步党主义运动相联系。这些运动充满了新教的道义精神，而且，与以前的改革时期一样，改革派强调道义上有必要消除体制与理想之间的差距，建立一个公正平等的社会。他们攻击大公司垄断集团和大城市机器权力过于集中，在不同的程度上主张反托拉斯措施、妇女选举权、公民立法提案权、公民复决投票权、罢免权、禁酒、铁路管制和直接初选。对这些改革的最强有力支持出现于中西部和远西部，即清教徒后裔所迁居的“大新英格兰地区”，在那些地区，清教徒的思想、社会和宗教影响居主导地位。艾伦·格兰姆斯指出，进步党主义运动的参加者普遍相信“在美国出生的白人的优越性、新教尤其是清教徒道德的优越性以及平民主义的优越性，主张在一定程度上直接控制国家和城市机器，因为他们认为这些机器是受‘利益集团’的操纵”。

第四次大觉醒起于20世纪50年代和60年代，即“因信称义”的新教福音教派发展的时期。西德尼·阿尔斯特罗姆认为这次大觉醒“使人类风景（至少是在美国）起了深刻变化”。它与美国两次政治改革运动相联系。第一次始于20世纪50年代末，其焦点在于美国价值观与美国

现实的最明显差距，即法律上和体制上对美国黑人的歧视和隔离。它随后导致对美国既定权力体制的全面挑战，集中表现于20世纪60年代对越南战争做法的抗议以及70年代对尼克松政府滥用权力的抗议。在某些场合，新教领导人和新教组织，例如南方基督教领导人会议，起了核心作用。在另一些场合起重要作用的组织，例如“新左派”运动，虽纯属世俗运动，但道德主义精神同样很强烈。“新左派”的领导者之一在20世纪60年代初就说过，他们的运动是“起于被奉为绝对的道德价值观”。第二次是20世纪80年代和90年代的保守性质的改革运动，主要是认为有必要缩小政府权力和缩小社会福利计划以及减税，同时还试图扩大政府对堕胎的限制。

持异议的新教的精神不仅表现于美国国内政治，而且也表现于美国对外政策。大多数国家在对外政策中优先考虑的都是“现实”问题，例如实力、安全和财富。在迫不得已时，美国也是这样做的。然而，美国人也认为有必要在自己与其他社会的关系中以及在那些社会内部倡导他们在美国国内所追求的道德主义目标。建国之初，在1815年以前，开国先辈们经过辩论，主要是从现实情况出发推行美国的对外关系。他们当时领导的国家是一个极小的共和国，周围全是英国、法国和西班牙这三大强国的领地，但这三大国当时大部分岁月里都是在欧洲彼此征战不休。美国当时与英法两国分别进行过几次未决胜负的战争，对西班牙的领地进行过军事干涉，又从拿破仑手里购买了路易斯安那而使美国面积扩大了一倍，在这些行动过程中，美国领导人证明他们自己能熟练地运用欧洲式的强权政治。拿破仑时代结束时，美国已经能够减轻自己对实力和安全的现实关切，在对外关系中主要追求经济目标，同时集中精力扩大和开发自己的领土。在这一阶段，正如沃尔特·麦克杜格尔所说，美国人的目的是要把自己的国家变成希望的乐土。

可是，到19世纪末，美国已成为一个全球性大国，这样就出现了两个彼此相冲突的局势。一方面，作为一个大国，美国已无法忽视强

权政治的现实。为了保持自己的地位和安全，美国不得不在世界上与其他大国进行紧张的竞争，而在此之前，在19世纪大部分时期内，它并不需要这样做，也没有能力这样做。另一方面，美国成为大国，就有可能在国外倡导它在自己国内所树立的道德价值观和原则，而在这之前，它由于力量薄弱和处境孤立，是无法在国外这样做的。一头是现实主义，一头是道德主义，如何摆好这二者的关系，成了美国20世纪对外政策中的核心问题。用麦克杜格尔的话来说，美国人将自己的国家由“希望的乐土”重新定位为“十字军之国”。

第五章　宗教信仰与基督教

上帝、十字架与美国

2002年6月，由三位法官主持的第九联邦上诉法院在旧金山以2：1的表决结果裁定，忠诚誓言中的“under God”[5]二字违反了政教分离原则，法官们说这两个字构成了“赞成宗教”，是“一神论宗教信仰的表现”。因此，1954年国会决定将此二字添入忠诚誓言的法令是违反宪法的，公立学校的教师作为国家雇员，在教室中可以不再诵读这一短语。持异议的那位法官则争辩说，宪法第一修正案只是要求政府对宗教保持中立，这两个字“对我们第一修正案规定的自由权的威胁充其量而言也是微不足道的”。

就这样，在关系到美国特性的一个中心问题上，该法院这一裁定激起了激烈的争论。支持者声称美国是一个世俗国家，第一修正案禁止政府在言辞上和物质上支持宗教，人们在宣誓效忠国家时不应该隐约地声明自己信仰上帝。批评者则指出，这一短语与宪法制定者的观点是完全吻合的，林肯在葛底斯堡演说中就用过这一短语，最高法院早就裁定并不强迫任何人宣读誓词，何况艾森豪威尔总统正确地解释过这两个字不过是“重申宗教信仰在美国文化遗产及其未来所具有的超凡地位”。

对第九联邦上诉法院的上述裁定表示支持的人，是言辞清晰但人数不多的少数。批评者则是愤怒和占压倒优势的多数，包括各党各派的人。布什总统称这一裁定是“荒谬的”。民主党参院多数领袖托姆·达施勒说那是“胡扯”。纽约州州长乔治·帕塔基说那是“垃圾正义”。参议院以99票对0票通过决议要求撤销该裁定。许多众议员集合在国会大厦台阶上宣读誓词和高唱《上帝佑我美利坚》。《新闻周刊》举办的民意测验表明，87%的公众赞成保留那二字，反对的人只有9%。另外，84%的人认为在学校和政府建筑物等公共场合可以提到上帝，只要不提某一特定宗教即可。

这一项法院裁定尖锐地提出了问题：美国到底是一个世俗国家，还是一个信教的国家？赞成保留“under God”二字的人如此之多，这反映出美国人是世界上最有宗教信仰的民族之一，尤其是与其他高度工业化的民主国家相比，更是如此。美国人当然也容忍和尊重无神论者与不信教者的权利。但据《纽约时报》报道，迈克尔·纽道博士打算“铲除在日常生活中利用宗教的一切恶毒行为”。他说：“凭什么要让我感到自己像是一个局外人？”第九联邦上诉法院也说“under God”二字“会让不信教的人感到自己是局外人，不是这政治社会的正式成员”。他们说对了：在美国社会，无神论者正是“局外人”。他们可以不信教，不诵读誓词，不参加他们所不赞成的任何带有宗教色彩的活动。但是他们也没有权利把他们的无神论强加于所有信教的美国人，因为正是这些美国的信仰界定了美国是一个信教的国家。

美国是一个基督教国家吗？统计数字说明它是的：经常有80%至85%的美国人自称为基督教徒。然而，政府通过许多方式一般支持宗教，与政府具体支持某一特定宗教（包括基督教），这二者之间是有区别的。这个问题1999年在爱达荷州首府博伊西变得突出了，因为有人对那里一块公有土地上耸立了43年之久的一个60英尺高的十字架提出了异议。别的城市中也有公地上的高大十字架，例如圣迭戈市的高43英尺的十字架和旧金山市的高103英尺的十字架。支持保留十字架的人想把那公地变为私有（社团所有），也就是含蓄地承认政府不能公然支持某一种宗教的象征。对博伊西十字架提意见的布赖恩·克罗宁说：“对于博伊西市内的佛教徒、犹太教徒、穆斯林以及其他不信基督教的人来说，这个十字架只会让他们想到自己是一个陌生地方的陌生人。”像纽道博士和第九联邦上诉法院那两位法官一样，克罗宁也是说到点子上了。美国是一个有着世俗政府的基督教占主导地位的国家。不信基督教的人可以心安理得地把自己看做陌生人，因为他们或他们的先辈当年移居美国，就是来到了一个由基督教徒建立和栖息的“陌生之地”，恰似基督教徒到了以色列、印度、泰国或摩洛哥也会成为“陌生人”一样。

信教的人

美国人是非常信教的人，在历史上一贯是绝大多数信基督教。正如我们所知，17世纪来美利坚的定居者在这里建立自己的社区，其重要原因就在于自己的宗教信仰。18世纪的美利坚人及其领导者是从宗教角度，主要是从圣经的角度来看待他们争取独立的革命。在美国，“圣经对文化的形成起了作用，这一点是欧洲无可比拟的……美利坚新教徒是在圣经原则之上团结在一起。”这场革命反映出他们的“上帝之约”，是“上帝选民”与英国“反基督分子”之间的战争。杰斐逊、潘恩及其他自然神论者和不信教者都觉得有必要凭借宗教信仰来证明革命的正义性。大陆会议曾宣布斋戒数日以探求上帝的宽恕和帮助，以及感恩数日以感谢上帝对他们革命事业的促进。进入19世纪以后的很长时期内，最高法院和众议院都在星期日举行礼拜仪式。《独立宣言》呼吁“自然之神”、“造物主”、“世界的最高裁判”和“上帝”赐予恩允，使他们得到合法性和保护。

宪法没有包含这类词句，是严格的世俗文献。但宪法的制定者相信，他们正在建立的共和制政府只有深深植根于道义和宗教，才能存在下去。约翰·亚当斯说：“一个共和国只有由纯宗教或严格道义来予以支持。”他说圣经提供了“曾经或将会保持世界上一个共和国的唯一体系”；还说“我们的宪法只是为讲道德和信教的人民而制定的”。华盛顿表示了同样的看法：“理智和经验都告诉我们，若无宗教原则，是无法保持国民道德的。”在美国颁布宪法后半个世纪，托克维尔指出，所有的美国人都认为宗教是“为维持共和体制所必不可少的。这一意见不是只属于一个阶级或一个政党，而是属于全体国民，属于社会每一阶层”。

宪法中没有出现“政教分离”的字眼，正如西德尼·米德所指出，麦迪逊没有谈欧洲式的“church”（教会）和“state”（国，政府），而是谈到“sects”（教派）和“civil authority”（世俗权力），说到它们之间

的“界线”，而不是说二者之间隔着一道墙。宗教与社会是互相连接的。禁止设立国教和逐步取消州教，促进了宗教在社会中的发展。乔恩·巴特勒指出：“随着国家在教会的权力消退，各教派组织的权力扩大了。革命以后，基督教最重要的体制变化，就是宗教的权威从国家转向‘志愿’社团。由于这一转变，各教派组织出现大发展，用新的方式接触大量的个人和群体，对影响社会及其价值观有了新的信心。”

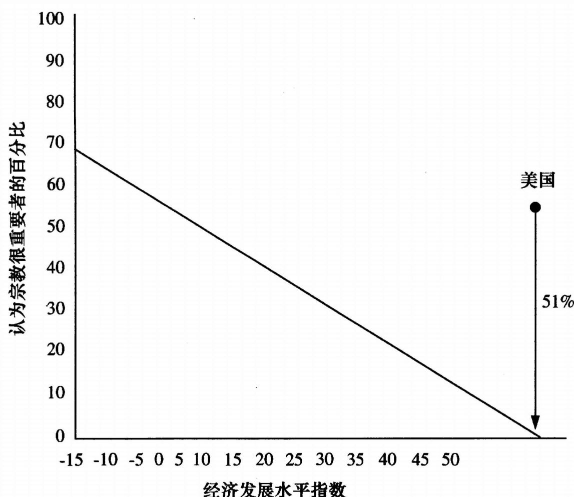
有些人说，宪法和第一修正案中都没有宗教的语言，这证明美国基本上是一个世俗国家。没有比这更不符合事实的了。在18世纪末，欧洲各国以及美国若干个州都有宗教机构。政府控制教会，这是政府权力的一个关键组成部分，而国教反过来又给政府提供了合法性。制定美国宪法的先辈们禁止设立国教，是为了限制政府的权力，保护和加强宗教。“政教分离”是宗教和社会的特性所决定的。正如威廉·麦克洛克林所说，“政教分离”的目的不是确立摆脱宗教的自由，而是为宗教确立自由。这一点是很成功的。由于没有国教，美国人不但可以自由地决定自己的信仰，而且可以自由地成立他们想要的宗教组织。结果，美国人成立的教派组织和宗教运动之多，在世界上是绝无仅有的，而所有这些组织和运动几乎全都是属于新教。后来，随着大批天主教移民来美国，美国人就能将天主教作为基督教的又一教派而予以接受。在美国历史上的大部分时期，明确加入某一教会的人所占的比例一向是逐步增高的。

欧洲观察家们曾反复谈到美国人信教虔诚度高于他们本国的人。托克维尔又雄辩地指出：“我一到美国，引起我注意的第一件事就是美国人宗教信仰之深，我待得越久，看到的这一新的事态所造成的巨大政治后果就越多。”在法国，宗教与自由是彼此对立的。可是美国人不一样，“他们很成功地将宗教精神与自由精神结合到了一起。”宗教在美国“应被看做是他们政治体制的第一项”。与托克维尔同时代的德裔瑞士人菲利普·沙夫也指出了宗教在美国的重要地位，并以赞成的口气引述了一位犹太观察家的话：“美国是世界上最信教的基督教国

家，这正是因为宗教在这里最自由。”沙夫说道，教堂多而且教派多，还有许多教会学校、传教活动、刊印圣经和宗教小册子的社团以及奋兴布道会，到教堂做礼拜的人也多，凡此种种“都表达出人们普遍的基督教特点，在这一点上，美国人已领先于欧洲大多数老的基督教国家”。

在托克维尔和沙夫之后半个世纪，詹姆斯·布赖斯得出了类似的结论，认为美国人是“信教的人”，“宗教影响着人们的行为……在这一点上大概超过任何别的现代国家，而且远远超过以前的所谓信仰时代”。“基督教的影响……在美国既巨大又广泛，看来超过西欧大陆各地，我觉得也超过英格兰。”在布赖斯之后又过了半个世纪，杰出的瑞典观察家冈纳·米达尔认为：“美国大概仍然是西方世界中最信教的国家。”在米达尔之后半个世纪，英格兰历史学家保罗·约翰逊形容美国是“一个敬畏上帝的国家，从各方面来看都是这样”；美国人的宗教信仰“是美国与众不同的一个重要原因——我想，是最重要的原因”。他接着引述了林肯的言论，说明林肯是如何认识上帝对事态的影响，以及林肯是如何希望上帝支持联邦的事业。他接着评论说：“对于与林肯同时代的人，例如拿破仑第三、俾斯麦、马克思或迪斯累里，就不可能这样去想象了。林肯这样做的时候，是确信他的美国同胞也会这样去想的。”

图5.1 经济发展与宗教信仰的关系



资料来源：Kenneth D. Wald, *Religion and Politics in the United States*（New York: St. Martin's Press, 1987）, p.7. Reprinted with permission of Rowman and Littlefield, 2003.

绝大多数的美国人现今仍确认他们的宗教信仰。在1999年一次民意测验中，当问到是否信仰上帝，或信仰宇宙精神，或两者都不信时，86%的人说信仰上帝，8%的人说信仰宇宙精神，5%的说两者都不信。2003年一次民意测验问到是否信仰上帝时，作肯定回答的人占92%。在2002—2003年的一项系列调查中，57%至65%的美国人说宗教信仰在他们的生活中很重要，12%至18%的人说不很重要。72%至74%的人说相信死后还有来生，17%的人说不信。1996年，39%的美国人说他们相信圣经真是上帝的话，句句要听；46%的人说相信圣经是上帝的话，但不是句句都得听；13%的人则表示不信。

很大比例的美国人积极参加教会活动。在2002—2003年，63%至66%的人说自己是基督教堂或犹太教堂的成员。38%至44%的人说过去7天之内上过教堂。29%至37%的人说每周至少上教堂一次，8%至14%的人说几乎每周一次，11%至18%的人说大约每个月一次，24%至30%的人说一年有几次，13%至18%的人说从来不去。在2002—2003年，58%至60%的人说每天祷告一次或几次，20%至23%的人

说每周祷告一次或几次，8%至11%的人每周少于一次，9%至11%的人说从来不祷告。鉴于并非人人说真话，以上统计数字无疑偏高，但即使打了一定折扣，宗教活动的水平仍然是很高的。属于教会成员的人数比任何其他组织成员的人数都高出一倍以上。美国人的慈善捐款中，42.4%是交给教会的，其数额比任何另一类捐款都高两三倍。据报道，任何一周内，上教堂的人都多于参加体育运动的人。

美国人信教程度深，所以瑞典神学家克里斯特·斯滕达尔说："连美国的无神论者说话也带宗教味儿。"也许是这样，但在美国无神论者仅占人口10%，也许还不到10%，多数人对无神论不以为然。1992年，68%的美国人说，要做一个真正的美国人，信仰上帝非常重要或极其重要。这一观点在黑人和拉美裔人当中比在白人当中更加强烈。在对待各种少数群体的态度上，无神论者最不受欢迎。1973年一次民意测验曾问过"能允许社会主义者或无神论者在大学执教吗？"被调查的各群体领导人表示同意，而美国公众整个说来只同意让社会主义者执教（52%的人同意，39%的人不同意），但坚决反对让无神论者执教（38%的人同意，57%的人不同意）。自从20世纪30年代以来，越来越多的美国人表示愿意把选票投给少数群体产生的总统候选人，1999年一次民意测验表明，90%的人表示愿意投票给黑人、犹太人或女人，还有59%的人愿意投票给同性恋者，但愿意投票给无神论者的，仅有49%。看来，美国人仍然赞成开国先辈的观点，即美国的共和制政体需要一个宗教基础，因此，明确不信上帝和不信教的人很难被接受。

表5.1 宗教信仰程度（按7个问题的答案平均评比）

美国	1.7	挪威	11.0
北爱尔兰	2.4	英国	11.6

菲律宾	3.3	荷兰	11.9
爱尔兰	4.1	西德	12.1
波兰	5.2	俄罗斯	12.7
意大利	5.9	斯洛文尼亚	13.9
新西兰	8.0	匈牙利	14.3
以色列	8.3	东德	16.3
奥地利	10.6		

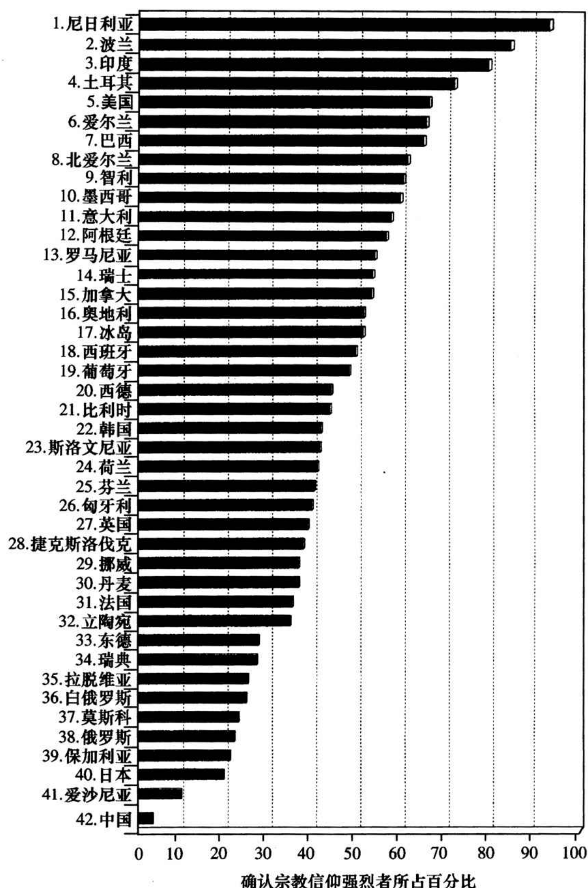
资料来源：George Bishop, “What Americans Really Believe and Why Faith Isn't As Universal as They Think,” *Free Inquiry*, 19 (Summer 1999), pp.38-42.

信教程度如此之高，假若别国亦是如此，那也就不是多么重要的了。可是美国既是信教程度高，又是经济发展水平高，这跟其他经济发达国家相比，就很特别了。有三项跨国调查的结果表明了这一点。第一项调查表明，一般说来，宗教信仰程度与经济发展水平成反比，穷国人民宗教信仰深，富国则不是。图5.1中的斜线显示出这一点。这是对15个经济发展水平高低不等的国家调查的结果。按照这一斜线来推测，美国认为宗教“很重要”的人所占的比例似乎应该很低，仅在5%左右，可是调查结果却是美国这一比例高达51%（尽管这一数字还略低于我们上文中谈到的民意测验结果）。

第二项是“国际社会调查计划”1991年的调查。它对17个国家和地区的人提出了七个问题，均涉及宗教信仰。在报道这项调查的结果时，乔治·毕晓普按照确认宗教信仰者在被调查人数中所占比例的高低，把这17个国家和地区排了队，见表5.1。在7个问题中，美国在4个问题上名列第1，在1个问题上居第2，在2个问题上居第3，平均评分1.7，遥遥领先。名列第2的是北爱尔兰，那里的人们分裂成新教和天主教两大派，宗教观念显然很浓。接下来是菲律宾、爱尔兰、波兰和意大利4个天主教国家，然后是新西兰、以色列、5个西欧国家，最后是4个前共产党国家，以东德殿后，它在6个问题上均居第17位（评分16.3）。众所周知，爱尔兰人正是因为坚信天主教而与英国人对立，波兰人也是由于宗教信仰而在历史上与俄国人和德国人结仇，可是，在宗教信仰程度上，它们居然还不如美国深。

第三项调查是1990—1993年的“世界价值观调查”，它在41个国家和地区就宗教信仰提出了9个问题。调查结果见图5.2。（应当说明的是，调查提的问题是统一的，但在不同国家和地区是由不同的组织负责进行，因此调查结果的可靠程度可能高低不一。某些地方接受调查的人出于种种顾虑，例如不想得罪自己所在的群体或政府当局，也许作出并不完全真诚的答复。）这项调查的资料说明，美国是世界上信教程度最高的国家之一。除了波兰人和爱尔兰人以外，美国人在这方面远远超过其他欧洲国家的人民。尤其引人注目的是美国远远领先于其他的新教国家。信教程度居前15位的，有尼日利亚（被调查的唯一非洲国家），印度（以印度教为主）和土耳其（以穆斯林为主），8个以天主教为主的国家，一个东正教国家（罗马尼亚），新教徒和天主教徒严重对立的北爱尔兰，而以新教为主的只有居第5位的美国和居第15位的加拿大。除了冰岛（第17位）以外，其余以新教为主的国家都落到了后一半的行列之中。因此，美国是信教程度最高的新教国家，直到20世纪末，仍保持着宗教改革的丰厚遗产。

图5.2 世界各地宗教信仰程度



资料来源：Graph prepared by James Perry from data in *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook—Political, Religious, Sexual, and Economic Norms in 43 Societies, Findings from the 1990—1993 World Values Survey* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998).

新教的美国与天主教

有两百年之久，美利坚人曾认为自己的特性就是反对天主教，将天主教徒视为异己，先是与之作战和加以排斥，后来是予以反对和歧视。然而，在新教的环境之中，美国的天主教吸收了新教的许多特点，最终同化到美国的主流之中。这一过程使美国由一个新教国家转变为一个具有新教价值观的基督教国家。

美利坚人最初的反对天主教的态度，一方面是来源于宗教改革时反对天主教的斗争，另一方面也是来源于17世纪和18世纪英格兰人将天主教视为重大威胁的传统观念。英格兰长期与天主教的法国和西班牙交战，自视以新教立国。1609年议会决定禁止一切非新教徒获得英格兰国籍，以后又曾长期禁止天主教徒担任公职。1740年，议会决定在英国本土和海外殖民地只许新教徒以及犹太人和贵格会教友入英国国籍，仍将天主教徒排除在外。

在英国人这种态度和措施的影响下，美利坚殖民地的人也以天主教为敌人。到1700年，除马里兰以外，美利坚各地的殖民政府均普遍禁止天主教活动，仅罗得岛和宾夕法西尼略有松动。1774年，英国议会通过法令，允许天主教在魁北克活动，美利坚人对此表示强烈不满。亚历山大·汉密尔顿谴责这是向教皇妥协的行为，另一些人骂得更凶。独立战争期间的立法机构大陆会议采取的第一批措施之一就是对英国议会这一法令提出抗议，认为它和茶叶税一样，威胁到美利坚人的公民自由和宗教自由。

革命战争开始后，美利坚人谴责英王乔治三世的“popery”（勾结天主教的行径）。由此而来的“popist”（勾结天主教分子）一词在美国人心目中就如同20世纪的“communist”（共产党人）一样，成为可以扣到任何敌对者头上的一顶帽子。然而，出于政治需要的考虑，起义者很快减缓了反天主教的态度。杰斐逊起草《独立宣言》时避免了

正面攻击英国议会的魁北克法令，因为当时希望加拿大的天主教徒也参加争取独立的战争。1778年起义者与法国结盟，更使美利坚精英分子的态度大有转变。尽管民众中间仍有强烈的反天主教情绪，美国的宪法还是规定了担任公职者不受宗教限制。随后，各个州的宪法也相继取消了宗教限制，只有北卡罗来纳州的宪法仍规定凡不承认“新教真理”者不得担任公职，这一规定在19世纪还保留了很久。

由于独立前的各殖民地法律对天主教施加严格限制，天主教徒大多不敢移居北美。这里天主教徒人数极少，不得不与新教徒通婚，因此在18世纪天主教徒在美利坚人口中所占的比例很可能是下降了。1789年，天主教徒约仅占美国人口的1%，犹太人更少，约1‰。因此，当时美国人自己以及欧洲人都把美国看做是一个典型的新教国家。菲利普·沙夫在19世纪40年代中期访问美国，就看出了这一点，说新教“赋予这个国家以精神和特点”。

1815年后，来自爱尔兰和德国的移民步伐加快，开始冲淡清一色新教的状态。在19世纪20年代，来自爱尔兰和德国的移民共6.2万人。19世纪40年代，来自爱尔兰的移民将近80万人。19世纪50年代，95.2万人来自德国，91.4万人来自爱尔兰。爱尔兰裔移民90%是天主教徒，德裔移民中也有大量的天主教徒。这些人的大量涌入又激起了原先的新教居民的反天主教情绪。他们本来以反天主教者自居，这时觉得是敌人入侵了。此时恰值第二次大觉醒，正如佩里·米勒所说：“对天主教的担心成了奋兴运动的一种强迫症。”这种反天主教情绪与其说表现在宗教，不如说更多地表现在政治上。人们把天主教看做是一种专制的、反民主的组织，认为天主教徒习惯于等级制和俯首听命，缺乏共和国公民所必需的道义品质。他们认为天主教不仅是对新教的威胁，而且是对美国民主制度的威胁。

在19世纪30年代和40年代，反天主教的活动日益加剧，其中包括1834年烧毁了马萨诸塞州查尔斯顿市的一座天主教堂。在19世纪40年代移民剧增以后，反天主教者于1850年成立了一个秘密会社，

叫做“星条旗会”，即人们所说的“一无所知党”。19世纪50年代中期，“一无所知党”选出了6名州长，控制了9个州议会，在国会中有43名众议员。他们在1856年推举的总统候选人米拉德·菲尔莫尔得到了22%的民众选票和8张选举团选票。但此后人们对蓄奴制的争论加剧，转移了原先对移民问题的注意力，“一无所知党”作为一股政治势力也就消散了。内战标志了公开反天主教政治运动的完结，各级政府对天主教徒的权利的限制这时也消失殆尽了。然而，美国社会中仍有许多人对天主教抱有强烈的社会偏见和政治偏见。1898年美西战争爆发时，当局就曾号召美国民众把古巴从“教皇把持的西班牙”统治下解放出来。

在公开反天主教的态度和活动逐渐消退的同时，天主教在这里也逐渐美国化，这二者是直接相关联的。这是一个错综复杂的过程。在一个层次上，这涉及天主教建立一个庞大复杂的机构网络，包括教堂、修道院、神学院、慈善会、联谊会、政治俱乐部和学校，它们的作用从近期看是让新来的移民能有宾至如归的感觉，从长期看则是为他们提供一个升迁之阶，尤其是为他们的子女进入更广泛的美国社会提供踏脚石。在另一个层次上，这涉及天主教适应美国的环境，即新教环境，包括天主教改变自己的态度、习俗、组织和行为。实际上，这就是由罗马天主教转变为美国天主教。

整个19世纪，天主教上层人士中间一直在激烈辩论“美国化”的优缺点。天主教的主教们普遍地——但并非一致地——致力于把美国精神和天主教精神结合起来，使天主教在美国社会中的存在得到新教美国人的认可。这些“美国化派”的论点，用大主教约翰·爱尔兰的话来说，就是：“天主教会与美利坚之间没有冲突……天主教会的原则与共和国的利益是完全和睦融洽的。”反对美国化的人则认为美国化会导致天主教的腐败，滋生最恶劣的现代主义、个人主义、实利主义和自由主义。但1899年1月教皇利奥十三世致信美国红衣大主教吉本斯，即发布“教皇通谕”，谴责“美国主义”谬误，等于是严厉批评吉本

斯红衣大主教、约翰·爱尔兰大主教及其他的“美国化派”，但信中罗列了一些莫须有的罪名。这使得美国的天主教会内两派的争论达到最高潮，但也使这场争论随之告终。

有的群体，尤其是从德国移民而来的天主教徒，曾抵制美国化，力图让他们的语言、文化和宗教信仰保持不变。然而，同化是阻挡不了的。天主教会的“非罗马化”还是发生了，天主教徒们日益感到自己是美国天主教徒，而不是罗马天主教徒。到20世纪中期，天主教一些领导人，例如主教富尔顿·希恩和红衣主教弗朗西斯·斯佩尔曼，都已成为热情的美利坚民族主义者，而且爱尔兰裔美国人当中的一些天主教徒成了美国爱国者的典型。正如彼得·斯坦菲尔斯所指出的，1943—1945年3年之内，有4部描写天主教徒爱国事迹的故事片赢得了34项奥斯卡奖提名，获12项奥斯卡奖，影片中的主人公成了人们心目中的英雄。到1960年，爱尔兰裔的约翰·肯尼迪还当选了总统。

天主教徒们对自己的美国国民身份感到自豪，对自己的教会美国化而成为美国社会一支重要的和有影响的力量感到骄傲。由于可以理解的原因，他们不喜欢别人说他们的教会“新教化”。可是在某种程度上，“美国化”的意义正在于此。美利坚社会源于新教，新教居压倒性主导地位已两百多年，新教价值观和观点在美国文化和社会中无所不在，在这种情况下，天主教作为后来者，又怎么能不适应这环境呢？天主教的新教化，也不是唯独美国才有的。正如罗纳尔德·英格尔哈特在认真分析“世界价值观调查”的结果后所指出，在历史上先受新教影响而形成的社会中——除美国外还有德国、瑞士和荷兰——天主教徒的价值观都更近似于其新教同胞的价值观。“这些社会内部的天主教徒和新教徒在价值观方面并没有显著的差别。今天荷兰的天主教徒几乎与荷兰归正宗教友一样持有加尔文主义观点。”

在欧洲，新教是向早已稳居统治地位的天主教造反。在美国却有不同，正如菲利普·沙夫所说，是天主教来到一个新教社会，“作为诸教派中的一派”，“处处陷于纯新教体制的包围之中”。巴尔的摩勋爵创

建的马里兰殖民地在早期被认为是天主教的，但“却是建立在彻底反罗马的、新教的宗教宽容的原则基础之上”。在19世纪初期，正如威尔·赫伯格所说，天主教“建立了一套非常接近于新教普遍模式的教会管理制度”。这套制度叫做“平信徒理事会制度”，确立了非神职人员在宗教团体管理方面的权利。1829年，巴尔的摩市的天主教公会拒绝这一制度，但主教会议再次确认这一制度必须实施。这件事表明天主教会受到了压力，需要适应美国的新教做法。到19世纪末和20世纪初，据多萝茜·多亨报道，“大主教爱尔兰和红衣主教吉本斯在他们的一些文章和讲话中，曾要求信徒接受新教道德（他们的提法是要养成‘美利坚的’一些美德，如节制饮酒、勤俭、有进取心）。”

新教化的一个突出表现，是天主教上层人物把天主教普世主义与美利坚民族主义调和在一起。他们仿效“因信称义”的新教徒的思想、言语和腔调，声称美国在世界上的使命具有神授的合法性。大主教爱尔兰在1905年说：“我们不能不信美国被授予一项使命……带来新社会秩序和政治秩序的使命……教会在美国得胜，天主教的真理将在美国影响的翅膀上飞翔，飞遍全球。”在20世纪中期，主教席恩以类似的方式谈到美利坚民族是上帝选定的民族，红衣主教斯佩尔曼则如一位学者所说，“公开将美利坚民族的判断和行动认同为上帝的判断和行动……红衣主教斯佩尔曼完全承认了美利坚的救世使命。”一位来自非洲的观察家在20世纪90年代指出：“美国的天主教徒令罗马烦恼，就因为他们……啊，如此像新教徒。”在这方面，天主教跟犹太教或其他宗教没有什么区别。“美国的宗教不论正式名称是什么，都明显是新教性质的。”

基督教的人

美国人总的基督教信仰也给外国观察家留下深刻印象。托克维尔说：“世界上没有哪一个国家像美国这样，基督教对人们的灵魂有如此之大的影响……因此，基督教的统治毫无障碍，得到普遍同意。”布赖斯同样指出，基督教是美国人的“全国性宗教”。美国人也确认了自己的基督教特性。最高法院1811年宣布：“我们是基督教的人民。”参议院司法委员会1853年说：“我们是基督教的人民，几乎全国民众都属于或是同情基督教的某一教派。”在内战期间，林肯也说美国人是“基督教的人民”。1892年，最高法院再次宣布“这是一个基督教的民族”。1908年，众议院一个委员会说美国是“一个基督教国家”，“共和体制永存的最好的和唯一的依靠，就是基督教爱国主义”。1917年，国会通过立法规定了祷告日，以支持战事，显出了美国作为基督教国家的地位。1931年，最高法院重申“我们是基督教的人民，彼此皆有平等的宗教信仰自由，同时心怀敬意地承认我们服从上帝意志的责任”。1873年，有人问前耶鲁大学校长西奥多·德怀特·伍斯利：“从什么意义上讲，这个国家可以叫做一个基督教国家？”他给了一个准确的回答：“肯定是从这个意义上来说的，即全国绝大多数人都信基督教和福音书，基督教的影响是全面普遍的，我们的文明和学识文化是建立在这基础之上，我们的体制都如此调整，在几乎所有的基督教徒看来，是要为推广和繁荣我们的信仰和我们的道德而提供最好的希望。”

新教徒和天主教徒的人数比例随时间而有所变化，但总的说来，基督教徒在人口中所占的比例一直是相对稳定的。1989年至1996年期间的3次调查表明，有84%至88%的美国人称自己为基督教徒。这一比例相当于或超过了犹太教信徒在以色列人口中的比例、穆斯林在埃及人口中的比例、印度教徒在印度人口中的比例以及东正教徒在俄罗斯人口中的比例。但是，有人对于美国的基督教特性提出两点怀

疑。一，有人说美国正在失去其基督教特性，因为别的宗教的人数在增加，所以现在该说美国是一个多宗教的国家。二，有人说美国人正在失去其宗教特性，变为世俗的、无神论的和实利主义的，对宗教遗产抱着无所谓的态度。这两种说法都不符合实际情形。

上述的第一种说法是几位学者在20世纪80年代和90年代提出的，他们指出美国社会中，非基督教的其他教徒人数增多了。印度教徒在1977年为7万人，1997年达到了80万人。1997年，穆斯林至少有350万人，佛教徒则在75万人至200万人之间。因此，用戴安娜·埃克教授的话来说，就是“宗教的多样性”已经“粉碎了”美国绝大多数人为基督教徒外加少量犹太教徒的那种“美国模式”。另一位学者建议根据宗教多样化的形势，改变休假日全按基督教节日安排的做法，一开始不妨只保留一个基督教节日（如圣诞节），而取消复活节和感恩节休假，改为一个伊斯兰教节日和一个犹太教节日。但实际情况却是向相反方向发展，例如，每年12月的犹太教“光明节”本来并不是犹太人的重大节日，但犹太人现在却把它变成“犹太教圣诞节”，以便适应社会的主流文化。

其他宗教信徒人数的增加，从轻里说，并没有对美国的基督教特性产生重大影响。犹太教徒在美国人口中所占的比例在20世纪20年代为4%，到50年代降到3%，到1997年又降到略高于2%。美国的穆斯林人数，如果他们的代言人说的数字是准确的，在1997年只占人口的1.5%。印度教徒和佛教徒均不到1%。他们的人数还会增加，但若干年内肯定还是只占很小的比例。它们的教徒固然有皈依者，但绝大部分是来自新的移民和高出生率。这些宗教的新移民人数仍远远不及从拉丁美洲和菲律宾来的新移民，而后两者几乎全是天主教徒，出生率也高。拉美裔移民中，还有些人皈依了新教。此外，来自亚洲和中东的移民当中也有许多人是基督教徒。到1990年，亚洲裔美国人大多数是基督教徒，而不是佛教徒或印度教徒。在韩裔美国人当中，基督教徒与佛教徒人数之比为10：1。来自越南的移民约有1/3是天主教徒。

尽管“9·11”之前来自中东的移民曾增长迅速，但阿拉伯裔美国人当中，仍有2/3是基督教徒，而不是穆斯林。当21世纪开始时，虽尚无精确统计，但大概仍可以说美国的基督教特性是增强了，而不是减弱了。

其他宗教的信徒虽然人数少，但在增多，这就提出了他们在美国的社会地位问题。美国人总的说来是力图容忍和通融其他宗教的活动。美国的基督教信念、新教价值观以及宪法上的宗教信仰自由的保证都意味着，非基督教的宗教群体可以自由地活动和传教，事实上通常也做到了这一点。1860年，安东尼·特罗洛普注意到在美国“人人都必定信教，但信哪一个宗教都行”。几乎百年之后，艾森豪威尔总统也说：“我们的政体若不是建立在深厚宗教信仰基础之上，便毫无意义。但我并不在乎那宗教是什么宗教。”既然社会普遍容忍宗教的多样性，基督教之外的其他宗教也只能承认美国是一个基督教社会，接受这一现实。这社会中，他们只占很小的少数，压倒多数都信基督教。欧文·克里斯托尔指出过：“美国人一向自认为是一个基督教民族，其他的宗教只要遵循传统的犹太教—基督教道德，都同等地得到容忍。但平等的容忍绝不意味着实际地位平等。”基督教不是国教，“但却是非正式的国教”。

然而美国人仍然信仰和奉行基督教吗？从前不是有过这样的情况，即人们的宗教信仰逐渐淡化并最后消失，而被世俗的、即便不是反宗教也是非宗教的文化所取代吗？这一点可以说明美国知识界、学术界和传媒界某些精英人士的态度，然而正如我们所见，并不能说明美国人民的主流。有一个变化，就是20世纪60年代和70年代，天主教徒参加宗教活动的人数下降了。1952年，83%的天主教徒说宗教在他们生活中很重要。1987年，持同样态度的天主教徒减到54%。这一变化使得天主教徒对宗教的态度更接近于新教徒。

除此以外，在20世纪后半期并没有什么别的变化。多次调查结果表明，认为宗教很重要的人数在20世纪60—70年代一度有所降低，

以后又有回升。安德鲁·格里利对民意测验的数据作了透彻分析后指出："只有3项指数显示下降——到教堂做礼拜的人数，捐款数以及对圣经字面信仰程度。这3个方面的下降均仅限于天主教徒。"

在美国历史上，各种统计数字也有过波动，但总的看来，基督教信仰程度始终是很高的。1775年至1845年，美国人口增多近10倍，而基督教的教职人员增加得更快，按人口平均计算，从每1500名居民一名教职人员增加到每500名居民一名教职人员。基督教团体的会员人数增长也很快。据多次调查统计，教会团体正式会员在人口中的比例，1776年为17%，1860年为37%，而1980年已至62%。在21世纪开始时，美国人的基督教特性并不低于历史上的任何时期，很可能还是比过去更高。

公民宗教

托克维尔说："在美国，宗教……是与国民种种习俗和爱国主义热情交织在一起，因而形成独特的力量。"宗教与爱国主义相交织，就表现为公民宗教。在20世纪60年代，罗伯特·贝拉指出，从美国人民的经历中可以看出他们对世界现实和超凡宗教现实的真正理解，这就是公民宗教的最佳表现。公民宗教使美国人得以将世俗政治与宗教社会结合在一起，使宗教信仰与爱国精神不仅没有矛盾，而且还互相支持和印证。

美国公民宗教包括四个主要组成部分。

第一，美国的政体建立在宗教基础之上，它以上帝的存在为前提。开国前辈制定宪法时就指出，只有当人民充满宗教信仰和道德时，他们创立的共和政体才能持久。后来历代的美国领导人都对此表示赞同和加以重申。法官威廉·道格拉斯指出我们的体制是"以上帝的存在为前提"，艾森豪威尔总统也说："承认上帝的存在是美国精神的第一个也是最基本的一个表现。没有上帝就不会有美国式的政体，也不会有美国的生活方式。"否认上帝的存在，就是向美国社会和政体的根本原则挑战。

第二，相信美国人是上帝"挑选的"——或者如林肯所说，是上帝"几乎挑选的"，相信美国是"新以色列"，担负着神授的在世界上行善的使命。公民宗教的核心，如康拉德·切里所说，就是"意识到美国负有上帝授予的特别使命"。开国先辈为共和国挑选的拉丁文国训就是：*Annuit Coeptis*（上帝赞佑吾人基业），*Novus Ordo Seclorum*（新制万年），还有*E pluribus unum*（合众为一）。

美国公民宗教的第三个组成部分，就是宗教言辞和象征遍布于美国公共言论和礼仪之中。总统宣誓就职时总是手抚圣经，宣誓末尾总说"愿上帝助我"。除了华盛顿第二次就职时的两段简短演说以外，所

有的总统就职演说中都谈到了上帝。其他重大演说亦大抵如是。有些总统，尤其是林肯，演说中充满宗教感情和圣经语录。美国的钱币，包括纸币和硬币，除了印有“美利坚合众国”以外，再有的唯一一句就是“我们信仰上帝”。重大公共仪式开始时由一个教派的教职人员念祈祷，结束时再由另一教派的教职人员念祝福祷文。军队里配有大量牧师。国会每天会议开始时都先做祷告。

第四，国家重大典礼和活动本身具有宗教气氛，并履行宗教功能。正如劳埃德·沃纳所说，阵亡将士纪念日向来就是“美国的一个神圣的仪式”。庆祝感恩节的活动，以及总统的就职典礼和葬礼，均是如此。独立宣言，宪法，权利法案，林肯的葛底斯堡演说和第二次就职演说，肯尼迪的就职演说，马丁·路德·金的《我有一个梦》演说，都成为表明美国特性的神圣文献。

彼得·斯坦菲尔斯对比尔·克林顿1993年总统就典的报道，生动体现了宗教与政治在公民宗教中的结合：

> 核心是手抚圣经的庄严宣誓，在这之前和之后都是祈祷，伴随着国歌和爱国歌曲的音乐……
>
> 这一个星期充满了宗教色彩，有些场合，宗教色彩虽然不是公开的，但却是明白无误的。这一星期的正式开始是全国教堂鸣钟。在哈佛大学，比尔·克林顿援引了马丁·路德·金牧师的话，复述了他的教导，还引述了圣经，就职演说也以引述圣经作为结束……
>
> 整个这一天，总统周围都是一批宗教领袖。

这绝不是一个世俗社会的典礼，更不会是一个无神论社会的典礼。正如英国学者D. W. 布罗根所指出的，在过去，当学校的孩子们天天朗读《美国信念》时，他们都是作宗教练习，如同每天清早说“我信仰全能的上帝”或“只有一位上帝”一样的真诚。公民宗教把许多教派的信仰宗教的美国人转变为具有一个宗教灵魂的一个民族。

这是美国的宗教，但它是什么宗教呢？这宗教包括新教、天主教、犹太教以及其他的非基督教的宗教，甚至还包括不可知论者。然而，从它的根源、象征、精神、饰物来看，最重要的是从它对于人性、历史和是非对错的基本见解来看，它又是具有深刻基督教性质的宗教。基督教的圣经，基督教的文献，圣经的典故和譬喻，在公民宗教中处处表现出来。贝拉指出："在公民宗教后面处处都是圣经的范型，如'出埃及''应许之地''新耶路撒冷''为救民而牺牲'和'复活'。"华盛顿成了摩西，林肯成了基督。康拉德·切里有同感，指出："公民宗教的象征、信念和礼仪的最深源泉均在于《旧约全书》和《新约全书》。"美国的公民宗教是无教派的、全国性的宗教，在它的明确形式上并不公开表现为基督教。然而它在源泉、内容、见解和声调上，却完全是基督教的。美国货币上说的美国人信仰的"上帝"不言而喻是指基督教的上帝。但是，在公民宗教的言论和仪式上，有一个名字是不会出现的，那就是"耶稣基督"。[6]"美国信念"是不提上帝的新教，美国公民宗教则是不提基督的基督教。

第六章　国民意识的出现、胜利和消损

民族国家的脆弱性

自从18世纪以来，民族国家和民族主义是西方的重要特征。在20世纪，它们成了世界各地人民的一个关键问题。以赛亚·伯林在总结民族主义问题时指出：“国家至上的要求是立足于这样一个事实，即只有国家的存在、目的和历史才让个人得以存在，让个人的所作所为具有意义。”约翰·麦克同样指出：“世上只有很少的事情能让人们去杀人或甘心牺牲自己的生命。国家生死存亡关头挺身卫国，即是其中之一。”然而，人们对国家的认同并不是固定的和永远不变的，民族主义也不是时时处处都具有压倒一切的力量。只有当人们认为自己同属一国时，国家才会存在，而人们对自己的看法可能是有高度可变性的。此外，与人们的其他义务感相比，他们对国家的义务感的轻重分量也可能有很大变化。如同第二章中所述，欧洲各国政府往往不得不下很大工夫让它们管辖的人们形成一个有凝聚力的整体，建立万众一心的国民同一感。国民身份，如同其他的身份一样，是可建可拆、可升可降、可要可不要的。有的人对国民身份看得重，有的人却看得轻，同一个人心目中国民身份占多大分量，也会随时间而有所改变。20世纪后期的历史充分证明，国家和民族国家绝不是一成不变的，它们是可立可废的。与许多欧洲民族相比，美利坚民族更是一个脆弱的和历史不长的结构。

从17世纪到20世纪末，美利坚人[7]心目中的国民身份和国民认同感的分量经历过四个演变阶段。其中只有一个阶段，美利坚国民身份的重要性升到了其他身份之上。最初，在17世纪和18世纪初，生活在英属北美殖民地的自由的人们在人种和民族属性、政治价值观、语言、文化和宗教信仰等方面都大致一样，在很大程度上与大不列颠诸岛上的人相同。到18世纪中期为止，他们是认同于他们各自定居的地方，如弗吉尼亚、宾夕法尼亚、纽约、马萨诸塞等地，他们的忠诚感局限于所在地域，在更广层次上则是效忠于英国王室。只是到了独立

战争前二三十年，美利坚人身份感才开始出现。以上是第一个阶段。第二个阶段，美国独立了，亲英分子被驱逐出境，再没有人声称自己是英国人了，但人们地方观念突出，州公民身份有很重分量。彼此竞争的地方身份、南北身份、党派身份变得日益重要，1830年以后尤其如此，而美利坚合众国的国民身份却日益成为争议的问题。第三阶段是在内战结束之后，国民身份的最高地位牢固确立了。从19世纪70年代到20世纪70年代，是美国国民身份和国家特性的胜利时代。但从20世纪60年代和70年代起，国民身份的最高地位开始受到挑战。大量移民涌入美国，他们与自己原先的国家保持密切联系，具有双重国籍甚至双重公民身份，对国家的忠心也是双重的。许多美国人日益重视自己的人种和民族属性、性别及各种文化的特性。知识界、政界和商界的一些精英人士日益贬低自己对国家应尽的义务，将各种跨国身份或国民层次以下的身份放到更优先的地位。这就是第四个阶段。

“9·11”事件使上述第四阶段突然告终，国民身份的最高地位在几乎所有美国人心目中得以恢复。但两年以后，国民身份的首要地位又在下降之中。可以设想的是，这一过程继续下去，第四阶段那种局面会再度出现。或者，由于人们看到了美国又容易遭受袭击，需要大力确保本土安全，认识到美国是生存在一个大体上不友好的世界之中，这样就会更加关心国家的安危，从而使美国人的国家认同感进入一个新的不同的阶段。

创建美国特性

1760年1月，本杰明·富兰克林曾欢呼英军将领乌尔夫在亚伯拉罕平原击败法军，他骄傲地宣称“我是一个英国人”。但在1776年7月，富兰克林在《独立宣言》上签名，抛弃了他的英国国民身份。这几年之间，富兰克林使自己从英国人变成了美国人。他不是孤立的，18世纪40年代到70年代，大量的北美定居者都经历了这样的转变，尽管他们的忠诚更多的是献给自己所在的州和县。这是一场迅猛的和引人注目的集体身份转变，原因是复杂的，其中重要者有以下几点。

第一，18世纪30年代和40年代的“大觉醒”，如第四章中所述，使英属北美各殖民地的定居者有史以来头一回走到一起，有了共同的社会、情感和宗教经历。这是一场真正的美利坚的运动，使人们心中萌发了跨殖民地的意识、观念和主题，它们先产生于宗教的背景，随后转到了政治的背景。

第二，在1689年至1763年这74年当中，有一半时间，美利坚人跟随英国人对法国人及其印第安人同盟者打了5次战争。即便是在英法两国和平相处时，美利坚人仍在对印第安人进行较短的、局部的、但依然是流血的武装冲突。这些战争本身并没有促进或阻滞美利坚意识的形成。据理查德·梅里特分析，在殖民地报纸上，“美利坚人”的称谓曾在几次战争的开始时期，即1739—1742年的“詹金斯之耳”战争、对法国人和印第安人的几次战争或1756—1763年的七年战争[8]的开始时期出现过热潮，在战争过程中渐渐冷了下去，而在战争结束时又稍有回升。但这些战争使美利坚殖民者有了共同的经历。他们的定居点遭受过袭击，有时还被占领、洗劫和摧毁。战争和战争威胁成了他们不得不经常面对的现实。通过这些战争，美利坚殖民者学会了成功作战的本领，掌握了组建民兵的能力，在军事上树立了自信心，还学会将自己的行动跟英军的行动以及敌人的行动加以对比，汲取经验。战争造就国家，正如S. M. 格兰特所说：“战争是美利坚民族经历

之中的核心。”

第三，由于战乱连年，尤其是七年战争之后（它在北美实际上打了9年，1754—1763年），英国政府认为有必要对北美殖民者征收种种新税，以负担过去、现在和未来的战争费用，并加强北美殖民地财政收入的集中管理，还要在各处殖民地长期驻军，让所在殖民地负责驻军的开支。这些措施引起了殖民地定居者的抗议和反对，他们先是个别行动，然后逐步发展成集体行动。最先，1764年，在马萨诸塞发生了第一次联合政治抗议，1765年又出现“自由之子”联合行动和“印花税法会议”，1773年出现了一些“通信联络委员会”，1774年则出现了各殖民地代表参加的第一次“大陆会议”。英军的一些行动，尤其是1770年屠杀抗议群众的“波士顿惨案”，进一步加剧了民众对英国统治者的愤怒和反抗。

第四，各殖民地之间的通信联络日益加强，加深了彼此之间的了解和沟通。梅里特研究了当时5个城市的报纸后指出：“这些报纸刊载的各殖民地之间的新闻量，从18世纪30年代后期至70年代初期增加了6倍以上。”他指出殖民地民众对英国政府举措的反应，“最初是孤立的，因而也是无效的。但是，随着殖民地之间通信联络逐步改善，而且人们日益关注整个美利坚社会的动态，一地发出的不满声音就能在北美大陆各地激起回响。”

第五，北美有广袤的肥沃土地。人口增长迅速，商贸日趋兴旺，造就了一批新的农工商精英，人们普遍看到发财致富的机会，而对比一下他们祖国阶级对立严重、民不聊生的苦境，他们更是感慨万千。尽管他们当时还认为自己是英国人，但他们已感到大英帝国未来的中心会是美利坚。

最后，当一个社会内部的人们还只看到彼此之间的差别而尚未意识到自己是一个整体时，外界的人往往会先看到他们的共同之处，把他们视为一个集体。最先将北美殖民者视为一个整体的，就是仍在英

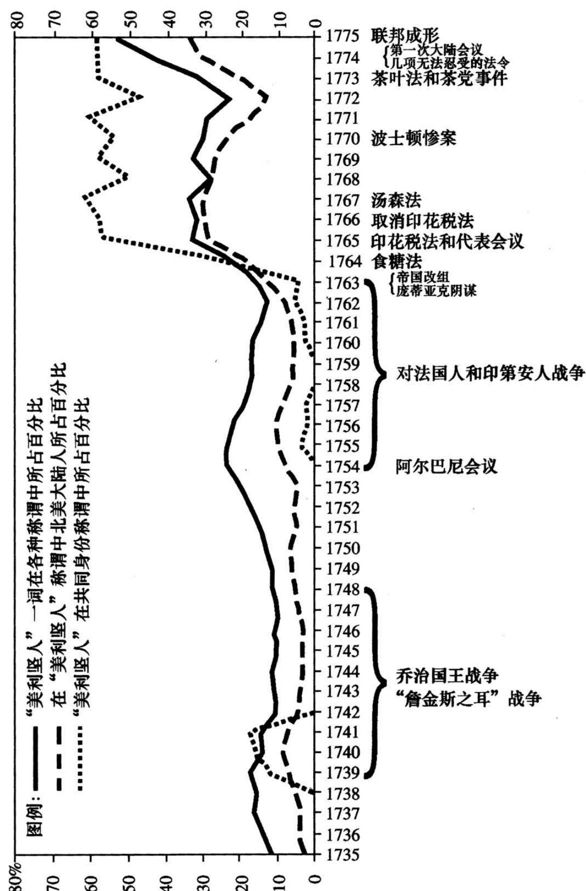
国的英国人。约翰·默里指出："英国人当时就对这个整体感到担心，因为他们不了解各个局部的情形；他们的这种担心就演化出一个整体的名称，即美利坚……总之，美利坚是英国人想出的概念。"梅里特研究当时北美殖民地报纸后，也证实了默林的判断是对的。从1735年到1775年的波士顿、纽约、费城、威廉斯堡和查尔斯顿5个城市的主要报纸上刊载的文章表明，最先将这片土地称做"美利坚"、将这里的人称做"美利坚人"的，是英国的作者，而不是美利坚本地的作者们。

以上这些事态发展促成了"美利坚人"身份的出现。1740年以前，"美利坚"一词还只是用于这一地区，尚无这样一个社会的意思。但1740年以后，这里的殖民者自己和别处的人就开始谈论"美利坚人"如何如何了。"詹金斯之耳"战争时，英国方面的参战者已有"欧洲人"和"美利坚人"之分。"美利坚"意识发展很快。据麦克朗·弗莱明考证，"有证据表明，有别于英国人的美利坚人这一群体的概念出现于1755年以前，到1766年已被人们普遍接受了。"在18世纪50年代至70年代，美利坚人越来越多地意识到了自己的集体身份。美利坚人意识在1763年发生了大爆炸似的大发展，见图6.1（此图是梅里特根据他的研究结果而绘制的）。

在欧洲，立国的过程是政治领导人先建立一套国家机器，然后力图让他们所要统治的人民建立国民意识。美国的立国过程则与此不同，是先有集体的经历，各界精英中又涌现出领导人，在民众中间建立了"美利坚人"共同意识，再为独立而战，赢得了独立，这时才建立最低限度所必需的中央政治机构。在整个19世纪，来美国访问过的欧洲观察家都认为，这一点中央政治机构实际上还没有构成欧洲意义上的"国"（state）。

图6.1 美利坚人群意识发展曲线，1735-1775年

（利用"移动平均数"作比较）



资料来源：Richard L. Merritt, *Symbols of American Community 1735—1775*（New Haven: Yale University Press, 1996）, p.144. Copyright Richard L. Merritt. Reprinted with permission.

国民身份与其他身份

美国革命的胜利对美国人的身份来说有两大后果。第一，横渡大西洋到北美定居的这些人再也不可能以英国人自居了，或自称为英国殖民者或英王陛下的臣民。然而，正如亚当斯所指出过的那样，思想上、心灵上也发生了革命的，还只是一部分人。亚当斯估计还约有1/3的人仍忠于英国王室。英王统治失败了，这些人不得不放弃自己的英国人身份，否则就得迁走。其中许多人还没有机会作选择就被迫出走了。迁到加拿大、英国和西印度群岛的亲英分子共约10万人，他们的财产都被各个州的政府没收了。经过这样的事态之后，美利坚重新统一到英国的可能性即不复存在了。第二，独立战争胜利了，美利坚人不得不与之作战的敌人撤走了。这样一来，视美利坚国民身份重于一切并首先依意识形态确定身份的主要理由也不复存在了。随之而来的一个漫长时期中，国民身份的地位受到了地域身份、州籍身份和党派身份等其他身份的反复挑战。

革命使殖民者成了美国人，但没有造成人们的国民同一性。这一问题是不是一直存在到1865年，是可以讨论的。《独立宣言》没有提一个美国，而是提到“Free and Independent States”（“自由和独立的各州”）。制宪会议的成员们在工作之初就一致投票通过一项决定，不在他们起草的文件中使用“national”（“全国的”）一词，并且用“the UnitedStates”（“合众国”，直译为“联合的各州”）代替“全国政府”。参加制宪会议的厄尔布里奇·格里总结过这种含糊不清的状态：“我们既不是同一国的国民，又不是不同的几国的国民。”1792年，费希尔·埃姆斯走得更远：“我没有感觉到我们是一个国家（nation），一个州（state）才是我们的国家（country）。”杰斐逊亦有同感，常常把弗吉尼亚说成是他的“nation”，不过他担任国务卿时，曾经把法国和美国并称为政体不同的两个“nations”。这一争论一直延续到内战时期，南方人拒不承认南北同一国家。约翰·卡尔霍恩1849年宣称：“在谈到

the United States时，我从来不用‘nation’一词，我总是称它为‘union’（联邦）或‘confederacy’（邦联）。我们不是一个nation，而是平等的和拥有主权的各州（states）结成的联邦或邦联。即使强烈主张全国统一的约翰·马歇尔在19世纪初说话也很小心："在许多方面，而且为了许多目的，美利坚都作出了选择而成为一个nation。"反对一国论的人则强调，当初独立的各州代表一致同意成立的，是一个"union of states"，而不是一个天下一统的nation。主张维护全国统一的人士，如安德鲁·杰克逊和丹尼尔·韦伯斯特，也只是笼统地呼吁维护"the union"，而不用nation一词。

在建国之初，包括一些开国元勋在内的许多人都拿不准这个union能否长期存在下去。麦迪逊认为没有问题，但多数人认为只有小国才能保持共和制，而美国太大了，它也许会改变为君主制，或者是分裂成若干小国。杰斐逊认为有可能分裂成一个大西洋联邦和一个密西西比联邦。正如亨利·斯蒂尔·康马杰所说，当时人们对能否保持全国统一，"毫无把握"。说英语的美利坚也许会像说西班牙语的美利坚一样四分五裂。

从美国革命到内战这一段时期，国民身份与州、地区、党派等方面的身份处于竞争的状态。1830年以前，国民感情曾占一定优势。华盛顿在世时，是深受全国人敬仰的人物，是一个富有魅力的国家统一的象征。在开国先辈当中，只有他受到举国上下一致爱戴，他逝世后仍受大家尊敬。1810年大选中主战"鹰派"获胜，人们期待征服加拿大，英国干扰美国航运激起美国人愤怒，这些事情加在一起，使人们的民族主义高涨，超出了新英格兰范围，导致了1812年的战争。战争的结果，尤其是杰克逊在新奥尔良取得的胜利，再次唤起了人们的爱国热情。最后一轮民族主义激情出现于1824—1826年，曾在美国革命中荣立战功的法国将军拉斐德1824年到美国周游全国各地，如一位学者所说，激起的美国民众欢庆之情达到"空前绝后的规模"。1826年7月4日，美国《独立宣言》50周年，约翰·亚当斯和托马斯·杰斐逊两

位开国元勋在这同一天逝世，使民众这一轮爱国激情达到最高潮。这三件事发生在同一天，从统计学上看来简直是不可能的，美国人觉得这只能是上天的安排，表明他们真是上帝的选民。

然而在此期间，其他的身份也跟国民身份激烈竞争，往往还有压倒后者之势。1803年，新英格兰地区的几个州的代表曾开会策划成立邦联，脱离合众国。1814—1815年又发生过同样的活动。1807年，曾任副总统的阿隆·伯尔被控阴谋策划阿帕拉契亚山脉以西各州脱离合众国。1799—1800年，肯塔基州和弗吉尼亚州先后作出决定，宣布州政府有权“废除”合众国政府制定的法律。此后直到内战为止，类似事件时有发生。党派斗争直到1815年也很严重，联邦党人和共和党人各自代表不同的经济利益集团，还各自支持法国革命战争中对立双方中的一方，连每年7月4日的国庆活动，两党也是各干各的，走不到一起。这表明他们将党派属性置于国民属性之上。

正如贝内迪克特·安德森所说，国家是一种想象出来的群体，更具体说，是一种存在于记忆之中的群体，一种具有想象得到的历史的群体，由它的历史的记忆予以界定。没有哪一个国家是没有自己国家的历史的，这历史珍藏在国民的共同记忆之中，人们记得本国历史上的盛衰荣辱，它经历过的战争和敌人，它有过的英雄和坏人。按照这一标准来看，在19世纪初期，美国还够不上成其为国家，还没有国民共同记忆的历史。丹尼尔·布尔斯廷指出：“至少在《独立宣言》发表之后的半个世纪，人们普遍认为美国的历史还只是由各个州的历史所组成。各个州和地域的历史显得是首要的，而合众国的历史却显得是人为的和派生的。”各个州和各地区纷纷成立了自己的历史学会，而全国性的历史学会却成立不起来。有的学者想写出全国历史，只得把各地区的英雄抬升到国家英雄水平。

内战之前唯一的重要而全面的、由美国人写出的美国史，是乔治·班克罗夫特的巨著《合众国史》，分10卷从1834年至1874年出齐。头9卷谈的都是从最早期从欧洲来的定居者到美国革命的事情。班克

罗夫特认为美国在世界上的使命就是促进人的自由。这部著作大受欢迎，布尔斯廷说，班克罗夫特此书成了当时进行美利坚民族精神教育的“权威”，这正是因为当时“国民生活中，美利坚民族精神很薄弱，而彼此相冲突的地区观念却很盛行，对国家的意义和使命的认识很模糊和混乱”。然而，尽管班克罗夫特此书很有影响，“但直到内战结束以后才开始出现全国对美国历史的正常的历史观。”布尔斯廷说，班克罗夫特是“一位杰出的‘国史’先行者，他描写的国家（country）是尚未成为一个nation的地方”。

1830年以后，地域观念和再度盛行的党派观念压倒了国家观念。约翰·博德纳尔认为：“一心一意的爱国主义和国家团结精神于1825年达到顶峰。”威尔伯·泽林斯基也认为美利坚民族主义于1824—1826年升到一个高点，随后即迅速下落。博德纳尔说，到19世纪30年代，美国政治的特点是“经济增长和民主党势力的崛起引起了阶级矛盾、种族矛盾和地区矛盾的加剧”。这时爱国主义受到了更严重的竞争，“人们更多的注意力是纪念本县、本州、本地区的过去，以至于……1832年华盛顿诞辰一百周年的纪念活动都很难得到足够的公众支持。”琳·斯皮尔曼也谈道：“地方观念和地区观念盖过了国家观念。分裂和局部化受到激励。”甚至在内战期间，“双方的兵都基本上是从地方的角度看待兵役。”

国民身份的地位在内战前30年来如此低，与美国人所处环境的两个重大变化有关系。第一点当然在于，废奴运动的出现、南北经济利益的冲突和疆域的大力向西扩张，都把奴隶制问题提到了国家日程的首位。第二点则在于，19世纪20年代前，美国的安全受到欧洲三大强国的威胁：北面和东面是英国人，西面是法国人，南面是西班牙人。但是，美国收购和攻占了法国人和西班牙人把持的大片土地，通过拉什—巴戈特协议和门罗主义而与英国人达成了妥协，美国所处的形势变了，此后一个漫长的世纪中再没有强敌威胁自己的领土、安全和生存。但仍然还有两个敌人。一是印第安人，他们继续不断地跟美国人

打仗，一直打到19世纪90年代。他们是向西开拓边疆的美国人的主要敌手，但并不是整个美国人民受到的重大威胁。美国人相信自己拥有人力物力和经济技术优势，最终打败印第安人不成问题。

美国人19世纪时的另一敌人是欧洲的旧秩序。欧洲大多数国家当时仍保持君主制、贵族统治和封建残余，美国人鄙视那种缺乏自由、民主和法治的旧制度。美国恰恰与欧洲旧秩序形成鲜明对比，美国人相信自己代表着光明、开放、繁荣、民主的未来。他们同情欧洲人争取民主的努力，例如1848年的革命。匈牙利革命领导人拉约什·科苏特在革命失败后访问美国时，受到了英雄般的欢迎。但最重要的是，美国人希望跟欧洲保持距离，不受欧洲打扰。

印第安人很近，但弱。欧洲人强，但远。二者都是敌人，但都不是严重威胁。此外，美国在1846—1848年的墨西哥战争中获胜，使墨西哥也不再可能构成潜在威胁。美国可以不受外国强敌干扰，安全放心地占领、利用和开发大片疆域。在这种形势下，美国人的注意力就集中到自己内部的地区、经济和政策分歧，其根源则在于奴隶制及其可能向新疆域的蔓延。1837年，还不到30岁的林肯就很有先见之明，警告过国无外患可能带来的后果。在一次演说中，他回顾了争取独立和安全、抗击外敌的革命斗争，指出在外敌的“强大影响”之下，

> 人之天性容易产生的、和平繁荣和自觉强有力的状态下如此常见的妒忌、怨恨和贪婪之心，当时在很大程度上被抑制下去而不起作用，根深蒂固的仇恨之心和强烈的复仇之心不是用在彼此之间，而是完全指向了英国。因此，由于形势的力量，我们天性中那些最低劣的成分要么是处于蛰伏状态，要么是化为积极的动力以促进最高尚的事业，即确立和保持公民自由和宗教自由。
>
> 可是这种情感必然会逐渐消退，正在消退，已经消退，产生这种情感的形势已经变了。

随着这样的情感消退，美国人就把他们的仇恨、妒忌、怨恨和贪

婪之心转向彼此之间，直到踏上了内战之路。1861年4月12日，南方炮兵向萨姆特堡开火，内战爆发；4月14日，曾彻夜在麦克亨利堡上空高高飘扬的星条旗，被迫在萨姆特堡降下来了。

国家和爱国主义胜利

国民意识。内战结束时，美国文学家兼外交家詹姆斯·拉赛尔·洛威尔说内战是“用来造就一个国家（a nation）的昂贵材料”。但它确实造就了一个国家，还造就了美利坚民族主义、爱国主义以及美国人对自己国家的无保留的认同。正如诗人拉尔夫·沃尔多·爱默生所说，在内战之前，美国人对爱国主义只是偶尔玩之。但是，内战中“几十万人的死亡和千百万人的决心”证明了美国人的爱国主义终于“成真”。内战前，美国人和别的人说到美国时都把United States当做复数名词，内战后它成为单数名词了。威尔逊总统在1915年阵亡将士纪念日讲话中说内战“造就了我国原先不曾有过的国民意识”。内战后的几十年间，这一国民意识有了多方面的表现。琳·斯皮尔曼指出：“19世纪后期是美国人国民意识大焕发的时期……现今的种种爱国举措、组织和象征大多是起源于那一时期或者是建立于那一时期。”

内战之后立即出现了民族主义精神的高涨。莫顿·凯勒指出：“知识界、政论界和政界人士当时都沉浸于得意洋洋的民族主义言辞之中。”提倡废奴主义的加里森创办的刊物《解放者》要改名时，十分自然地就改名为《民族》。几乎人人都认同于美利坚合众国。在关于宪法第五修正案的辩论中，有很少几个人，例如特拉华州参议员威拉德·索尔斯伯里，持反对意见，但立即被压倒多数的人坚决驳倒。印第安纳州参议员奥立弗·莫顿就反驳索尔斯伯里说：

> 这位参议员今天坦率地对我们说，我们不是一国的人。他说，在我国牺牲了60万人生命的战争结束之后，我们不是一个民族……他要我们明白他属于特拉华部落，一个独立和拥有主权的、生活在保留地上的部落……靠近费城……我要肯定地说我们是一国人民……我们是一个民族。

内战以前，有的州有可能闹分离主义而独立，不仅南方如此，北

方也有这种可能。但是1865年以后，这已经成为不可想象的事，再无人提及了。在19世纪70年代及80年代初，民族主义激情有所减退，但到80年代后期和90年代又再现高潮。正如约翰·海厄姆所说："1886年到1924年期间民族主义强劲。"到了大萧条时期，人们的心思转向经济和政治，但到了第二次世界大战时，举国上下一心齐动员，民族精神有了最充分的展现。战后，美国人感受到苏联在意识形态上和安全方面的威胁，国民身份的重要地位尚得以保持。但到了20世纪60年代，社会的、经济的和文化的分隔造成并加强了人们的另一些身份。苏联的威胁在20世纪80年代逐渐减弱并最终消失，使国民身份的重要性进一步下降。可见美国民族主义高涨的百年是从19世纪60年代到20世纪60年代，在这一时期，国民身份的分量重于别的身份，各阶级、地区和种族的群体都竞相表达自己的民族主义和爱国之心。

经济发展和全国性的组织。林肯领导的联邦在内战中获胜，使全体美国人成了一国国民。胜利之后，民族主义高涨，其因素很多，但首要的因素是国家工业化和经济增长。在许多社会，包括英国、法国、德国、日本、中国、俄国及随后的苏联，民族主义的确立和普及都是与经济发展和工业化并肩而行，这也发生于美国，并不令人奇怪。美国经济活动和财富成倍增长，造成了人们对自己国家的自豪，感觉到力量日益强大，需要让自己的国家在世界民族之林占据应有的地位，并确保这一新的地位得到承认。交通运输和通信联络的改善，尤其是横贯美国的大铁路于1869年建立，以及电话1876年发明后迅速得到广泛采用，加强了美国人彼此联系的能力，促进了国民意识的加深。

随着全国一体化经济出现，在全国范围活动的大公司也日益增多，其规模和活动均发展迅速。这些工商组织的首脑们不能不从全国的角度考虑问题，而将原有的地方观念置于从属位置。与此同时，正如罗伯特·普特南和西达·斯科克波尔二人分别调研的结果所证明的那

样，美国人还成立了空前之多的全国性志愿会社。凡是会员人数达到过美国成年人人口1%的群众性组织，有一半都是成立于1870年至1920年这一期间。这些全国性的组织自然是让会员们的注意力和兴趣集中于全国性的问题。全国观念的形成是来自于民众，而不是政府。各级政府，尤其是国家政府，只起了很小作用或没起作用。无数的个人和群体发挥了积极主动性。正如塞西莉亚·奥利里教授所说：

> 从19世纪80年代开始，爱国者们组织起来，开展活动，倡议规定一些新的全国性周年纪念日；建议将一些杰出人物添进国家的先贤祠；要求在公立学校设立美国历史课和公民课；宣传要敬重国旗和每天宣读忠诚誓言；掀起高潮建造纪念碑，设立国家圣地和筹划历史朝圣活动；组织请愿和出席国会听证会，争取爱国主义方面的立法。

第一个、大概也是最重要的一个民族主义组织，是1866年成立的美国内战联邦退伍军人协会。正如威尔伯·泽林斯基所说，它“迅速发展成为国家政治生活和礼仪活动中的一支强大力量……在推广大规模民族主义礼仪方面，它起的作用超过了任何一个别的组织”。在美西战争之后，参加过国外战争的退伍军人协会又宣布成立；而第一次世界大战以后，又一个重要的全国性退伍军人组织，即“美国军团”宣告成立。它们是真正群众性的组织，其分支机构遍布全国各地。此外，在19世纪80年代还出现了大量“爱国者世袭性组织”，如“美国革命女儿会”“美国革命之子会”“美利坚殖民女士会”和“五月花后裔会”（均成立于1889—1897年）。随后又出现了童子军、女童子军和营火少女团，它们的宗旨之一就是培养青少年爱国精神。在这些年代里还出现了各种各样的联谊会，但泽林斯基强调指出它们有一个“共同的特点”：“通过礼仪、出版物和公民活动倡导爱国思想。”

内战以前，美国的国家政府相对说来既弱又小。从内战时起，它不断扩大，活动渐广，还增设了一些部门，即农业部（1862年）、司法部（1870年）、商务部（1903年）和劳工部（1913年）。联邦政

府（即国家政府）于19世纪70年代起管理移民事务，1890年则成立了州际商务委员会管理铁路。大萧条时期政府职能进一步扩大。第二次世界大战使政府变得更大，冷战则使国防部门达到空前的规模。从西奥多·罗斯福开始，总统职权亦有扩展。

在这一时期，美国及其政府在世界上的作用也扩大了。在19世纪80年代，美国有史以来头一回得到了殖民地，但那些地方有大量的原住居民，因而很难成为合众国的州。美国还开始扩大海军，大约30年内就达到与英国海军相等的规模。美西战争使美利坚民族主义出现高潮，同时使美国的势力延伸到了东亚，[9]从而大大扩展了这一新兴殖民帝国的势力范围。美国1903年先使巴拿马脱离哥伦比亚宣布独立，然后与巴拿马签约开凿巴拿马运河，这项浩大的工程完工后，美国在世界上的地位进一步加强。正如海厄姆所说，从19世纪80年代和90年代一些“国际小纠纷”开始，美国舆论表现出一种独特的民族主义和沙文主义姿态，对西班牙的战争干净利落的速胜、巴拿马运河的建成以及大白舰队1908年的环球航行，进一步加深了这种倾向。

南北和解。内战后民族主义精神的一个重要组成部分，就是南北和解，共同致力于建设统一的国家。重新整合的过程是缓慢的，续续停停。19世纪70年代和80年代，南方人的“仇外心理几乎仍集中在北方佬身上”。但也有积极的事态：19世纪70年代，一些原南方邦联军队的老兵自愿投入对印第安人的战争，以证明“我们虽是败军之兵，但不乏爱国之心”。美国内战联邦退伍军人协会召开1897年会时，邀请原邦联老兵也来参加，当时的口号是“同国同旗同族同命运”。紧接着1898年发生美西战争，使全国团结在一起。海厄姆指出：“1898年的战争完成了南北和解，使原邦联战士尚武精神的传统投入到一场爱国征战，使全国各地都为共同的目标而奋斗，使南方有机会展现爱国的热忱。”威廉·麦金利总统刻意提拔重用原邦联军官，这一举措“使南方深受鼓舞”，结果是人们踊跃报名参军，“为新建志愿军招募官兵的

机构应接不暇，南方各州组建的部队迅速满员。”

战后，黑人士兵对战争的贡献大多受到忽视，而南方白人官兵的战功则受到欢呼，国会还把原邦联部队的战旗归还给南方人。各州各县纷纷建纪念碑，纪念南北双方的阵亡将士。1910年，内战退伍军人协会的会长发表讲话，对南方人为战胜西班牙而作出的贡献致敬。他说，由于这场战争，“我们有了新的联合。不再分北方人南方人，大家都是美国人”。南北和解的高潮是1913年纪念葛底斯堡战役50周年的活动，原北军南军的老战士共约5万人参加了大会，来自全国各地的爱国团体向南北双方的英雄致敬。威尔逊总统讲话时说：“我们作为兄弟和战友聚在一起，再也不是敌人了。”

国家历史。内战以前，美国历史的编纂和教学是零零散散的，未受重视，而内战后，这方面的工作蓬勃展开了。泽林斯基指出：“美国历史编修到19世纪80年代才充分形成体制，大学设立了美国历史教授职位和科系，还成立了全国性的美国历史学会，出版内容丰富的刊物和举行年会。”教育家和政治家都倡导美国历史的教学。内战前只有6个州要求公立学校开设美国历史课，到1900年这样做的州已达到23个。中小学校明确指示要给学生讲授爱国主义，为此专门编发了教材。用默尔·柯蒂的话说，教育工作者“强调必须生动地和有吸引力地向孩子们讲解美国英雄们的事迹，讲解我们的陆海军战士英勇作战不怕牺牲的精神，讲授历届总统作为国家象征的人格力量。到19世纪90年代，各个州相继通过立法规定中小学一律设置美国历史课和公民课，以便于灌输爱国主义精神”。据泽林斯基报道，从19世纪80年代起，中小学就“必须以更大的精力向学生进行意识形态教育，让学生懂得必须保持全国团结……一些新成立的爱国者世袭组织和退伍军人组织都下了很大工夫，确保学校讲授美国历史和公民课。除了从历史、公民、地理和语文课本领悟爱国主义以外，中小学还举行升旗仪式和宣读忠诚誓词”。学生们开始懂得1620年乘“五月花号”轮船来北

美定居的第一批清教徒、独立战争时自愿入伍的民兵、开国元勋、拓荒者和一些伟大总统的光荣业绩。据一位学者分析，从1915年至1930年出版发行的中小学将近400种教科书中，绝大部分都包含爱国主义内容。“美国人从小被教导要尊重和敬爱自己的先辈以及他们建立起来的体制。”

爱国主义仪式和象征。在内战以后的几十年中，人们也创立了不少爱国主义的仪式和象征。1875年开始的纪念美国革命百周年的活动起了巨大促进作用。其高潮是1876年在费城举办的百周年展览，在当时全国人口4600万人当中，参观这项展览的人数竟达到将近1000万人。1886年竖立自由女神像，以及1893年在芝加哥举办哥伦比亚博览会，都有力激发了美利坚民族自豪感。这些活动，尤其是1876年的百周年纪念，“让美国人民回想过去和展现国家的成就”。在这些活动的推动下，又成立了500多个新的爱国社团。

内战以前，只有7月4日“独立日”和华盛顿生日的纪念活动勉强谈得上是全国规模的，后者还是时断时续，而前者也只是彼此竞争的群体各搞各的。内战以后，纪念活动更普遍了，而且各群体也比较团结了。1863年，林肯总统宣布规定感恩节作为全国性节日，此后这一节日具有了浓厚的民族和宗教气息。每逢感恩节，“学生们倾听先辈清教徒的故事，牧师们在布道中按照传统的方式将宗教与爱国主义结合在一起，感恩节的晚餐成了全国的习俗。”内战以后美国立即建立了阵亡将士纪念日。泽林斯基指出：“内战结束以后，北方和南方各地都是完全自发地于1866年左右开始了一年一度的阵亡将士悼念活动，在北方尤其普遍。到1891年，它已成为北方每个州的法定节日……多年内，美国人都怀着庄严肃穆的心情度过这一天。”

大多数民族都有自己民族特性的象征，美国也不例外。这包括：“山姆大叔”，“乔纳森大哥”，自由女神像，费城独立厅的独立

钟，白头鹫鹰，“新制万年”、“合众为一”和“我们信仰上帝”等铭文。但美国的独特之处是国旗凌驾于所有其他民族象征之上，而且随处可见。在别的国家，国旗通常只悬挂于公共建筑和国家纪念场馆，而在美国，国旗还展现于居民家院和工商企业、音乐厅和运动场、俱乐部和学校教室。泽林斯基根据他1981年和1982年亲自在10个州的观察，发现有国旗飘扬的地方除了所有政府建筑以外，还有50%以上的工厂和仓库，25%—30%的商店和写字楼以及4.7%的私人宅房。尽管没有别国的统计数字对比，但国旗如此多见的国家恐怕是罕见的。美国的国歌是对国旗的颂扬。美国人忠诚誓词是首先说忠于美利坚合众国的旗帜，再说到这国旗所代表的共和国。美国还有一个节日“国旗日”，这大概也是绝无仅有的。

对国旗的崇拜是内战及其后爱国主义高涨时期的一大产物。内战以前，正如M. M. 奎夫所说：“绝大部分美国人……还很少见到星条旗飘扬，到1846—1848年的墨西哥战争才在星条旗指引下作战。”因此，当时还没有“今天这样人人敬爱国旗的激情”。内战爆发，星条旗在萨姆特堡被迫降落下来，令北方人深感震惊和痛心，由此而爆发了对国旗的感情，国旗引导着人们战斗。“一直保持到今天的崇拜国旗之情，正是内战的一个直接的结果。”1877年美国人庆祝了第一个“国旗日”；1916年，威尔逊总统正式宣布它为国家节日。“从19世纪80年代起，尤其是在19世纪90年代，维护国旗尊严的有组织的热情达到空前高度。”内战退伍军人协会等组织主张每个学校都挂国旗，到1905年已有19个州通过立法要求学校这样做。

正如许多学者所指出的那样，国旗成了一种实际上宗教性的象征，等于基督教徒心目中的十字架。在这一时期，许多州通过立法禁止“亵渎”国旗。1907年，美国最高法院裁决支持内布拉斯加州这样一项法律，该州最高法院曾在一项判决中指出对待国旗必须像对待宗教象征一样保持其神圣，美国最高法院认为这是符合宪法精神的。

同化问题上的辩论。1908年，伊斯雷尔·赞格威尔的剧本《熔炉》引起了广泛的讨论，得到了西奥多·罗斯福总统的热情赞许。这一剧本突出展现了当时大量涌入美国的新移民是否有可能同化和如何同化这一问题上的思想混乱和广泛辩论。同化是否意味着新来移民可以而且应该吸收先辈定居者的盎格鲁—新教文化并被吸收到这一文化之中？或者，同化是否意味着他们可以而且应该与先辈定居者、奴隶、征服者和先前的移民的后裔一起，共同创造一种新的美国文化和创造“新美国人”？或者，创造共同文化是否既不可取又不可能，因此美国应该是不同文化的人们的一个混合体？这些问题涉及了美国种族和文化特性的核心。鉴于人们爱用比喻，同化问题上的三种见解，可以分别称之为熔炉理念、番茄汤理念和沙拉理念。

熔炉理念最先是在18世纪80年代由赫克托·圣约翰·德·克雷夫科尔提出的。他说“在美国，各民族的个人都融合成一种新人”，这种新的美国人是“英格兰人、苏格兰人、爱尔兰人、法兰西人、德意志人和瑞典人的合成体”。他还说，新的美国人“撇下其祖先的一切偏见和习俗，而接受新的思想和习俗，其来源是他所拥抱的新的生活模式、他所服从的新的政府以及他所具有的新的地位”。克雷夫科尔不但认为美国人是各民族的人通婚而成的一个新民族，而且认为美国社会的文化是这些人原有的文化融合而成的一种新的文化。赞格威尔把这范围扩大到西北欧以外，包括了“凯尔特人和拉丁人，斯拉夫人和条顿人，希腊人和叙利亚人，黑人和黄人，犹太人和非犹太人……”他也像克雷夫科尔一样，认为这种“融合”和“再造”不但包括种族之间的通婚，还包括创建一种新的共同文化。

相比之下，番茄汤理念更强调的是文化上的同化。用米尔顿·戈登的话说，这一模式的基础就是“要求移民及其后裔必须采纳盎格鲁—撒克逊的文化标准”，用迈克尔·诺瓦克的话说，就是要求这些人“适应居民中那一部分盎格鲁—美利坚人的文化历史”。简而言之，这一理念就是要以先辈定居者的文化为中心，并使之长存。它将盎格鲁—新

教文化比喻为一锅番茄汤，移民可以往里面添加种种辅料和调味品，使之更加味美汤浓，但这基本上依然是一锅番茄汤。以盎格鲁—新教文化为基准的这一模式，如戈登所说，“有多种式样”，但明里暗里“大概是美国有史以来最流行的同化论”。这一模式最能说明直到20世纪60年代为止的移民同化情形。

熔炉理念和番茄汤理念二者以不同的方式表达了美利坚民族主义，描绘了一种完整的美国特性。1915年，它们受到了霍瑞斯·卡伦强烈主张的沙拉理念的挑战。卡伦将这一理念称之为“文化多元论”。它事实上是一种“种族多元论”。他认为群体之分在于血统，而不在于文化。他的一句名言是：“人们可以或多或少地改变自己的衣服、自己的政治观点、自己的妻子、自己的宗教信仰和自己的哲学信念，但改变不了自己的祖宗。一个爱尔兰人永远是爱尔兰人，一个犹太人永远是犹太人……爱尔兰人和犹太人是天生的事实，公民和教会成员则是文明的产物。”总之，人们可以改变自己的文化，但改变不了自己的种族属性。生物学决定命运，血统决定特性，这种特性代表“永远的群体区分”。卡伦认为，移民溶解了早先的美利坚民族，使美国变成了“一个多民族联邦”，“一个多民族民主国家”。他认为美国这一模式类似于欧洲，欧洲就是许多民族共存于一个共同文明框架之内。在卡伦所处的时代，美国思想界中有些人就是从种族角度看待国家特性，卡伦的生物天性决定论是一个典型。他攻击纯盎格鲁—撒克逊美国论为种族主义，但他自己的论断也差不多一样是种族主义。

卡伦强调血统对于人们的特性起着压倒一切的作用，这就很难理解他所说的“文化多元论”是什么意思。既然人们能够改变自己的宗教信仰、语言、政治观点和哲学信念，这就是说文化特性可以改变，与不能改变的种族特性应当加以区分。这样一来，卡伦强调永远不变的血统特性还剩下什么意义呢？如果一个爱尔兰人或犹太人改变了自己的语言、宗教信仰、哲学和政治，那么是从什么意义上强调他依然是一个爱尔兰人或犹太人呢？与卡伦同时代而且支持卡伦观点的兰道夫·

伯恩也批判熔炉理念和番茄汤理念，只是把话说得不那么极端绝对。但他仍然将美国比做欧洲，说美国是“多民族、多文化的联邦”，与欧洲的不同之处只是“破坏性竞争的刺被拔掉了”。结果是美国不会是“一个民族，而是超民族，与其他地方用粗细不同、颜色不同的线来回交织”。

卡伦和伯恩的观点是针对当时很得人心的熔炉理念和番茄汤理念而作出的一种反应。亚瑟·曼指出：“卡伦是处于守势而提出文化多元论，想以此取代熔炉理念和盎格鲁—撒克逊至上论。”卡伦的观点在学术界引起了一定的兴趣，但对公众态度和流行的民族主义思潮没有多大影响。一些权威人士谴责卡伦的主张是要让美国“巴尔干化”。曼指出，支持卡伦的“是两种人：犹太复国主义者，以及虽非犹太人但却亲犹太教的知识分子，这些人着迷于美国城市生活的种族多样化”。多年后，卡伦承认他的主张未起作用。在20世纪前期，美国人所坚决维护的美国，最终也许会通过种族间的通婚而成为熔炉，但仍将是番茄汤，保持其盎格鲁—新教文化特色。

西奥多·罗斯福最初曾赞成赞格威尔的熔炉论，但后来对它产生疑问，转而支持番茄汤理念。他说：“熔合为一的坩埚是形成于1776年至1789年那一时期，就是说华盛顿时代的人们已经把我们民族特色的种种要素明确加以固定了。”第一次世界大战以前及大战期间，美国人为使移民美国化作出了巨大的努力，这表明了美国人保持“民族特色的种种要素”的决心。

使移民美国化。美国人在18世纪末期定出了“移民”这一名词的含义和理念，这也就定出了美国化的含义和理念。他们看到了有必要使新来到这里的人成为美国人。约翰·杰伊说：“我们必须使我们的人民更加美国化。”杰斐逊也表达过类似的意见。这方面的努力在19世纪末和20世纪初达到了高峰。路易斯·布兰代斯法官1919年宣布移民美

国化意味着“必须采用这里普遍流行的服装、举止和习俗……用英语替代其母语”，要确保“利益和情感均扎根于此地”，还要“与我们的理想和愿望达到完全和谐，并与我们合作促其实现”。移民做到了这些，才会有“美国人的国民意识”。对于这一定义，后来有人补充了如下要求：获得美国公民身份，放弃对外国的效忠，不得有双重国籍和双重忠诚。

人们认识到使移民美国化的必要性，因此在这方面形成了一些重大的社会运动。县、州和国家政府以及一些非官方组织和企业纷纷采取各种各样的、相互重叠的、有时甚至是相互矛盾的措施，而公立学校则发挥了一种核心作用。一位历史学家指出：“这一运动的规模之大是很难被估计过头的”，它形成“社会十字军运动”，是美国政治进步阶段的一个关键因素。安家工作人员、教育工作者、改革派人士、企业家和政界领导人，包括西奥多·罗斯福和伍德罗·威尔逊，都倡导或积极参加了这一运动。另一位历史学家说：“运动组织者的名单排列起来，会像一大本名人录那样厚。”

一些新的、大型的工业公司需要招收移民当工人，因此在工厂内成立了移民培训学校，让他们学习英语和美国价值观。凡是有大量移民入住的城镇，商会都组织了美国化活动。在把移民变成有效率的美国工人这一方面，亨利·福特是一位带头人，他说：“来自许多国家的这些人必须学习美国工作和生活方式，学习英语。”福特汽车公司安排的美国化活动很多，其中之一是6—8个月的英语学习班，想在公司当雇员的移民均必须参加，毕业了就发文凭，持文凭者才能取得公民资格。美国钢铁公司和国际收割机公司也有类似的培训活动。许许多多的企业开办了工厂学习班，在工资袋里分发公民教材，甚至出资补贴公立夜校。

企业家关心的事包括让移民工人学英语、学美国文化、理解美国的私营企业制度，从而提高他们的生产效率和防范工会主义与社会主义。他们的特殊利益与人们所认为的广泛国家利益是相互重叠的。

1916年福特公司还组织了大型爱国主义演出，舞台中心是一座大熔炉，大批的身着异国服装和原国名标语的移民工人从后台出来，鱼贯进入大熔炉，然后源源走出熔炉，这时都整整齐齐穿着西装，一人打着一面小的美国国旗。

许许多多非官方的非赢利性组织参与了移民美国化活动。这包括一些早已成立的组织，如基督教青年会、美国革命之子协会等等。还有一些是专门为移民美国化而成立的，如美国国际学院、陌生人信息委员会、北美公民同盟、芝加哥保护移民同盟、纽约市教育同盟，专门帮助犹太移民的赫尔希男爵基金会、意大利裔移民协会等等。许多团体积极帮助新来移民安顿住房和找工作。政党机构为了拉选票，也积极活动，给移民提供经济补助和就业机会，帮助他们尽快成为美国公民。

第一次世界大战以前，新教、天主教和犹太教的教会均大力协助信奉其宗教的移民尽快融入美国社会。“天主教会利用它的教职人员、学校、报刊、慈善机构和联谊会等等，说服移民放弃其原有文化，遵从美国习俗。大主教约翰·爱尔兰……他自己就是爱尔兰裔移民，在从事美国化的活动中，他成了神职人员中的领头人……他坚决反对一些信奉天主教的移民企图保持其原有语言和传统的做法。”另外，“许多城市中都出现了犹太教街坊文教馆，鼓励犹太移民的孩子们学习美国生活方式，到公立学校念书，只在美国社会许可的范围之内保持自己的犹太特性。”

美国化运动最初是由基层的非官方组织发动的，它们随后要求县、州政府支持和参与它们的活动。陆陆续续制定了相关法律的州达到了30多个。康涅狄格州还成立了一个美国化事务局。最后，联邦政府也积极参加，在劳工部设立了归化局，在内政部设立了教育局，它们竞相募集款项，大力推进其同化工作。到了1921年，参加归化局安排的同化计划的州、市、县、镇共达3526个之多。英语教育是最普遍的美国化活动，得到了各级政府大力支持。

直到20世纪中叶为止，最重要的美国化机构是公立学校系统。这一系统建立于19世纪中叶，迅速得到巨大发展，其原因之一就在于人们认识到开展美国化活动的必要性。据卡尔·克斯尔说：“同化教育在19世纪成为学校工作人员关心的头等大事之一。”各地学校均坚持让移民子弟接受“盎格鲁—美利坚新教传统和价值观”。尤其是新英格兰地区新来的移民多，“人们最注意通过教育灌输盎格鲁—美利坚新教价值观，防止共和体制崩溃。”从长远看，斯蒂芬·斯坦伯格指出：“在阻止移民群体向他们在美国出生的子女灌输其原有文化方面，公立学校所起的作用超过了任何别的因素。”学校里到处是新教的气氛和价值观，还很自然地促使天主教会也采取措施，建立天主教学校系统，这些学校也成了宣扬美国价值观和美利坚民族主义的渠道。

第一次世界大战以前，为了使来自南欧和东欧的移民美国化，学校起了主要作用。乔尔·罗伊特曼指出：“当时的进步分子相信教育，将教育作为同化（美国化）移民的基本手段，因为在1890—1924年期间来到美国的移民达到数以百万计的水平。”学校受到鼓励为移民中的成年人开办美国化和学英语的学习班。一个主要的美国化组织，即北美公民同盟，于1913年发表了一项《移民教育计划》。联邦教育局提倡这些活动，于1919年对各地学校提出要求，不但白天让孩子们学习，而且晚间为成年人美国化提供学习班。1921—1922年，有750至1000个社区为移民安排了公立学校特别学习班。从1915年至1922年，在这些学习班学习过的人超过了100万，但不是所有的人都学完了全部课程。据里德·尤达报道，在20世纪头几十年，“学校教师们努力给移民的孩子们灌输美国国民身份感。教科书都着重谈美国的体制和政治历史，以及为国家作出了杰出贡献的英雄模范人物。”全国各地教育系统“在霍瑞斯·曼直到约翰·杜威的几代教育家指导下进行了成功的改革”；“在外来移民及其带来的社会变化使社会日趋多样化的形势下，这些教育家强调教育是建立统一社会的重要工具。”

一些人批评美国化运动后期的做法对移民施加了不应有的压力，

带有本土文化保护主义和反移民的色彩，导致1924年急剧削减移民限额的局面。然而，倘若没有19世纪90年代开始的美国化活动，削减移民限额的局面很可能会更早出现。美国化的活动使移民变得能为美国人所接受。这一运动的成功，表现在移民及其子弟踊跃参军，奔赴为美国而战的战场。

两次世界大战。第一次世界大战激起了爱国热情，提高了国民身份的重要性。但国民身份升至最高峰是在第二次世界大战期间，使种族身份和阶级身份都服从于对国家的忠诚。最初有些黑人组织和工会不支持美国参战，但保罗·斯特恩指出，敌人对珍珠港的袭击“使他们的种族立场或阶级立场至少暂时转变为国家的立场，人们都是为了国家的利益而行动”。同样，日本裔的美国人也表明了忠于美国，志愿参军。全国1000多万人响应动员参军，是一个同质化的事件，“给人们留下了新的共同价值观和传统”。

我们看到，第二次世界大战突出表明了美国特性中的意识形态成分的重要性，为结束美国特性的种族法律定义铺平了道路。正如菲利普·格利森所说：“这次战争增强了全国的团结，使大家感受到同胞之情。”美国人民达到了万众一心，共赴国难，经济上的不平等有所降低。第二次世界大战这一“伟大共同经历也为下一代人造就了国民身份意识”。在这次战争期间，美国人对国家的认同达到了有史以来的最高峰。

这样的经历并不局限于美国人。德国人的民族主义在第二次世界大战中也达到空前高度，只不过他们事后对此感到悔恨。俄国人则以战时的全民上下一心感到荣耀。赫德里克·史密斯在20世纪70年代中期曾经问过一些俄国人，他们认为俄国历史上最好的时期是在何时，一致回答是“在战时”。史密斯报道说：“这些人不仅谈到战时的苦难和牺牲，而且也谈到战时的齐心协力。战争意味着死伤和破坏，但也展

现出坚不可摧的团结和不可战胜的力量。苏联人把这次战争叫做伟大卫国战争，对战时共同经受的苦难和胜利喜悦的回忆，成了他们今天仍引以为荣的爱国主义的主要源泉。”第二次世界大战对于俄国人来说是“伟大卫国战争”，对于英国人来说是“最佳时光”，对于美国人来说是“好的战争”。它是欧洲各国最强烈民族主义激情的展现和源泉，是西方世界民族主义时代的顶峰。

民族主义走弱

美国人国民身份高居于其他身份之上、民族主义和爱国主义热情高涨达百年之久，到了20世纪60年代开始走弱。许多观察家在20世纪90年代都指出过这一衰退趋势。1994年，有19位研究美国历史和政治的学者曾应邀对1930年、1950年、1970年和1990年的美国人民融和程度给予评价。评价采用1至5五个等级，1代表最高水平。评价结果是1930年1.71，1950年1.46，1970年2.65，1990年2.60。显然，1950年为最高，1950年以后，“文化和政治上的分裂加剧”，“逐渐强化的种族意识和宗教意识引出了冲突，对美国神话提出了主要现时挑战。”对这种衰退，有的人感到遗憾，有的人则感到同情，但不论态度如何，一些学者都指出了这一趋势。罗伯特·卡普兰谈到了“民族精神黯然失色”。戴安娜·肖布说美国面临着“爱国主义衰退的情形”。乔治·利布西茨攻击里根所说的“新爱国主义”，大讲他所谓的“民族特性受围攻的困境”。沃特·伯恩斯哀叹正在来临的“爱国主义的终结”。彼得·舒克则探究了“美国公民身份的贬值”。

国民身份在20世纪后期的消损表现在以下四个方面：

一、多文化主义和多样性的理论在某些精英人士中间大行其道，一些特殊利益集团抬高人种身份、民族身份、性别身份以及其他的国民层次以下的身份，而贬低国民身份；

二、原先促进移民同化的那些因素处于弱势或不复存在，同时越来越多的移民保持着双重国籍、双重国民身份和双重忠诚；

三、讲一种非英语的语言（西班牙语）的人（主要是墨西哥裔人）在移民中间居于多数，这种现象在美国是史无先例的，其结果是出现拉美裔化的趋势，美国变成双语言、双文化社会的趋势；

四、美国一部分重要精英人士轻视国民身份而重视全球身份和跨

国身份，与美国公众仍然高度重视民族主义和爱国主义价值观的态度形成越来越大的差距。

1 杰伊（Jay·John，1745—1829），美国最高法院第一任首席法官（1789—1795）。——译注

2 以亨廷顿家族为例：埃伯内泽·亨廷顿与伊丽莎白·斯特朗1806年结婚，有10个孩子，其中9个又再有孩子，第三代孩子共有74个。第二代的哈里·亨廷顿及其先后两个妻子共有16个孩子，詹姆斯·亨廷顿及其一个妻子共有17个孩子!见《亨廷顿家族联谊会通讯》，1999年5月一期，第5页。

3 菲利普王是当时印第安部落推举的首领。——译注

4 WASP是White Anglo-Saxon Protestant（盎格鲁—撒克逊新教徒白人）的缩写。——译注

5 直译为“在上帝之下”，意译为“在人世间”。——译注

6 牧师富兰克林·格雷厄姆在2001年1月乔治·沃克·布什总统就职典礼上违背了这条禁律，大受各方批评。布什本人在竞选过程中曾毫不隐讳他对耶稣基督的信仰，但鉴于格雷厄姆受批评，布什就任总统后自觉注意在重大场合不再提及耶稣基督的名字。（见《纽约时报》，2003年2月9日，sect.4，p.4）

7 American一词现今通常译为“美国人”，但此处是从它的源头讲起，1776年以前尚无“美国”，故只能译为“美利坚人”。——译注

8 “詹金斯之耳”战争是英国与西班牙之间的一场战争，直接的导火索是英国一个船长詹金斯在航海中遭西班牙人劫掠并被割去一只耳朵。七年战争是英、普与法、俄、奥等国的战争。——译注

9 主要指美国1898年从西班牙手中夺取了菲律宾。——译注

第三部分　对美国特性的挑战

第七章　解构美国：国民层次以下的各种身份的崛起

解构主义运动

第二次世界大战中，美国人万众一心共赴国难，国民身份的地位在政治上达到顶峰。肯尼迪总统1961年的号召象征了这种状态："不要问你的国家能为你做什么，问问你能为你的国家做什么。"在二战结束之后的这十五六年，战时团结的影响犹在，冷战初期呈现出对抗态势，第一次世界大战以前来到美国的移民及其子女已成功融入美国社会，种族歧视正逐渐走向消失，经济出现了空前的繁荣，所有这一切加在一起，加强了美国人对自己国家的认同。美国人成为一个民族，其成员享有平等权利，共有一个主要体现盎格鲁—新教精神的核心文化，忠于"美国信念"的自由民主原则。这至少是美国人对自己国家应有形象的普遍看法，是美国在某种程度上正在奔向的目标。

这种美国理念的重要地位、实质和可取性，在20世纪60年代受到一些强有力的运动的挑战。在他们看来，美国不是一个人人共享共同的文化、历史和信念的民族大家庭，而是一个不同种族和不同亚民族文化的聚合物，其中所处地位不是由共同的国家特性所界定，而是取决于自己属于哪个群体。持这种观点的人指责此前流行的美国熔炉理念或番茄汤理念，而争辩说美国是各不相同的民族镶嵌在一起的马赛克，或一盘沙拉。先前曾承认过失败的霍瑞斯·卡伦，在1972年他90岁生日时，又反过来声称他的理论胜利了。他说："一个观点要经过50年才取得突破而成时尚。谁也不喜欢一个闯入者，当这个闯入者打破常规时，就更是不讨人喜欢了。"克林顿总统欢呼美国人从欧洲文化统治下得到了解放。戈尔副总统对富兰克林、杰斐逊和亚当斯为美国选择的拉丁语格言"*Epluribus unum*"（"合众为一"）作了重新解释，说它的意思是"一生众"。政治理论家迈克尔·沃尔泽引证了卡伦的"多民族的民族"的说法，把这句拉丁格言解释为"一含众多"。

解构主义者鼓吹提高各种亚民族的种族群体和文化群体的地位和影响。他们鼓励移民保持其原出生地的文化，给他们提供一些法定的

特权（在美国出生的美国人却享受不到的特权），把美国化的主张谴责为“非美”思想。他们力促改写历史教学大纲和教科书，把宪法上的单数美国人民改为美国“各族人民”。他们要求往美国历史补充各亚民族群体的历史，或以后者取代前者。他们贬低英语在美国生活中的中心地位，鼓吹双语教育和语言多样化。他们主张在法律上承认各群体的权利和种族权利，使之居于“美国信念”强调的个人权利之上。他们提出多文化主义理论，用以为他们的行动找依据，还鼓吹美国压倒一切的价值观应是多样性，而不是统一一致。凡此种种加在一起，其效果就是要使300余年逐渐建立起来的美国特性解构，让亚民族特性代之而起。

由此而起的争论涉及种族优先权、双语论、多文化主义、移民、同化、国家历史标准、英语作为语言的地位和所谓“欧洲中心论”，实际上就是美国国家特性问题上的一场大论战。在论战的一方，有美国政界、知识界的一些精英人士，加上那些为促进自己利益而奔走的亚民族群体的领导人或想当领导人的人。他们形成一个解构同盟，其中的最重要人物是一些政府官员，尤其是行政官员、法官和教育工作者。从前，帝国和殖民政府给一些少数派群体提供资源，鼓励人们各自结成帮派，从而加强政府的分而治之的能力。而民族国家的政府则与此不同，总是力图促进其人民的团结，形成国民意识，压制亚民族群体的和地区的分立之心，全国统一用一种语言，对遵从国家规范者给予优惠。直到20世纪后期为止，美国政界领导人也大致是这样做的。可是到了20世纪60年代和70年代，他们却开始采取措施，有意削弱美国人在文化上和信念上的认同，而加强种族的、文化的及其他亚民族的特性。一个国家的领导人采取措施来解构自己所管理的人民，这很可能是人类历史上从无先例的。

美国学术界、媒体界、商界及专业界精英中一些很有分量的人士与政界人士一起从事这种活动。可是这一解构主义同盟并不包括多数美国人。一次又一次的民意测验和几次公民复决投票都表明，大多数

美国人拒绝削弱美国国家特性和鼓吹亚民族特性的主张和措施。甚至是这些措施所要施惠的那些亚民族群体之中，往往也有不少人乃至多数人并不赞成这种措施。总的说来，美国人民仍然是深深爱国的，坚持美利坚民族主义，忠于美国的文化、信念和特性。因此，在美国是什么样的国家以及美国应该是什么样的国家这一根本问题上，美国部分精英人士与大多数美国人民之间出现了巨大的差距。

解构主义运动之所以出现，有几层原因。首先，较有限的亚民族身份在全球崛起，在世界各国都引发国民身份的危机。正如我们所看到的，这是与经济全球化以及交通运输和通信联络的大发展相关联的，这使得一些人觉得有必要寻求跨国的较小群体的身份、支持和保证。这在美国就表现为削弱国民身份的重要性。第二，国民层次以下的身份在冷战结束前就已开始抬头，而20世纪后期冷战局势趋向缓解，并且于1989年突然终结，这就消除了人们重视国民身份的一大理由，为提高其他身份的地位开辟了道路。第三，民选官员以及想当民选官员的人为了在政治上吸引某些选民的选票，就鼓吹一些相应的措施。例如，尼克松总统在1972年大选以前就赞成众议员罗曼·普辛斯基就少数民族群体利益提出的立法议案，据说还鼓励少数民族就业方面的照顾措施，目的是激化民主党内部黑人与工人阶级白人之间的矛盾。

第四，少数群体的领导人以及想当领导人的人自然也鼓吹这些措施，提高其群体的地位，对自己也有利。第五，政府机关担任负责职务的公务员让政府官员从一定角度解释国会的法案，使之更易于执行，并能扩大自己部门的活动范围、权力和经费，促进自己的政策目标。第六，学术界、知识界、新闻界等人士当中，自由派的观点促使一些人同情他们所认为的驱逐、歧视和压迫行为受害者，感到对不起这些受害者。种族群体和妇女成为20世纪后期自由派人士关注的焦点，正如同工人阶级和劳工运动在20世纪前期是他们关注的焦点一样。对多文化主义和多样性的崇拜取代了左翼的、社会主义的和工人

阶级的意识形态和同情。

最后，也许是重要的一点是，1964—1965年在民权、选举权和移民法中，正式规定种族属性不再是国民身份的组成部分，反而使得亚民族身份合法再现。过去，种族属性是界定国民身份的关键因素时，非白人和非北欧人要对此提出挑战，就只有采取“非美利坚”方式。那时，外来移民和黑人等要使自己成为美国人，就不得不“成为白人那样的人”和“遵奉盎格鲁文化”。当种族属性不再成为问题、文化的地位被贬低以后，界定美国社会的因素大体上只有信念了，这就为少数种族确立自己的身份开辟了道路。

解构主义运动在政界和知识界引起了不少争议。到20世纪90年代，一些评论家认为得胜的一方是解构主义者。1992年，亚瑟·施莱辛格说：“作为对盎格鲁中心论的抗议而崛起的种族意识，现在已成为崇拜对象，有可能形成一场反对那种认为美国是‘一个民族’、‘一种共同文化’的理论的反革命。”1997年，哈佛的社会学家内森·格莱泽宣称：“如今我们都是多文化主义者了。”可是反对这场反革命的力量迅速行动起来，有力地维护较传统的美国特性理念。政府官员和法官，包括最高法院的法官，曾经支持过种族区分的做法，但在20世纪90年代已开始缓和甚至扭转他们的观点。出现了一些由企业家牵头的运动，要求通过公民投票取消那种照顾少数群体的“赞助行动”和取消双语教育。那种想要改写美国历史和教学大纲的企图，也受到了组织起来的学者们和教师们的反对。

“9·11”事件使“美国是一个民族、有着共同文化”这一观点的支持者受到有力促进。然而，解构战并未终结。美国是一个什么样的国家，是不是应该人人权利平等，拥有共同的文化和信念？抑或相反，只不过是不同种族和不同文化群体的联合体，大家能凑在一起，是因为希望从健壮的经济和听话的政府那里得到物质上的好处？这一问题仍然未得到解决。这场解构战关系到对“美国信念”、语言和核心文化的重大挑战。

对“美国信念”的挑战

“美国信念”的核心，正如米达尔所说，涉及这样一些理想，即“人作为个人享有必不可少的尊严，人人享有根本的平等，在自由、公正和机会平等方面享有一定的不可剥夺的权利”。在美国历史上，美国的政治和社会体制以及实际做法并未达到这些目标，理想与现实之间有差距。有时，有些美国人感到这一差距是无法容忍的，因而发起了一些社会和政治运动，要求实行重大改革，使现实更靠近理想。拉尔夫·沃尔多·埃默森指出：“改革的历史总是理想与现实的对比。”

米达尔着重谈“美国信念”，是为了突出表明“美国的窘境”，即20世纪30年代，美国崇尚的原则与人与人之间不平等，美国黑人仍缺乏公民权、受到歧视和隔离这种现实二者之间存在差距。奴隶制及其遗留的问题一向是美国的窘境，是最明显、最深刻、最邪恶的违反美国价值观的表现。在1877年的妥协之后，美国人曾试图无视、否认和用言辞摆开这一窘境。然而，到了20世纪中叶，有好几个方面的事态发展使得美国人再也无法对此视而不见，这些事态包括：黑人生活城市化而且大量移居北方；第二次世界大战和随后的冷战使得种族歧视问题成为美国对外政策上的一个包袱；美国白人对种族问题的态度有所改变，试图解决他们的信念与现实之间不协调的问题；联邦司法系统在20世纪40年代和50年代设法使涉及黑人的法律和规章符合于宪法第十四修正案；战后生育高峰期间出生的一代人在20世纪50年代和60年代成为要求改革的积极分子；黑人组织的领导层有了新的信心争取实现他们过去被剥夺了的平等。

如同以往历次改革运动一样，这一次争取取消种族隔离和种族歧视的运动，其动力的最大源泉仍是“美国信念”的原则。这次运动中反复提出的口号也是人人都应有人的尊严，都应有享受平等对待和平等机会的权利，而不论其种族如何。可以说，假若没有体现于美国特性之中的“美国信念”的原则，这次争取黑人平等权利的运动会一无所

获。要求在政府和其他机构的行动中取消种族歧视，其根据完全在于“信念”中的人人平等的理念。著名的黑人律师瑟古德·马歇尔在1948年指出：“按种族或肤色把人分成几等，在我们社会是没有任何道义上或法律上的道理的。”最高法院的法官们在20世纪60年代初指出宪法是“不承认肤色差异的”。美国民权委员会1960年在一项谈高等教育的声明中指出：“申请入学者的种族或肤色显然不应成为问题。高校完全没有理由从这方面考虑其招生。”

1964年的民权法和1965年的选举权法，都是旨在使美国现实符合美国的原则。头一项法令的第七条指出雇主下列做法均系非法：“一、因为任何个人的种族、肤色、宗教信仰、性别或原国籍而不予雇用或拒绝雇用；二、将雇员分等级……从而因为任何个人的种族、肤色、宗教信仰、性别或原国籍……而剥夺或意在剥夺其受雇机会。”带头提出该项法案的参议员休伯特·汉弗莱在参议院发言时指出，这一法案使法院或行政机构没有任何权力“为了满足某种种族‘配额’或实现某种种族比例而决定雇人、解雇或升迁事宜……第七条禁止歧视行为……鼓励用人以能力和资历为准，而不是以种族或宗教信仰为准”。1965年的选举权法又明文规定在该法令实施的地区（主要是南方一些州）不许以种族或肤色为借口而剥夺公民的选举权。这两项法令加在一起，禁止了就业、选举、公共设施和公立学校中的歧视。这两项法律的语言及其拟订者的意图是再明确不过的了。从美国历史上看，改革者总是要使现实进一步符合于“美国信念”的原则。

然而，在这些法令刚颁布以后不久，事态就扭曲到相反的方向。民权法刚一通过，贝阿德·拉斯廷等黑人领袖就不再要求美国公民共有的权利，而是要求联邦政府给黑人提供特殊的物质福利，以便“实现与白人的（经济）平等”。联邦政府官员，后来还有一些法官，就违背人人权利平等的原则，而给黑人种种额外的照顾，用内森·格莱泽的话来说，就是照顾黑人的“赞助性歧视”。

到1967年，正如休·戴维斯·格雷厄姆在《民权时代》一书中所

说，根据民权法而成立的平等就业机会委员会的主席、多数委员以及委员会的工作人员就“不顾该法令第七条的规定，企图建立一批判例法来证明根据种族给予照顾是有理的”。格莱泽也指出：“这些官员把统计数字上的不对称作为种族歧视的证据，企图对公私用人单位施加压力，要他们根据种族、肤色和原国籍安排就业，恰恰是违反了1964年民权法的禁令。”劳工部的官员还违背总统和国会的指示。1961年3月，肯尼迪总统发布了第10925号行政命令，规定政府用人单位不得因雇员或申请就业者的种族、信仰、肤色或原国籍而加以歧视。约翰逊重申过这一要求。可是在1968—1970年期间，劳工部发布的几项指示都要求政府用人单位招工要考虑自己业务所涉及地区的人口种族比例。该部还要求企业要照顾到少数种族群体的成员的问题和需要。正如安德鲁·克尔在《不承认肤色的宪法》一书中所说：“总统行政命令规定不得考虑雇员的种族而予以歧视，而劳工部对此命令的解释却恰恰与此相反。”劳工部的行动也违反了民权法第七条的规定。

最高法院就民权法第七条受理的第一个案例，即1971年的“格里格斯诉杜克动力公司”一案（401 U.S. 424，1971）中，同样也无视了该项法令的明确规定。最高法院承认该公司“无意对黑人雇员予以歧视”，却仍然宣判该公司关于雇员必须有高中毕业文凭或通过标准的文化水平考试的规定为非法。克尔就此事指出，法院从民权法第七条引申出的判例恰恰违背了该法令的本意。这一判例产生了深远重要影响。正如赫尔曼·贝尔兹在《平等变了形》一书中所说，它“使公民权利政策变成了一种群体权利和结果平等的理论”，要求在就业方面照顾少数种族。贝尔兹指出，这一法院判例造出了“一种完全违反民权法的要求和意图的歧视理论”。

选举权法也遇到类似的情形。这项法令的本意是防止南方一些州剥夺或限制黑人的选举权。但最高法院1969年解释这项法令时，不仅要求保护个人的选举权，而且还要求保证少数种族的代表能够当选。这就是在法律上允许了不正当的“按种族重新划分选区”的做法，让黑

人和拉美裔代表有稳保当选的选区。克尔指出："到20世纪70年代初，联邦政府处于一种按10年前的标准来衡量是不正常的境地，竟然要求州政府和县政府按照种族的分布重新划分选区。"

美国政界、商界、新闻界和教育界的精英人士大多数是白人。在20世纪的最后几十年，他们中间相当多的人抛弃了"美国信念"中不承认种族差别的原则，而支持种族歧视。杰克·西特林1996年指出："多年来，白人权贵拥护照顾少数种族的赞助性行动，明知这些做法偏离了不承认种族差别的原则而要付出道义上的代价，也只予轻描淡写。"著名社会学家西摩·马丁·利普塞特1992年报道说："照顾少数群体的做法所得到的最强烈支持，似来自自由派知识分子，即受过良好教育的人士，占人口5%至6%的上过研究生院的人，以及在大学文科得过学位的人。有力的支持也来自政界精英人士，尤其是民主党人，但也包括许多共和党人（尽管担任要职者不多）。"在20世纪70—80年代，舆论界的主要报刊都热情支持赞助性行动及相关的措施，使少数种族享有比白人优先的权利。福特基金会和另一个基金会为这些行动提供了数千万美元的钱。高等院校在教职员支持下竞相招收少数种族学生，给他们降低入学标准，提供奖学金及其他优惠。

在照顾少数种族的做法方面，尤其起重要作用的是美国企业，它们这样做是为了扩大销售，也是想要避免打官司，避免因黑人和其他少数种族的抵制而惹上坏名声。理查德·卡伦伯格在1996年指出："赞助性行动的政治有一个肮脏的小秘密，那就是美国企业界实际上在支持赞助性行动。"可是这个秘密很快就公开了，一些大公司公开表示支持赞助性行动以及优先雇用和提拔少数种族和妇女员工。在20世纪80年代初，杜邦公司宣布它的新专业和管理职位将有50%由少数种族和妇女担任。另一些公司也采取了类似的行动。在几次重大争论中，企业界都站到了支持赞助性行动一边。1996年加利福尼亚州和1998年华盛顿州就是否应取消种族照顾而举行的公民复决投票中，它们都采取了反对立场，而当密歇根大学对于一家地方法院禁止该校法学院

招生中照顾少数种族的裁决提出上诉时，它们又采取支持的立场。

在上述两个州的公民复决投票中，精英人士与公众的分歧表现得非常明显。加利福尼亚州1996年那一次公决的209号提案，是明确依照民权法提出：“本州在公共就业、公共教育或公共合同中，将不会根据任何个人或群体的种族、肤色、性别或原国籍而对其歧视或提供优先照顾。”参议员利伯曼在回答别人提问时说：“我看不出我怎么会反对它，因为它基本上是陈述了美国价值观。”可是加州的权贵人士中，大多数人却反对这些“美国价值观”。大多数的政界领导人（州长彼得·威尔逊除外），高等院校校长，好莱坞名人，报界、电视台、工会领导人以及许多企业领导人都反对取消少数种族优先权。克林顿政府、福特基金会和一些全国性组织也站到他们一边。反对提案的人花的钱比支持者多得多。可是加州公众最后投票结果是54%比46%，批准了提案。

两年后，华盛顿州举行了类似的公民复决投票。该州的权贵几乎一致采取反对立场，这包括州长和政界领导人、主要企业领导人、媒体人士（其中《西雅图时报》还免费刊登了反对提案广告）、教育界负责人、大量的知识分子和评论家，还有州外政界人物如副总统戈尔以及杰西·杰克逊牧师。商界的反对尤其显眼，其领头人物为微软创办人比尔·盖茨的父亲老比尔·盖茨，还有波音、星巴克等大企业的头目。提案的重要支持者沃德·康纳利指出过：“我们在这场运动中遇到的最大障碍还不是媒体，甚至也不是攻击我们的政界人士……而是大公司。”反对者花的钱比支持者多两倍，但华盛顿州的公众还是批准了提案，投票结果为58%比42%。

历次民意调查表明，公众总的说来支持本来意义上的赞助性行动，即肯尼迪总统和约翰逊总统先后指示的采取措施改善少数种族和妇女的家庭状况、教育、住房和职业培训，防止歧视和帮助他们更好地参加高等教育和就业的竞争。但民意调查也表明，大多数美国人反对在就业、提升及高校招生方面给少数种族优先照顾。即使这种照顾

被说成是为了纠正以往歧视的后果，也不恰当。据利普塞特报道，1977年至1989年间，盖洛普民意调查曾5次提出以下问题：

> 有些人说，为了弥补以往的歧视，妇女和少数种族应当在就业和高校招生中得到优先照顾。另一些人说，主要应考虑考试分数所表明的能力。哪一种观点更接近于你对这一问题的见解？

在这些民意调查中，选择后一观点的人有81%至84%，选择前一观点的则有10%至11%。在1987年和1990年另两次盖洛普民意调查中，提出的问题是：你是支持还是反对以下提议，即“我们应当尽一切努力改善黑人和其他少数种族的处境，即使这意味着给予他们优先照顾”。结果反对者为71%和72%，表示支持者为24%；接受调查的黑人当中，表示反对者为66%，表示支持者为32%。

与此类似的是，1995年一次调查提出的问题是“就业、提升和高校招生应严格根据能力与分数的高低，而不是种族属性”，支持者在白人中占86%，在拉美裔人中占78%，在亚洲裔人中占74%，在黑人中占68%。1986年至1994年进行的另5次民意调查，要求公众对“就业和提升应优先照顾黑人”表态，结果是69%至83%的公众表示反对。《美国周末杂志》1995年就“为弥补以往歧视而在就业和高校招生中实行赞助性行动”这一问题，在24.8万名青少年中征求意见，结果是90%的人表示反对。杰克·西特林在1996年回顾民意调查的结果时指出：“大多数美国人反对明显的优先照顾，不论所要照顾的群体是谁，都是一样。”

在这些民意调查中，黑人的态度是随问题的提法而有所变化。在1989年的盖洛普民意调查中，问题是就业和大学招生中是应当给妇女和少数种族以优先照顾，还是应当以能力为准，结果黑人当中56%选择了能力，14%选择了优先照顾。在1986年至1994年由美国大选研究所举行的5次民意调查中，问题是对“就业和提升应优先照顾黑人”是赞成还是反对，结果黑人当中表示反对者为23%和46%。总的

看来，黑人及其他少数种族对优先照顾问题的态度是摇摆不定的。1995年3月，在加利福尼亚州刚提出建议取消对少数种族的额外优先照顾的公民立法提案时，调查表明，表示赞成的黑人有45%，拉美裔人有52%。但此后一年多，在少数种族组织领导人的大力动员下，不少人态度发生变化。1996年11月公民复决投票时，表示赞成的黑人降到了27%，拉美裔人降到了30%，下降幅度分别为18%和22%。

到20世纪80年代后期，反对优先照顾的呼声已日益广泛。公众纷纷表示不赞成，一些申请就业和升学的人为他们受到“逆转的种族歧视”而提起诉讼。在共和党总统当政的十来年里，由总统提名就任的联邦法官也使司法状况有所扭转，法院开始缩小对黑人及其他少数种族的照顾。正如斯蒂芬·塞恩斯特罗姆和艾比盖尔·塞恩斯特罗姆所说：“1989年是再思的一年。”这一年，在“里士满诉J. A. 克罗森”（488 U.S. 469）一案中，联邦最高法院裁决里士满县对少数种族优先照顾的计划无效，重申了“美国信念”人人平等的原则。桑德拉·戴·奥康纳法官代表联邦最高法院6位法官的多数，在判决中指出按种族把人分成几等是有害，若不扭转，“可能会引起种族优劣感和种族之间的敌对”，同时批驳了那种说现在优先照顾是为了弥补过去的歧视的论点，指出这样扭来扭去只会导致人人平等原则的消失。同一年，在“沃兹—科夫—帕金公司诉安东尼奥”（490 U.S. 642）一案中，最高法院还撤销了1971年“格里格斯诉杜克动力公司”一案的判决中提出的对种族区别对待的做法。民主党控制的国会赶紧通过立法来限制法院这一裁决的影响。

1993年，在“肖诉雷诺”（509 U.S. 657）一案中，联邦最高法院以5比4的多数通过一项裁决，将涉及北卡罗来纳州为确保黑人当选国会议员而重划选区的案子退回地方法院重审。奥康纳法官在这一裁决中指出：“任何按种族分类的做法都有对我们社会造成持久损害的危险，会让人重新产生那种在我国历史上已被太多的人坚持得太久了的错误见解，即人应按肤色予以评价。”按种族意识划分选区“会使我们

巴尔干化，分裂成彼此对立的族群”。1995年，在“阿达兰德承包公司诉佩纳”（515 U.S. 200）一案中，联邦最高法院又以5比4的多数通过一项裁决，认为政府有关优先照顾少数种族承包商的规定是站不住的。安托宁·斯卡利亚法官在裁决中写道：“在政府眼中，我们大家应是同一民族，即美利坚人。”可是，克林顿政府却不接受“美国信念”这一原则的重申，想方设法限制最高法院上述裁决的影响，结果，到1996年，正如斯蒂芬·塞恩斯特罗姆和艾比盖尔·塞恩斯特罗姆所说：“出现了引人注目的事态：最高法院和美国司法部斗起来了。”

这种争斗到了布什政府时仍在继续，只是双方的立场变了。2003年在密歇根大学招收本科生和法学院研究生的问题上，布什政府认为不应当用加分的办法照顾种族，种族多样性的目标要通过其他途径来实现。最高法院以6比3的表决结果否定了本科部给少数种族考生自动加分（满分为150分，少数种族考生照顾性加20分）。但他们以5比4的表决结果同意给法学院的少数种族考生加分，理由是法学院生员的种族多样性是“一个急迫有待解决的问题”，需要特别处理，但同时指出这种优先照顾必须“在时间上是有限的”，希望25年以后就没有必要再考虑它。

最高法院对密歇根大学法学院问题的裁决，被《纽约时报》的社论欢呼为“赞助性行动的一个胜利”。通用汽车公司、微软公司、波音公司、美国捷运公司、壳牌公司等几百家企业表示支持密歇根大学的做法。但他们的观点与美国多数人的观点是对立的。在最高法院审理这一案件期间先后两次进行的民意调查都表明绝大多数的美国人，其中也包括半数以上的黑人，都反对在大学招生中额外照顾少数种族。

密歇根大学这一案件表明，在美国是否应该不考虑种族差异而人人权利平等这一问题上，美国仍存在很大的意见分歧。在美国历史上最初的200多年间，人人权利平等的原则受到忽视，未得实施。在20世纪40年代，总统和联邦法院，随后还有国会，开始努力消除种族歧视，在法律上做到不考虑种族差异，结果是终于制定了民权法和选举

权法。然而，一些并非民选产生的官员马上从相反方向重新实行种族歧视。这种逆向运动的理由，正如赫尔曼·贝尔兹所指出，是这些人认为“群体权利、种族比例和结果平等应成为社会组织原则，成为民权政策基础”。这种以群体权利代替个人权利、以具有种族意识的法律代替不问种族差异的法律的做法，从未得到美国人民认可，议员们的支持也只是时断时续的。然而，“这一变化的奇特之处，”杰出的社会学家丹尼尔·贝尔指出：“在于未经公众辩论，一种全新的权利原则就出现于政策之中。”贝尔兹也指出：“群体权利和处境平等被奉为新的公共哲学，它根据种族属性区分个人，最终否认公益的存在。”斯蒂芬·塞恩斯特罗姆和艾比盖尔·塞恩斯特罗姆指出，这种观点的含义就是：“种族区分提供了一个信息，即肤色非常重要。白人和黑人是不同的，种族属性真正起作用。这种种族区分意味着对个人起决定作用的是血统，而不是性格、阶级、宗教信仰、年龄或教育。但是这种群体区分只适用于等级制度，在它的基础上是很难建立公民平等的社会的。”

对英语的挑战

在1988年佛罗里达州公众争取宣布英语为正式语言的运动中，担任州长的共和党人鲍勃·马丁内斯竟然表示反对，公然宣称："我们并未给美国人选择一种宗教。我们并未给美国人选择一个种族。我们也不曾为美国人选择一种语言。"他错了，美国300多年的历史已经选择了英语作为美国人的语言。到了选举日投票时，佛罗里达83.9%的选民赞成了这一选择。佛罗里达州把选择语言的建议印在选票上征求选民意见（那一年还有两个州也采取了这一做法），这是很说明问题的，表明在20世纪80—90年代，语言成了美国特性的一个重要问题。人们争论的问题很多，例如：要不要双语教育；企业是否应该要求雇员说英语；政府文件是否要用英文之外的文字；在有大量不说英语的少数种族选民的选区，选票和选举材料是否也要用别的文字；是否应规定英语为联邦政府和州政府的正式语言等等。英语在学校等场合的作用问题以前也有过争论，但在20世纪后期，争论之广泛和激烈，在全国、州、县层次上都是史无前例的。从象征意义和实质意义来说，英语问题的争论都是有关美国特性的大争论的一个重要方面。有一位学者认为争论在于"美国是不是应该反映出多数人讲英语就由英语居统治地位，抑或是应该鼓励多语言的文化"。然而，真正的问题还不在于要不要多语言文化，而是要不要双语制。

对于英语在美国文化中的重要性以及美国人最好能熟练使用英语，很少有人提出疑问。但语言方面的争论提出了两个关键问题：第一，美国政府应在多大程度上提倡人们学习和使用除英语以外的其他语言，并限制政府机构、私营企业及其他单位要求其属员使用英语的能力；在大多数情况下，这其他语言都指的是西班牙语，这就引出第二个而且是更重要的一个问题——美国是否应该成为一个双语社会，让西班牙语具有与英语同等的地位？

米格尔·德·乌纳穆诺说："语言是灵魂的血液。"但语言又是更加实

在得多的东西，它是交流的基础。在这一点上，马丁内斯州长错了，语言是与不同种族和宗教根本不相同的。不同种族和宗教的人们往往彼此争斗，但如果他们有相同的语言，他们就可以彼此交谈和书信往来。正如卡尔·多伊奇在他的经典著作《民族主义和社会交流》一书中所说，民族是能够彼此广泛深入交流的群体。如果没有共同的语言，交流即使不是不可能，也会是困难的，一个国家就会成为两种或更多语言并行的舞台。有些国家，例如法国、德国和日本，基本上是人人共讲一种语言，而另有一些国家，例如瑞士、比利时和加拿大，人们讲两种或更多的语言。这两种国家的情形很不一样，在后一种国家，随时都有分离的可能性，从历史上看，它们得以保持统一，在很大程度上是迫于强邻的压力。想让一种语言群体熟练掌握另一种语言的努力很难成功。例如，盎格鲁—加拿大人几乎没有几个人能流利讲法语，比利时的佛兰芒人和瓦龙人也几乎都不能熟练使用对方的语言，瑞士的讲德语的人和讲法语的人彼此交流时讲的是英语。

在美国历史上，英语对于保持美国同一性起了重要作用。移民群体有时试图保持其原有语言，但除了某些小的、孤零零的或乡村的社区以外，英语都是在他们的第二代、第三代人身上取得胜利。我们上面已谈到，组织移民学英语一直是各级政府以及企业、教会和社会福利组织关心的一件大事。

至少到20世纪后期为止，情况是这样。可是在20世纪后期，一些政府机构和其他机构却鼓励亚民族特性，提倡少数种族语言和贬低英语地位。这种活动的关键是他们对民权法（1964年）、选举权法（1965年）和双语教育法（1967年）的解释。民权法第六条规定，在由联邦政府资助的州、县政府和私立机构的活动中，禁止根据“原国籍”进行歧视。第七条规定，在雇员15人以上的企业招工中，禁止根据“原国籍”进行歧视。选举权法包括参议员罗伯特·肯尼迪提议的一条规定，要求纽约选举事务当局给波多黎各裔选民提供西班牙文的选举材料。双语教育法是由代表得克萨斯州的参议员拉尔夫·亚伯勒起草

的，要求给家境贫穷而且因英语水平低而在学习中处于不利境地的墨西哥裔美国孩子提供援助，首期拨款750万美元。

由这些看来并不起眼而且有限的规定开始，出现了一堆错综复杂的联邦规章条例、法院裁决和进一步的法案，其势头有点类似于本来规定不考虑种族差异的民权法却引出了一批种族优先照顾的做法。联邦政府一些工作人员有意将法律解释为授权和要求政府支持英语之外的语言，他们的解释通常得到了联邦法官的认可。接着国会又通过新的立法扩大对那些语言的支持和限制英语的使用。这些举措反过来又促使人们组织起来维护英语作为官方语言的地位，最明显的表现是这一问题的公民投票达到了10余次，除了1次以外，都是维护英语地位的力量得胜。

语言问题上对立双方的较量牵涉到选举、政府、企业和学校。按理说，只有美国公民才有选举投票权利，出生于美国的成年人或已归化的移民才可成为公民。除了波多黎各人以外，在美国出生而长大的公民应该是至少对英语有了起码的知识。而外来移民希望成为美国公民的人，按照移民与国籍法的规定，应证明自己“懂得英语，包括有读、写、说的能力……懂得简单的词语……英语的一般用法”。只有在美国已居住15年以上的残疾人和老人才可作为例外处理。因此，似乎有理由认为，几乎所有的有选举权的人都懂得英语，至少应能读懂选票和有关的选举材料。

然而，1975年，国会修改了1965年的选举权法，规定州、县政府不得以任何投票资格、先决条件或程序“剥夺或限制属于语言少数群体的美国公民的投票权利”。修改后的法令要求地方政府在以下两种选区提供双语选票：一、居民英语水平低于全国平均水平，或者在1972年选举中仅提供英文选举材料而使有资格选民参加选举者低于50%；二、选区内5%以上居民属于语言少数群体，如印第安人、亚洲裔人、阿拉斯加土著居民，或西班牙语群体。1980年，为了对联邦法院一宗诉讼案作出反应，旧金山选民登记处同意提供英文、西班牙

文和中文三种文字的选票和选民小册子，投票站监督员和选民登记车工作人员使用以上三种语言。到2002年，已有30个州的335个行政区不得不提供英语之外的其他语言的书面和口语服务，其中西班牙语的多达220个。这些服务往往只涉及很小的语言群体。例如，洛杉矶县1994年就为692名讲他加禄语[1]的人花费了67000美元。

一些联邦机构和法院将民权法中提到的“原国籍”解释为包括语言在内，禁止语言上的歧视，防止相关机构要求其活动参加者只讲英语。此外，还要求这些机构提供英语之外的其他语言的服务，让讲其他语言的人与讲英语的人地位平等。法院还裁决一些州、县法律中关于一定场合应使用英语的规定为违反宪法，说它们违反第一修正案中的言论自由的保证。这就把第一修正案中的言论自由的内涵从自由的表达和言论的内容扩展到用以表达内容的语言。总之，各级政府即使认为有必要使用英语时，也无法要求人们使用英语。

20世纪80年代大量亚洲裔和拉美裔移民涌入加利福尼亚，因此加州许多市镇不得不对商店招牌作出规定，要求招牌中至少应有一部分用英文，以便于保证公共安全。波莫纳市一家亚洲裔美国人商业集团对这一规定提出异议，于1989年得到了联邦地方法院法官罗伯特·高杉（Robert　Takasugi）支持，其理由是招牌是“原国籍、文化和种族属性的表现”，因此对招牌加以管制违反了第一修正案和第十四修正案。另一件事是1994年住房与城市发展部要求宾夕法尼亚州阿伦顿市撤销关于市长只能用英文发文件的规定，威胁说否则就停发每年给该市的400万美元的拨款。经过一番闹腾，该市市长说他将不执行上述规定，拨款才未停止。再一件事是1999年第11联邦上诉法院裁决，亚拉巴马州不得只用英语进行汽车驾照考试，因为民权法第六条规定不得因“原国籍”而予歧视，亚拉巴马州的做法对于来自非英语国家的应试者有不良影响。但美国最高法院认为此案的原起诉方要拿出亚拉巴马州当局歧视性意图的证据，此案遂不了了之。

1988年，亚利桑那州的选民以微弱多数批准了该州宪法一项修正

案，规定英语为该州官方语言，要求该州官员和雇员一律用英语履行公务。亚利桑那州最高法院认可了这一要求，因为当年美国国会接受亚利桑那为合众国一州时就规定过英语为唯一官方语言，但宣布州宪法这一修正案无效，说它违反了美国宪法第一修正案。美国最高法院则拒绝复审该州最高法院这一裁决。

与上述诸案相似的是，平等就业机会委员会对“原国籍”的解释也是延伸到语言，认为雇主不得要求雇员工作时一律使用英语。为此，该委员会在1996年提出了32件诉讼，1999年提出了91件诉讼。它认为企业只有在“业务确有必要”的严格有限的情况下才可以要求雇员都说英语。一位反对以英语为唯一官方语言的律师说，法律上的关键问题就在于对“原国籍”的歧视是否包括语言上的歧视。若包括，那么“领取联邦经费补贴的私立医院未能给不说英语的病人提供足够的翻译服务”即应视为违法。

上面提到，代表得克萨斯州的参议员亚伯勒为了让贫穷的墨西哥裔选民的孩子更好地受教育而提出双语教育法案，于1967年获国会通过。此后，非英语教育迅速传布到全国各地，甚至出现在已通过立法规定英语为唯一教学语言的7个州。1970年，联邦民权署指示说，根据民权法第六条，一个学区内原国籍不在美国的少数种族儿童占儿童5%以上，即“应采取赞助性步骤纠正这些儿童在语言上所遇到的困难，让他们能跟上教学计划”。1972年，一个联邦地方法院裁决，根据法律上的平等保护条款，新墨西哥州的学生应得到其母语和原有文化的教育。1974年，在旧金山一起涉及华人儿童的案件中，美国最高法院对民权法第六条作出解释说，学校不能将不说英语的学生像说英语的学生一样对待，必须采取一些措施弥补他们学习上的缺陷。到2001年，国会为双语教育拨款4.46亿美元，此外，各州又拨了大量经费。

在双语教育法开始实施时，双语教育的一位支持者就指出过：“双语教育法究竟是为了帮助孩子更快地向英语过渡，还是为了

促进双语制，这一关键的目标问题并未得到解决。”最初，两个目标并存，1974年对该法的一项修正案规定，“在允许孩子顺利完成学业的必要范围之内”给孩子提供其母语和原有文化的教学。当时既有保持母语教学的计划，也有向英语教学过渡的计划。1978年，美国教育研究所报告说，双语教育计划负责人当中，86%的人反映那些以西班牙语为母语的学生在英语已经熟练以后仍然留在保持母语的教学计划之中。这时，国会停止了对这类教学计划的拨款，但到1984年国会又改变态度，明确恢复了拨款。

到20世纪80年代中期，据《时代》周刊调查，双语教育中，“许多教学安排都是想让学生无限期地用原有语文学习，除语文外还学习原有国家的艺术、音乐、文学和历史。”旧金山一位双语教学负责人说：“重要的是让孩子们对自己的文化感到骄傲。”他指的当然是孩子们的祖先的文化，而不是美国文化。1985年，美国教育部长威廉·贝内特指出，双语教育“过多强调了让学生了解其本土语言和文化，而没有充分重视把它作为确保学生学习英语的手段，或帮助学生慢慢学好英语的过渡性方法”。众议员詹姆斯·朔伊尔本来是双语教育法的发起人之一，这时也表示了类似的忧虑。他说双语教育“被扭曲和政治化了”，它本来是要帮助学生学英语，可是“英语学习被削弱或推迟，在许多地方还被挤掉，全部课程都用西班牙语进行教学。本来的意图可不是这样”。另一位双语教育法发起人、原众议员赫尔曼·巴迪洛在2000年也表示了类似的看法。他指出，在纽约市，参加双语教育班的学生，85%的人到中学毕业还没有把英语课学完。他说：“双语教育变成了单语教育，这对学生们是没有好处的。本来应是英语第一，西班牙语第二。不应该8年老是西班牙语，它本该是过渡性的。”

一些联邦政府机构鼓励英语之外的语言，一些州政府和私营机构反对工作中只讲英语，这就激起了许多人的对抗。1981年，参议员S. I.　早川（Hayakawa）提议通过立法规定英语为官方语言。为了这一目的，他和另一些人在1983年成立了一个名叫“美国英语”的组织。

1986年，人们又成立了一个名叫“英语第一”的组织。这些组织发起了广泛的运动，结果在20世纪80—90年代促成19个州宣布英语为官方语言。这反过来又引起了西班牙语及另一些语言少数群体的强烈反对，他们与一些自由派人士和民权组织促使三个州的议会通过了所谓“英语加其他语言”的决议。有几个州的议会则拒绝通过任何一种决议。但在公民投票中，以英语为官方语言的建议在所有地方都得到多数人赞成。

州议会宣布英语为官方语言的州，主要是外来移民、亚洲裔居民和拉美裔居民较少的州。而在少数种族人口众多的州，州议会则拒绝采取行动或拒绝了宣布英语为官方语言的建议。有4个州——亚利桑那、加利福尼亚、科罗拉多和佛罗里达——选民通过公民投票赞成以英语为官方语言（除亚利桑那外，其他3州都是赞成票占据大多数），正如西特林等人所指出，这4个州都是“不讲英语的人、移民、拉美裔人和亚洲裔人占的比例最高，而且在1970—1980年期间出现了拉美裔人及其他在外国出生的居民的最高增长率”。与此相似的是马萨诸塞州的洛厄尔市1989年通过公民投票赞成以英语为官方语言，也是在这之前10年当中出现了大量拉美裔和东南亚裔人的涌入，使得英语水平低的儿童在5年内增多至原先的4倍。有迹象表明，非英语人口迅速增多，有力地促使这些地方原住居民通过公民投票重申英语的地位以保持国民同一性，但当地的议员们出于选票考虑，却不愿意这样做。

种种迹象都表明，绝大多数美国人都是主张保持英语地位的。通过细心的民意调查，4位学者1990年得出结论说：“对于广大公众而言，英语仍然是国民同一性的一个重要标志。”1986年，81%的美国公众认为“每一个想住在这个国家的人都应该学英语”。1988年，在加利福尼亚一次民意调查中，76%的人认为英语对于美国人“非常重要”，61%的人认为选举权应限于说英语的人。1998年的一次民意调查中，52%的美国人强烈支持、25%的美国人基本上支持通过立法规

定学校一律以英语为教学语言，英语水平低的学生则先上一年英语补习班。大多数美国人赞成保持英语的地位，而议员们在这一问题上却顾虑重重胆小怕事，这就促使人们争取通过公民立法提案权和公民投票复决权来维护英语的地位和反对双语教育。

在英语是否作为官方语言以及是否应结束双语教育的问题上，从1980年至2002年共有3个城市和4个州举行过12次公民投票（见表7.1）。这些公投都是由支持英语的群体发动的。除了1次以外，其他11次公投的结果都是赞成以英语为官方语言或结束双语教育。赞成票数所占的比例，最低一次为44%（科罗拉多），最高一次为85%（佛罗里达），平均为65%。在所有这些公投中，政界精英、权势机构几乎都与拉美裔及其他语言少数群体的头头们一样采取了反对立场。

表7.1 语言问题上的公民投票，1980—2002年

年份	行政区	公投目的	赞成票百分比
1980年	佛罗里达州戴德县	撤销1973年的双语条例	59
1983年	加利福尼亚州旧金山市	反对要求印发非英语选票的联邦法规	62
1984年	加利福尼亚州	要求联邦当局授权只印发英文选举材料	71
1986年	加利福尼亚州	规定英语为官方语言	73
1988年	佛罗里达州	规定英语为官方语言	85.5
1988年	科罗拉多州	规定英语为官方	64

		语言	
1988年	亚利桑那州	规定英语为官方语言	50.5
1989年	马萨诸塞州洛厄尔市	规定英语为官方语言并要求批准美国宪法英语修正案	67
1998年	加利福尼亚州	结束双语教育	61
2000年	亚利桑那州	结束双语教育	63
2002年	马萨诸塞州	结束双语教育	68
2002年	科罗拉多州	结束双语教育	44

1980年，佛罗里达州戴德县那一次公民投票，要求撤销该市宣布为双语区和双文化区的条例，要求只以英语为官方语言，并禁止使用公款“提倡美国文化以外的文化”。它受到拉美裔群体、《迈阿密先驱报》和大迈阿密商会的强烈反对，单是大迈阿密商会开支的宣传费就有5万美元。而提案支持者用于宣传的钱只有1万美元。戴德县的选民以59.2%的多数票通过了提案。

1986年，加利福尼亚州一次公民投票，其提案是对州宪法的一项修正案，规定英语为官方语言。反对者包括该州所有政界要人（唯一例外是当时任美国参议员的彼得·威尔逊），其中有当时的州长，州检察长，另一位美国参议员，州参院主席，州众院议长，旧金山和圣迭戈两市的市长，洛杉矶和圣何塞两市的市政会，全州各大电视台和广播电台，除了《旧金山考察报》以外的所有各大报，加利福尼亚工会联合会（劳联—产联），以及加州天主教主教联合会。但到了选举日投票，全州73.2%的选民对这一提案投了赞成票，赞成票在所有各县均占多数。

1988年，佛罗里达、亚利桑那和科罗拉多3个州就英文作为官方语言的提案举行公民投票，当时共和党和民主党的总统候选人乔治·H.

W. 布什和迈克尔·杜卡基斯两人均表示反对。反对者包括这3个州的政界和经济界精英及著名社会人士。在佛罗里达州，反对者包括州长、检察长、州务卿、《迈阿密先驱报》、大迈阿密商会以及许多拉美裔组织，但有一些拉美裔组织因考虑到这项提案深得人心而决定弃权。最后，提案以85.5%的选票获得通过，全州各县都是赞成票占大多数。

而在亚利桑那州，斗争更加激烈。反对者包括州长、两位前州长、代表该州的两位美国参议员、菲尼克斯市市长、亚利桑那法官联合会、亚利桑那市镇同盟、犹太教领导人以及包括11个基督教教派的亚利桑那全基督教主教联合会。在投票之前的双方宣传运动过程中，提案宣传运动的主要资助人、“美国英语”组织负责人约翰·坦顿的一封备忘录被泄露出去，他在备忘录中建议暂停移民入境，据说还对天主教徒说了一些有损人格的话，因此被提案反对者说成是“纳粹备忘录”，此事对提案一方打击不小。在这种情况下，提案仅以50.5%的微弱多数获得通过。在科罗拉多州，反对提案的人包括州长、副州长、检察长、丹佛市长、一位美国参议员、著名的天主教人士、《丹佛邮报》、州民主党（州共和党不表态）以及著名民权人士杰西·杰克逊。最后科罗拉多选民以64%的多数通过了提案。

1989年，斯坦福大学一位语言学家在回顾1988年的几次语言问题公民投票时，有些伤感但却准确地评论说：“大体说来，要求宣布英语为官方语言的运动取得了成功，却没有得到有权势的政界人物和组织的支持……‘美国英语’组织的领导人大概有理由声称‘谁也不支持我们，支持我们的只有人民’。”

在随后10年，就是否结束双语教育问题举行的几次公民投票中，形势还是如此。1998年在加利福尼亚州就结束双语教育的227号提案进行公民投票时，有几位拉美裔群体领导人和许多拉美裔选民投了赞成票。但该州所有民选的民主党官员都与克林顿总统一样，反对这一提案。得克萨斯州州长乔治·沃克·布什也有条件地表示反对。最后该

州选民以61%的多数票通过了这一提案。两年后，亚利桑那州就同样的提案举行公民投票，反对者包括该州的共和党领导人，自州长以下的所有民选高官，所有各大报纸，布什州长和戈尔副总统。反对者花的钱比赞成者多好几倍，但亚利桑那选民仍以63%的多数票通过了提案。2002年在马萨诸塞州，共和党州长候选人米特·罗姆尼支持结束双语教育的提案，但民主党领导人、包括8个院校的校长在内的著名学者和另一些上层人士表示反对。反对者还有包括《波士顿环球报》在内的各大报，以及“教师、工会、移民权利活动分子的联盟和某些群体”。公投结果是68%的选民通过了提案。

这20来年当中就语言问题进行的12次公民投票中，唯一的一次失败是2002年发生于科罗拉多州，就一项结束双语教育的提案公投的结果，是赞成票44%，反对票56%。出现这一结果，是因为一位支持双语教育的女富豪在最后一分钟花费巨额资金，向那些怀有反拉美裔情绪的科罗拉多选民宣传说，一旦取消双语教育，就“会有成千上万的水平低的移民子女挤进主流学校的教室，引起课堂混乱”。科罗拉多的选民被吓坏了，于是选择了教育上的种族隔离。

拉美裔人对语言问题的态度，与黑人对种族优先照顾问题的态度有些相似，又有所不同。拉美裔人对于强调英语为官方语言这种基本上属象征性质的提案往往表示反对。例如，在1988年加利福尼亚和得克萨斯的公民投票中，据投票后调查，赞成宣布英语为官方语言的盎格鲁裔选民有60%，而采取同样立场的拉美裔选民只有25%。在1980年戴德县就公务只用英语的提案进行公民投票时，表示赞成的人在白人中占71%，在黑人中占44%，而在拉美裔人中仅占15%。1986年，加利福尼亚有41%的拉美裔选民赞成以英语为官方语言。两年后，在佛罗里达州就同一提案进行公民投票时，拉美裔选民中投赞成票的只有25%。

对于取消或缩短双语教育的措施，拉美裔人的态度就比较摇摆不定，往往表示赞成。这一问题对于他们子女的前程有直接的、很大的

影响。1998年一次全国性民意调查表示，有66%的拉美裔学生家长希望其子女“尽快学好英语，即使在其他课程上落后一点也行”。1996年在休斯敦、洛杉矶、迈阿密、纽约和圣安东尼奥五个城市进行的调查中，拉美裔学生家长认为学校最重要的事是让他们的孩子学英语。1998年一次全国性调查中，问题是学校是否该用英语进行教学，而给英语差的孩子另举办为期一年的补习班，对此表示非常赞成的拉美裔学生家长有38%，另有26%表示基本上赞成。1998年加利福尼亚之所以就结束双语教育问题举行公民投票，其直接起因是洛杉矶有90名拉美裔学生被家长拖出了双语班，抗议双语班教学质量低劣。正如艾丽斯·卡拉汉牧师所说：“家长们不希望自己的孩子长大后只能到血汗工厂卖苦力或者在大楼里面当清洁工。他们希望孩子也能上哈佛和斯坦福大学，那就非得把英语学好不可。”1997年奥伦治县一次调查中，83%的拉美裔学生家长“说他们希望孩子一上学就学英语”。《洛杉矶时报》1997年10月的调查则表明，84%的加州拉美裔学生家长赞成缩短双语教育。拉美裔政治家和拉美裔组织领导人对这些数字感到震惊，遂加倍努力宣传要反对双语教育。他们又取得成功。据《纽约时报》报道，在1998年加州的公民投票中，几乎每一个民选的拉美裔官员都反对双语教育，赞成双语教育的拉美裔选民也不到40%。

对核心文化的挑战

克林顿总统1997年说美国需要一个第三次“大革命”，以证明即使没有一个占统治地位的欧洲文化，美国照样可以生存。其实他说这话的时候，这一“革命”早已在进行之中了。这就是20世纪70年代开始的多文化主义运动，想要用主要与种族相联系的各种文化来取代美国主流的盎格鲁—新教文化。它在20世纪80年代及90年代初取得最大成功，显赫一时，但随后遇到了反击，发生了20世纪90年代的文化战。当21世纪开始的时候，多文化主义是否还成功，有多大成功，尚需拭目以待。

多文化主义实质上是反欧洲文明。正如一位学者所说，多文化主义运动是“反对欧洲中心论价值观的单文化霸权，因为这一单文化霸权普遍排斥其他种族的文化价值观……这一运动反对狭隘欧洲中心论的关于美国的民主、文化和特性的理念”。它基本上是一种反西方的意识形态。多文化主义者提出了以下几点见解：第一，美国是由许多不同的种族群体构成的。第二，每一种族群体都有自己独特的文化。第三，在美国社会居主宰地位的白人盎格鲁精英压制这些文化，强迫或引诱其他种族的人接受盎格鲁—新教文化。第四，公正、平等及少数种族的权利要求将这些被压制的文化解放出来，各级政府和私营机构应鼓励和支持这些文化的振兴。美国不是也不应该是一种文化独霸全国的社会。大熔炉或番茄汤的譬喻说明不了真实的美国，相反，美国是马赛克，是沙拉，是“凉拌沙拉”。

在20世纪70年代出现多文化主义者的同时，又出现了另一个很不相同的集团，自称“新民族属性”，其论点则与多文化主义者相平行。这一群体主要来自英国之外的欧洲移民，自称表达了“白人工人阶级”对盎格鲁—撒克逊白人新教徒（WASP）精英的愤怒，抗议后者压制各种文化，盛气凌人。“新民族”集团的一位领头人、参议员芭芭拉·米库尔斯基说，美国不是大熔炉，而是“油炸得嗞嗞作响的炒锅”。米

库尔斯基说，犹太教徒和天主教徒都应该有民族意识，起来反对“虚伪的白人自由派、冒牌的黑人好斗分子及盛气凌人的官僚”。内森·格莱泽和丹尼尔·帕特里克·莫伊尼汉在他们1963年的巨著《熔炉之内》一书中说：“所谓熔炉之说其实是不曾有过熔炉。”他们承认，“独特的语言、习俗和文化到第二代人就大体消失，到第三代消失得更多”，但他们争辩说“通过在美国的新感受”，民族属性又以“一种新的社会形式”再生了。为了促进这种民族属性感复兴，众议员罗曼·普辛斯基于1970年提出“民族研究法案”，主张授权政府为民族活动提供经费。普辛斯基激烈谴责熔炉理念，热情鼓吹美国是马赛克。他这一法案通过了而成为法令，但对公众没有多大影响。此后10年这方面无大动静，到1981年这一法令就期限届满了。

“民族研究法”的完结象征了民族属性感复兴运动的失败。它的失败原因有二。第一，美国各白人民族通婚者日益增多，某一民族属性感逐渐消退（见本书第十一章）。此外，白人移民的第三代或第四代人当中，有许多人参加过第二次世界大战为国效力，他们基本上都已同化于美国主流文化之中。正如斯蒂芬·斯坦伯格所说，20世纪70年代的“民族属性感振兴运动是19世纪和20世纪初大量移民的后裔的民族属性感临终的最后一息”。多文化主义者强烈谴责欧洲文明，所以也不会支持欧洲人闹民族属性。后者对此也作出了反应。波兰裔美国人的一位领导人1997年评论多文化主义时说：“多数波兰裔美国人都反对多文化主义者的反西方倾向，反对他们把西方文明说得一无是处而一味歌颂非西方文明……应强调指出欧洲是美利坚合众国的诞生地，正是欧洲的个人自由、政治民主、法治、人权和文化自由的理想铸就了这个美利坚共和国。”总之，“新民族属性”运动强调的是第二波白人移民与盎格鲁—撒克逊白人新教徒之间的文化差别，而多文化主义者则认为这两种白人的文化都属于欧洲文明，他们要打倒欧洲文明的统治地位。

多文化主义者直接向美国的“盎格鲁至上”形象提出挑战。他们恰

如一位学者所说，是期盼着有朝一日美国“在文化上不再是‘合众’的，如果‘合众’是意味着信念习惯的‘统一’的话”；他们期盼着有朝一日美国“不再是文化上那么易于界定”。这样的转变将确实如克林顿总统所说，会是美国国家特性的一大剧变。多文化主义者包括许多知识分子、学者和教育工作者，因此他们对中小学和高校影响很大。我们上文中已谈到，从历史上看，公立学校是移民的子孙融入美国社会的重要渠道。多文化主义者希望学校起的作用正好与此相反。他们不希望学校优先讲授英语和共同的美国文化，而是要求首先重视各亚民族文化，像他们的一位学者所说，要求教师们“把学校变成真正文化民主的场所”。

多文化主义的一位著名作家詹姆斯·班克斯说：“多文化教育的一个重要目标是改革学校和其他教育机构，让不同种族和不同阶级的孩子们能体验到教育上的平等。”从一个意义上说：“教育平等”可以指不同种族和不同阶级的孩子都能得到同样质量的教育，对这样的目标，美国人恐怕都不会不同意。但在多文化主义者看来，教育平等还意味着教学大纲中，各种族、阶级的文化应受到平等的对待。要这样做，就会削弱孩子们对美国人共同的文化和价值观的学习。多文化主义者忽视美国的主流文化，因为他们不承认有这一主流文化。他们有两个人就明确说：“我们认为多文化教学应贯穿于学校全部课程。”“多文化教育在所有各层次的教与学当中都是必不可少的。”

多文化主义的出现，是美国教育中对国家特性的重视程度长期受到削弱的结果。在20世纪中期和后期，在中小学课本中有关爱国主义主题的内容越来越少，到20世纪末降至一个低点。夏洛特·艾姆斯对1900年至1970年课本中的有关内容作过详细调查，将其由低到高分为五等：“根本未提国家”，“未讲爱国”，“提到爱国”，“民族主义”和“沙文主义”。从1900年到1940年，中年级课本中的有关内容属于“提到爱国”到“民族主义”，而低年级课本中则几乎没有或完全没有爱国内容。“到了20世纪50年代和60年代，低年级和中年级多数课本

都是未提爱国或稍微提到一点。”这一变化还表现在，“目的在于让孩子懂得一点共同历史和共同政治理想的战争故事内容，也逐渐减少了。”

保罗·维茨对20世纪70年代和80年代初在加利福尼亚、得克萨斯等许多州使用的三年级至六年级22种课本进行的调查表明，在670篇故事和文章中，只有5篇“涉及爱国主题”。这22种课本中，有17种根本没有爱国主题的故事。那5篇爱国故事讲的都是美国独立战争。“涉及1780年以来美国历史的课文一篇都没有。”那5篇故事的主人公都是小女孩，其中3篇都是讲同一个小女孩西比尔·勒丁顿。22种课本都没有提到内森·黑尔、帕特里克·亨利、丹尼尔·布恩或保罗·里维尔这样一些卓越的爱国英雄。维茨的结论是，在这些课本中，“爱国主义几乎是不存在”。哈佛大学教授内森·格莱泽和塔弗茨大学教授里德·于达调查过20世纪70年代6种中学历史教科书，发现第一次世界大战以后的历史教科书非常突出的爱国主义主题，在这些新的教科书中都没有列为重要的目的。“道德和民族主义都成了过时的了。”在这些历史教科书中，“将美国社会联结起来的主要过程，都简略到无以复加的地步。”

桑德拉·斯托茨基分析了20世纪90年代出版的四年级和六年级使用的12种课本以后指出：“艾姆斯和维茨发现的那种趋势在继续，即使说不是在加速的话。”这些课本中，“有关国家的标志和歌曲的内容几乎全无”。课本的重点转向了种族问题。涉及美国的摘选篇章中，31%至73%都是谈美国的各个种族群体，其中90%是谈黑人、亚洲裔美国人、印第安人和拉美裔美国人。结果，1987年的一次调查表明，知道哈丽雅特·塔布曼为何许人[2]的学生，多于知道华盛顿为独立战争时美军总司令以及林肯为《解放宣言》撰写者的学生。斯托茨基总结说：“最后结果是作为一个整体的美国文化消失了。”内森·格莱泽则于1997年总结说：“多文化主义在美国公立学院获得了多么完全的胜利。”与此同时，美国高校也出现了相似的动态，不仅添加了有关美

国少数群体的课程，而且把它们规定为必读课。格莱泽指出，在斯坦福大学，关于西方文明的必修课被“重点介绍少数种族、第三世界各族人民及妇女的必修课”取而代之。随后，“规定了关于美国少数种族的必修课的高校，有加州大学伯克利分校、明尼苏达大学、亨特学院等等”。在20世纪90年代初，亚瑟·施莱辛格指出：“在78%的美国高校，学生不必学西方文明史即可毕业。有些高校，如达特茅斯、威斯康星、霍利奥克山等高校，学生必修课是关于第三世界或少数种族的课程，而不是关于西方文明的课程。人们的情绪是摆脱美国人的罪恶欧洲遗产的包袱，从非西方文化中寻找弥补。”在20世纪与21世纪之交，美国最重要的50所高校都不再设有必修的美国历史课。

由于高校贬低了美国历史和西方历史的课程，高校学生对美国过去许多重大事件和人物都知之甚少。据20世纪90年代初一次调查，常春藤名牌大学的大学生，90%的人知道罗莎·帕克斯是什么人[3]，但只有25%的人知道“民有，民治，民享”这句名言出自何人之口。1999年对55所高校四年级学生进行的调查发现：

> 1/3以上的学生不知道是美国宪法规定了政府三权分立体制。
>
> 40%的学生说不清美国内战发生于何时。
>
> 多半学生不知道是华盛顿指挥了独立战争的最后一仗，即约克镇之役，而误以为是格兰特（内战时北军统帅）指挥该役。
>
> 只有22%的学生知道“民有，民治，民享”名言是出自林肯的葛底斯堡演说。

我们知道，在内战以前，美国历史主要是各州各县的历史。全国历史出现于内战以后，100年来对界定国民同一性起了关键作用。可是到了20世纪后期，美利坚民族这一层次以下的亚民族、种族的历史地位上升到相当于1860年以前的州、县历史的高度，而全国历史遭到了贬低。一个民族既是一个想象到的群体，也是一个记忆中的群体，若丧失这一记忆，也就会不成其为一个民族了。

上述的对于“美国信念”、英语首要地位及美国核心文化的解构性挑战，受到美国公众的坚决反对。多文化主义者对核心文化的挑战，也像另两个方面的挑战一样，在20世纪80年代和90年代引起了反击。已出版的一些书的书名，例如《并不自由的教育：大学校园的种族和性别政治》《诉苦的文化：美国的纠纷》《美德专政：多文化主义与美国前途之战》《多样性神话：多文化主义与大学校园的政治偏执》等等，就很说明问题。反对修改中小学和高校课程的力量增强了，在一些地方已得到成功。“美国学校理事会成员与校友协会”和“全国学者联合会”等组织相继成立，反对贬低美国历史和西方历史，反对降低美国高校教学水平。到一定时候，政界领导人也作出了反响。2000年，美国国会一致通过一项决议，要求教育机构采取措施，纠正学生对美国历史的无知状况。2001年，教育部预算拨款增加了几千万美元，用于改善美国历史教学。2002年，布什总统向一次有200位教育界领导人出席的会议致辞，针对这一问题提出了相应措施。2003年，参议员拉马尔·亚历山大提出一项法案，规定为教师和中学生设立美国历史和公民课暑假学习班。

“美国信念”、英语和美国核心文化所受到的种族主义、双语主义和多文化主义的挑战，以及它们引起的反击，已成为21世纪之初美国政治生活中的重要内容。这场解构美国和反解构之战的结果如何，无疑将在很大程度上取决于美国本土是否反复遭受恐怖主义的袭击，以及美国是否不得不在海外与自己的敌人作战。如果外部威胁减退，解构主义者的运动就可能更来劲。如果美国持续不断地与外部敌人斗争，解构主义者的影响就会退落。如果美国受到的外部威胁不大不小、时断时续、含含糊糊，那么，对于“美国信念”、英语和核心文化在美国国家特性和国民同一性方面应占什么地位的问题上，美国人很可能会继续陷于分裂。

第八章　　同化：归附者、双重国籍者　以及公民身份受到的损害

移民：同化与不同化

从1820年到1924年，约有3400万欧洲人来到美国。那些留在美国的人部分地同化了，他们的子孙则几乎完全同化，融入美国的社会和文化。从1965年到2000年，另有2300万移民来到美国，大多是来自拉丁美洲和亚洲。这给美国带来的主要问题已不再是移民，而是移民同化或不同化。这些移民和随他们之后而来的移民以及他们的后裔会在多大程度上遵从原先的移民的做法，成功同化而融入美国的社会和文化，成为忠诚的美国人，放弃别的国籍，并且在信仰上和行动上拥护“美国信念”的原则？

美国并不是遇到这一问题的唯一国家，所有工业化的富国都一样。在20世纪的最后几十年，全球人口流动达到了非常高的水平。许多人是由一个欠发达国家流动到另一个欠发达的邻国，但也有空前之多的人进入了或想要进入富裕的国家。有合法移民，还有非法移民。在20世纪90年代来到美国的移民当中，约有1/4是非法的。英国政府的移民与国籍管理局在2000年估计，每年非法进入世界各国者约有3000万人之多。贫穷和经济发展都对移民起促进作用，而交通运输工具既多又费用相对低廉，使越来越多的人有条件迁居国外并与自己祖国亲友保持联系。据1998年统计，出生于国外的人占全国人的比例，在瑞士为19%，在德国为9%，在法国为10%，在英国为4%，在加拿大为17%，在澳大利亚为23%，在美国为10%。

移民增多，越来越多的人想迁居西方国家，而与此同时，多数西方国家又出现人口出生率大幅度下降。保持人口稳定的出生率为2.1[4]。1995年至2000年，美国总人口出生率为2.04，但德国仅为1.33，英国为1.70，法国为1.73，意大利为1.20，日本为1.41，加拿大为1.60。人口出生率如此持续走低，意味着人口老化，最后导致人口下降。以日本为例，若不提高人口出生率或增加移民，其人口在2000年为1.27亿，到2050年将下降到1亿，到2100年将再下降到

6700万。到那时，约1/3的人口将是65岁以上的老人，要靠少得多的有工作能力的人赡养。欧洲的人口和劳动力也会急剧减少，除非人口出生率迅速升高或吸收外来移民。这些国家人口下降，不一定会使个人富裕水平降低。然而，尽管生产率提高，但最终仍会带来一国总的经济产值降低以及经济、政治和军事力量降低，从而使它对世界事务的影响降低。从长远看，要避免人口减少，就必须提高人口出生率，但这就需要在社会行为和经济行为上有重大改变，而以往政府为提高人口出生率所作出的努力并未明显见效。

移民压力大，而人口可能减少，这二者加在一起，就促使有关国家允许更多的移民入境。就近期而言，移民有助于满足劳动力的短缺，即使在近10来年失业率颇高的欧洲国家，也是如此。美国经济持续增长，失业率低，在20世纪90年代后期出现劳动力短缺，就更加需要移民劳动力了。然而，大部分移民只能来自文化很不相同的国家，因此而出现的问题是，欧洲富国社会如何容纳大量的非洲人、阿拉伯人、土耳其人和阿尔巴尼亚人等，美国社会如何容纳大量的亚洲人和拉丁美洲人等。

从经济增长、人口增长以及保持国际地位和影响的角度看，吸纳移民会有很大好处，然而要付出的代价也很高：政府服务开支增多，就业机会减少，工资降低，本国原有工人福利下降，社会两极分化，出现文化冲突，信任感降低，国民同一性的传统理念受到损害。移民问题可能在精英群体中间引起严重分歧，在公众中间引起反对移民的情绪，给民族主义政客提供利用之机。

在20世纪90年代，欧洲有些学者针对他们认为的移民威胁，提出了“社会安全”的理念。按照“哥本哈根学派”的奥勒·韦弗等人的解释，“社会安全”是指“社会在经历变化、遭受可能的或实际的威胁的条件下坚持其固有特性的能力”。它包括“在可接受的演变的条件下保持传统模式的语言、文化、社交、宗教信仰、民族特性和习俗的能力”。

在当今世界上，对社会安全的最大威胁是来自移民。各国应付这一威胁的办法，可以是以下三种之中的一种，或两三种的某种组合。粗略地说，它们是：不要或基本上不要外来移民；对移民不作同化；对移民加以同化。这三种做法都被采用过。

第一种做法，即限制移民，包括限制人数、提高允许入境的标准，包括技能、教育水平或来源地（美国1924年就这样做过），或者只允许移民停留有限的时间，如欧洲一些国家实行的“客籍工人”计划，以及美国实行过的短期合同工和H—IB计划。日本历来不欢迎外来移民，它2000年的全国人口中，在外国出生者仅占1%。迫于人口老化和最终下降的前景，日本政府曾考虑适当放宽移民政策，但受到了强烈反对。在欧洲，从历史上看，除法国以外，其他各国也是向来不愿充当“移民社会”。在20世纪90年代初和中期，法国有些领导人提出了“零移民”主张，政府也采取了若干措施来限制移民。同一时期，德国有些领导人采取了类似立场，政府从法律上加强了对难民和避难的限制。这些行动成败参半。进入法国的移民在20世纪90年代初每年均超过10万人，至1995年降到约7.5万人，但至1998年又升到13.8万人。进入德国的移民1992年达到120万人的高峰，至90年代后期下降了大约一半。美国的做法却与其他富国不同，它在1990年将合法移民的限额从27万人提高到70万人，整个90年代合法移民总数（包括限额外批准入境的人数）达到9095417人，大大高于80年代总数7338062人。

第二种做法，是对移民采取消极政策，不在同化上面下工夫。当来自文化很不相同的国家的移民人数众多时，就可能出现移民聚集的社区，他们自成一体，与外界社会不相往来或很少往来。移居法国的北非人和移居德国的土耳其人以及另一些欧洲国家内的移民就是这种情形，但这种做法导致了这些国家民众一致要求减少移民的呼声。对移民不作同化，会引起反对移民的压力，因而通常难以持久。

第三种做法是接受大量移民，同时促进同化，使他们融入本国社

会和文化。欧洲国家以往没有这方面的经验，现在遇到大量移民，感到同化工作难做，因而采取限制的方针。但美国在第一次世界大战以前有过成功的经验，只是1924年对移民采取限制措施后，移民锐减，使移民美国化的压力减少了。

20世纪60年代起，来美国的移民又增多，使如何同化的问题变得突出了。存在几种现实而又困难的选择，选择方案是明确的：是否应该急剧减少目前的移民名额？或者，是否大致接受目前的移民水平及其来源地组成，又不再进一步促进其同化？或者，是否大致接受目前的移民水平及其来源地组成，并大力促进其同化？若促进同化，又是何种同化？哪一种方案或方案组合最有利于促进美国的文化和价值观，增进社会团结，推进经济发展和繁荣以及增强美国的国际影响和实力？考虑到美国现今的社会、经济、政治和国际环境，哪种方案或方案组合切实可行？

同化：仍是成功吗？

部分而言，美国是一个移民国家，但更重要得多的是，美国是一个同化了移民及其后裔、使之融入美国社会和文化的国家。正如米尔顿·戈登在他的精辟著作中所说，移民同化，就是他们采纳东道主社会的文化模式（文化适应），融入东道主社会的“群体和体制或社会结构的网络之中”，与东道主社会的成员通婚（就是他所说的“炼合”），而且养成东道主社会成员感。此外，美国接纳移民还要有三个步骤：走向消除歧视，再消除偏见，再消除价值观上的冲突。

不同群体在美国社会的同化情形不一，而且从来不是完全彻底的。然而总的说来，移民同化，尤其是文化上的同化，在美国历史上是一项伟大的成就，可能还是最伟大的成就。美国得以扩大人口，占领横贯东西的一片大陆，发展经济，所依靠的力量就是千百万充满献身精神和活力、既有抱负又有才干、忠诚于美国的盎格鲁—新教文化和“美国信念”价值观的人们，他们使美国成为全球事务中的一支重要力量。这一成就，在历史上是任何别的社会都无法比拟的，而这一成就的核心，就是彼得·塞林斯所说的“美国化同化”。他指出，移民只要承认英语为全国语言而加以接受，为自己的美国国民身份而自豪，信仰“美国信念”的原则，遵从“新教伦理（自力更生、努力工作和道义上正直）”，他就是融入了美国社会。人们对他的具体提法也许会有不同意见，然而从原则上看，这一提法的确是抓住了到20世纪60年代为止的千百万移民的美国化的核心。

同化的关键第一阶段是移民及其后裔接受美国社会的文化和价值观。戈登指出，移民所参与的是“沉入一个亚社会的群体和体制的网络，这一网络已固定于基本轮廓之中，带有盎格鲁—撒克逊的、普遍的新教的印记。由于早先已有盎格鲁—撒克逊的体制形式作为规范，英语又无所不在，而且盎格鲁—撒克逊人在人数上居统治地位，移民的上述结局就是不可避免的了……这并不是一个不偏不倚的熔炉，让

所有不同来源的移民的不同文化模式共熔于一炉，而是把后到的移民的一定文化贡献转变到盎格鲁—撒克逊的模子中去”。到了移民的第二代，“除了若干严密封闭的飞地以外”，人们的遭遇就是“在选定的阶级层次上几乎完全炼合（虽然不一定是结构上同化）到美国原有人们的文化价值观之中”。

威尔·赫伯格在1955年得出了同样的结论。他指出，如果以为美国人心目中的美国形象是一个不同种族的合成体，那是错误的。相反，“美国人的自我形象依然是美国独立时即已具有的盎格鲁—美利坚理想……我们的文化同化进程基本上等同于我们的语言的发展：这里那里不时出现几个外来语词汇，有些字词拼写形式有点变化，但这语言仍然完完全全、明白无误是英语。”熔炉的譬喻并不恰当，用乔治·斯图尔特的话来说，这是一个“嬗变炉”：“每一时间添进一点异质材料，它不但熔化了，而且发生嬗变，因而并不会改变那原有的材料。”我们也可以用上文中谈到过的譬喻，即番茄汤，添加料会使它更有滋味，但不会根本改变它的实质。美国的文化同化史正是如此。

由此可见，从历史上看，美国是一个移民的国家，又是一个同化的国家，这同化的意思就是美国化。然而，如今移民的人不一样了，与同化相关的体制和过程不一样了，最重要的是，美国不一样了。在移民同化方面，美国过去成就辉煌，如今却可能面临着并不确定的未来。

同化的缘由

过去，有许多因素促进了移民同化而融入美国社会。其中包括：

大部分移民来自欧洲各地，其原有文化与美国文化相近或相容。

移民自己要对去留作出选择，要留下来，就得愿意承担代价和风险。

移民总的说来是想要当美国人。

移民若未归附美国的价值观、文化和生活方式，就返回他们祖国了。

移民来自许多国家，从来不曾有哪一国或哪一种语言的移民在一个时期内占绝大多数。

移民分散到美国各地，从来没有哪一个移民群体在某一地区或某一大城市形成当地人口的多数。

从单个国家以及从整体上来看，移民都是断断续续、时多时少，不曾是持续不断的。

移民参加了美国的战争，一些人为国捐躯。

美国人有着共同的、相当明确的和高度正面的国民同一性理念，并且创立了各种机构，开展了各种活动，制定了各种政策来促进移民的美国化。

1965年以后，上述这些因素要么不复存在，要么是比原先淡化得多。因此，现今移民的同化很可能缓慢得多，不如过去全面，而且不同于以前的移民的同化。同化不一定再意味着美国化。就墨西哥人和其他拉美裔人来说，同化尤其成问题。他们移民来美国，给美国造成

了史无前例的问题，下一章中再细说。本章将比较一般地对比一下1965年之前和之后的移民、移民过程、美国社会的反应以及谈谈这种种差别对于现今移民问题意味着什么。

外来移民

相容性。在美国历史上，外来移民容易地、迅速地融入美国文化和社会，人们很自然而且很普遍地认为，其原因在于移民原籍的文化和社会与美国相近和相容。这有一部分道理。

这种见解的一种表现形式，是关注移民原籍的政治体制和价值观是否与美国相似。杰斐逊在18世纪80年代初说过，从绝对君主制国家来的移民对美国是一大威胁，因为可以估计到“会有最大量的移民”来自这些国家。更重要的是，杰斐逊认为这些人“会带来他们自幼时即已习以为常的那种政治理念，而假如他们已抛弃这些理念，他们又可能从一个极端走到另一个极端，变得放荡不羁。如果他们止步于适度的自由，那倒是奇迹。他们会用他们自己的语言把这些理念传授给自己的子女”。杰斐逊认识到美国的政治制度在当时世界上是独一无二的，那么，照他的见解去做，大部分的移民都该被禁止入境。事实上，的确有大量移民是来自政治制度与美国相反的国家，但其中多数人并非带来原籍的政治制度理念，因为他们在那些制度下受苦受难，才想逃脱到美国。

更多的人关注的是移民原籍的文化是否与美国文化相似。19世纪，美国最高法院曾认为华人的文化与美国文化大不相同，这妨碍了华人融入美国社会，这种文化差别论的见解后来也应用到另一些民族身上。它究竟有多大道理，也很难评说。最好的办法也许是看看从某一国来的人当中，有多少人决心不留在美国而重返原籍。这一数字是可能上下浮动的。在1908年至1910年期间，据迈克尔·皮奥里估计，重返原籍的人占移民总数的大约32%，分别来说，匈牙利人占65%，意大利北方人占63%，斯洛伐克人占59%，克罗地亚人和斯洛文尼亚人占57%，意大利南方人占56%。比例低的则有：苏格兰人占10%，犹太人和威尔士人占8%，爱尔兰人占7%。看来，语言是一个重要因素，在原籍就说英语的人同化容易得多。

19世纪和20世纪初，美国人认为来自非英语国家的移民当中，来自北欧的人比来自南欧和东欧的人较易于同化。但这也不一定符合实际。19世纪来自德国的移民当中，有些人就相当成功地抵制了同化，自成社群而不与外界往来，长达几代人之久。他们认为自己不是移民，而是定居者。当然，这在德裔移民当中仍属例外情况。犹太移民大多来自东欧，重返原籍者很少，到第二代时，“在各个阶级层次上，这些在美国出生的犹太人已与当地非犹太人非常相近”。来自意大利的移民当中，虽有相当多的人重返原籍，但留下来的人仍同化顺利。来自南欧、东欧其他各国的人亦大致如此。正如托马斯·索厄尔所说：“南欧人和东欧人虽然在大规模移民时代刚来美国时非常没有文化和未受教育，往往还不肯让自己子女上学念书，但到了1980年再看，他们已跟别的美国人一样有文化、受到教育，而且很多人走上了专业水平要求很高的各种专业、技术和经营管理工作岗位。”

1965年以后的拉美裔和亚洲裔移民情况怎样呢？社会学和心理分析学的研究表明，按宗教和地理区域来看，不同群体之间有很大差异。目前，有关1965年以后的移民群体同化情况的材料还比较有限，但从中可以看出，最重要的因素大概是移民来到美国之前的教育水平和职业性质。总的说来，来自印度、韩国、日本和菲律宾的人，其教育背景与美国人比较近似，一般同化较快。印度人和菲律宾人通晓英语，自然是一个有利条件。而来自拉丁美洲，尤其是来自墨西哥的移民及其子女则同化较慢。墨西哥人来美国的人数多，又集中居住在某些地方，是同化慢的重要原因。墨西哥裔移民及其子女在教育水平上不仅低于美国原有的各种族群体，而且还低于几乎所有别的移民群体（详见第九章）。此外，墨西哥学者、美国学者和墨西哥裔美国学者都指出，墨西哥和美国文化差距大，这也有碍于同化。

穆斯林，特别是阿拉伯穆斯林，其同化似乎慢于1965年以后的其他移民群体。这有一部分原因可能在于基督教徒和犹太教徒对穆斯林怀有成见，在20世纪90年代后期一些极端穆斯林分子策划或据说是策

划了一些受到广泛报道的恐怖袭击以后，对穆斯林的成见更深了。另一部分原因可能在于穆斯林文化的性质及其与美国文化的差别。在世界上另一些地方，穆斯林少数群体被当地的非穆斯林社会认为是“无法消化的”。在美国，2000年对可能的穆斯林选民进行的一次民意调查表明，66.1%的人认为美国社会表现了“对穆斯林信仰的尊重”，但31.9%的人认为并非如此。在洛杉矶对穆斯林进行的一次调查发现，他们对美国的态度是并不明朗的，“很多穆斯林，尤其是移民而来的穆斯林，对美国并无亲密感或忠诚之心。”当被问到“对谁更亲切或忠诚，是对伊斯兰国家（或你原籍），还是对美国？”移民中45%的人回答是伊斯兰国家，10%的人回答是美国，32%的人回答差不多相等。在出生于美国的穆斯林当中，19%的人回答是伊斯兰国家，38%的人回答是美国，28%的人回答差不多相等。57%的穆斯林移民和32%的出生于美国的穆斯林表示“若可选择，愿离开美国去一个伊斯兰国家生活”。对于是否要将公立学校改成伊斯兰学校这一点，52%的人认为非常重要，24%的人认为相当重要。

在某些情况下，穆斯林想要保持其信仰的纯洁性和自己一套宗教仪式的愿望，可能导致他们与非穆斯林的冲突。密歇根州迪尔伯恩市有大量居民为穆斯林，他们与基督教徒之间关系很紧张，有过一些暴力事件。那里有些穆斯林声称，公立学校“在夺走我们的青年人的伊斯兰信仰”，说“美国的公众政治制度失败了，已成为问题”。他们说唯一的解决办法是要“100%纯洁的伊斯兰，要通过非暴力方式重建伊斯兰超级大国哈里发国家!”在“9·11”事件以后，美国以往同化的成功能在多大程度上延伸到穆斯林移民，仍然是没法说的。

选择性。就同化而言，移民个人的动机和性格比他们原籍的文化更加重要。人们多多少少是自愿作出选择，离开故土而前往异国，往往要千里跋涉，这些人与那些宁愿留在故土的人当然是不一样的。可以说，移民们有一种移民文化，这使得他们不同于那些不肯移居异国

的人。

参议员丹尼尔·帕特里克·莫伊尼汉指出过，爱玛·拉扎勒斯[5]给美国容纳的外来移民塑造的地球上“受苦的垃圾”这一形象，是一个并不准确的神话。莫伊尼汉指出，历史上那些移居美利坚的人是“一些非凡的、有事业心的、自力更生的人，他们完全知道自己做的是什么，而且是自觉自愿这样的”。直到19世纪后期为止，选择了横渡大西洋来美国的人，通常在起程的港口就要等候很长时间，海上航行要一个多月，船上往往拥挤不堪，卫生状况坏得难以想象。离开了欧洲的人，多达17%死于渡海旅途。有了汽船以后，渡海时间短一点了，安全一点了，意外事件少了一些。可是仍然有一种风险，即到了埃利斯岛[6]，还可能有15%的人被打发回来，进不了美国。因此，选择了移居美国的人必须有毅力、有抱负、有进取精神，敢于冒风险，面对自己把握不了和无法预知的情况，为艰难的旅程付出情感上、财力上和体力上的沉重代价，决心要在自己并不确切了解的遥远异乡为自己创建更美好的生活。而绝大多数留在自己社会的人们，要么是缺乏上述的素质，要么是决心将自己的才干和活力奉献给其他的目标。法国一位社会主义政治家2000年说：“我们欧洲人是拒绝上船的美利坚人。我们不冒同样的风险，我们需要更多的安全。”

以往漂洋过海移居美国的那种种艰难困苦、代价和风险，如今大多不复存在了。当今的移民也可能像从前的移民一样有才干、决心和毅力，但并不是非有它们不可。具有讽刺意味的是，今天确实很需要这样素质的，倒是那些企图非法移居美国的人，企图从墨西哥非法进入美国的人大概不必担心遇到边境巡逻队时受苦，但却有可能死在亚利桑那沙漠之中。从中国和亚洲其他地方非法偷渡的人更是要冒巨大风险，他们把自己的钱和生命都交给那些阴险狡诈的蛇头，在海洋上历尽艰辛漂流几千海里乃至上万海里。像19世纪初期搭乘帆船来美国的人一样，他们必须是铁了心非来美国不可。可是，他们是真想成为美国人吗？

信仰。1820年至1924年，离开欧洲的人共有5500万，其中60%以上来到了美国。吸引他们的一个因素无疑是经济机会，因为据说这片土地上连街道都是铺着金子。可是别的地方也有致富的机会。美国的独特之处在于这里有宗教信仰自由和政治自由，社会不分出身贵贱（南方除外），有着最早的定居者保持的盎格鲁—新教文化。移民当中，有些人利用了这里的经济机会就走了，重返其故乡。而决心留下来的人则是对美国这里的原则和文化有了信仰，这种信仰往往开始于他们来到美国之前，是他们移居美国的一条重要的动机。正如奥斯卡·汉德林所说：“这些新来者几乎在登船之前就开始了当美国人的历程。”亚瑟·施莱辛格也说：“这些人渴望成为美国人。他们的目标是逃离，解脱，同化。”约翰·哈尔斯表达了同样的见解：“从根本上说，移民刚踏上美国土地就已经是忠诚的美国人。人们广泛认为同化是促使移民转变政治信仰的主要手段，但它对一个异教徒所起的作用远不如对一个归附者所起的作用。”

对于许多（但并非全部）移民来说，成为美国人，的确相当于皈依一个新的宗教，其后果是相似的。世世代代信奉一种宗教，会习以为常，但要改变信仰皈依一种新的宗教，则需要作出自觉的、往往还是痛苦的选择。移民在痛下决心背井离乡以后，需要全心全意接受新地方的文化和价值观，才能证明自己的选择是正确的。杰出的德国编辑约瑟夫·约费在20世纪90年代说过：“当年人们到美国是因为他们想要成为美国人。如今土耳其人并不是因为想要成为德国人而到德国。”

然而，因为想要成为美国人才来到美国的人，在移民总人数中所占的比例也是变化不定的。据不完整的资料表明，19世纪中期移居美国而又重返原籍的人较少。但第一次世界大战前来的人，情况有所不同。许多单身年轻男人到美国干一二十年，挣够一笔钱，就重返原籍去过舒服日子了。这种人只是旅居美国，而不是归附美国。

现今来美国的移民，是要当旅居者还是要当归附者，也可以作出选择，但不同的是，他们并不是必定要作出这一选择。现在还存在着第三种可能性：脚踩两只船，既当美国国民，又继续当自己原籍所在国的国民，有双重居留地、双重依附关系、双重忠诚，往往持有双重国籍。之所以出现这一可能性，一是因为现代交通运输和通信联络手段发达，来来往往和互通音信既便宜又方便。二是因为美国社会不再像从前那样要求移民二者择其一。过去，美国人期待移民美国化，接受美国的盎格鲁—新教社会的理想、文化、体制和生活方式。移民一遇到有人阻碍他们融入美国社会，就感到自己受歧视。可是在1965年以后的美国，美国化的压力变弱甚至消失了。移民若是遇到有人阻碍他们保留原先的文化特性，就感到受歧视。在1965年以后的移民当中，20%至35%的人会重返原籍，可是留在美国的人并不一定是想成为美国人，而有可能是想要有双重国籍。这些人既要享受美国这里能得到的机会、财富和自由，又保留自己原籍的文化、语言、家庭联系、传统和社会关系网络，二者得兼。

移民过程

多样性和分散。从前来到美国的移民，其原籍社会及语言多种多样，因而同化较顺利。在19世纪中期的移民中，来自英国、爱尔兰或德国的人都不占多数。在19世纪90年代，来自意大利、俄国、奥匈帝国和德国的人大约各占移民总数的15%，来自斯堪的纳维亚、爱尔兰和英国的人各占10%左右。1965年以后的移民当中，除了拉美裔的人以外，其来源地和语言更加多样化，这就迫使他们学英语，不仅为了与原有美国人交流，也为了移民之间交流。但与过去不同的是，现今移民当中约有一半人是讲同一种语言（西班牙语），他们所占的比例仍在不断上升之中。

过去，移民群体分散在美国各地，这也有利于同化。开国先辈们认为这种做法是必要的，这样做才能避免移民可能带来的不良后果。他们对移民入境并无成见，但坚信不能让同一民族的移民集中在某一地区。华盛顿曾警告说，如果让移民定居在一起，他们就会“保持其语言、习惯和他们带来的信条（好的或坏的）”。但是让移民“与我们的人”混居，“他们或他们的后裔就会同化到我们的习俗、规矩和法律，一句话，就是成为同样的人”。杰斐逊也指出过移民“应分散到本地人中间，以便更快结成一体”。富兰克林要求将移民“较均匀地分散到讲英语的人们当中，在他们现今太密集的地方建立英语学校”。他们的意见得到了国会的确认，国会于1818年拒绝了爱尔兰裔美国人组织提出的在西北领地专门给爱尔兰移民划出一片土地的申请。国会这样做，是因为国会认为假如批准他们的申请，就会使国民分裂。正如马库斯·汉森所说：“这大概是美国移民政策史上意义最为深远的一项决策。”按照这一思路，国会此后要求一个地区只能在说英语的人占人口多数时，才能成立新的州。

可见，同化要求移民分散居住，这一直是美国政策的一个基点。事实上，任何一个群体的移民都是首先建立一个立足点，然后，随着

更多的同胞陆续到来，立足点扩大到一个民族的移民聚居地。多数的移民聚居地都是在城市里，大城市成为许多不同移民群体的所在地。他们的多样性和彼此之间的竞争，防止了他们之中的任何一个群体在当地建立文化上的统治地位，并促使他们全都学习熟练地讲英语。此外，随着移民入境速度减慢以及移民的第二代让位给第三代，一个群体中的社会地位上升的人逐渐搬移出去。其结果是，在美国东北部和中西部的大城市各个街区，移民一代人替换一代人，一个群体替换一个群体，出现了塞缪尔·卢贝尔所说的“市区边境”。

与历史上的多样性和分散性相比，1965年以后的拉美裔移民的情形就大不相同了。古巴人集中到了迈阿密，墨西哥人集中到了西南部，尤其是南加利福尼亚地区。但1965年以后来到美国的其他种族的移民，仍是呈现出多样性和随之而来的分散性（例外情形几乎没有）。移民来自非常之多的国家和地区。同一国的人聚居在一起，但同一聚居地又是若干不同的群体混杂相处，其成分还时常起变化。在1995—1996年，纽约市内的移民有18%来自苏联，17%来自多米尼加共和国，10%来自中国。在20世纪90年代后期，纽约移民聚居的街区中，通常都包括来自许多不同国家的人，没有哪一个种族群体超过街区总人口的15%—20%。一个例外是下东角街区（Lower East Side），那里51%的人是华人。詹姆斯·达奥在1999年调查纽约的这种情形后指出：“与上一次欧洲移民大浪潮相比，现今的移民来自更加多得多的国家，说着更加多得多的语言。他们的经济地位有高有低，差别更大，其中也有受过很高教育和很有技术的人。这些人与先前的移民不一样，总是避开同族人挤在一起的聚居地，分散到别的街区。”（这里说说另一个例子：在20世纪30—40年代，我在纽约市昆斯区艾斯托里亚街区度过童年时，我的小朋友当中既有盎格鲁—撒克逊白人新教徒，也有犹太人、爱尔兰人、意大利人和希腊人，还有一个法国胡格诺教派的人。可是到了2000年，据《纽约时报杂志》9月17日一期报道，那里的少数民族老住户只剩下希腊人，其他的移民则是孟加拉人、巴西人、厄瓜多尔人、埃及人和菲律宾人。）多民族的

人杂居一地自然有利于同化。据1990年统计资料，美国各县当中，从一个国家来的移民高度集中者，英语熟练的外来移民只有11%，而在多民族移民杂居的县，英语熟练的外来移民多达74%。开国先辈们说的对，分散是同化的关键。

不连续性。美国，正如内森·格莱泽所说："并不始终是移民的国家"。维护移民权利的组织"移民论坛"指出，美国除了是一个移民之国以外，"又是一个本土文化保护主义之国"。从19世纪70年代到20世纪60年代，美国通过立法先是限制亚洲移民，后来则是禁止亚洲移民，其中有40年期间总的移民入境人数也限制到很小的规模。可见美国不单是移民的国家，而且还是移民受限制和时断时续的国家。移民人数有高低起伏，而且正如罗伯特·福格尔所说，这种波动往往呈现出周期性。19世纪40—50年代出现的移民高潮，到内战时停止了。直到19世纪80年代，移民绝对数字才重新上升到那一高潮的水平。移民人数占人口总数的比例（千分比）在19世纪40年代和50年代是8.4和9.3，到19世纪60年代和70年代降到6.4和6.2，到19世纪80年代再升到9.2。爱尔兰裔移民在19世纪40年代为78万人，50年代为91.4万人，在随后几十年，平均为10年还不到50万人。德裔移民在19世纪50年代为95.1万人，随后两个10年期间分别为767468人和718182人，到19世纪80年代有过回升，但随后又下降，每10年不到50万人。总的说来，在19世纪与20世纪之交，移民浪潮于19世纪80年代达到高峰，在19世纪90年代又下跌，其部分原因在于美国经济衰退。进入20世纪之初移民上升到一个新高度，到第一次世界大战时移民中断。战后又有回升，但1924年的移民法使移民入境人数锐减。

这次锐减对同化产生了有力影响。理查德·阿尔巴和维克托·尼指出，1924年以后，大规模移民中断了40年，"几乎确保了少数民族群体及其文化渐渐弱化。他们当中的一些个人和家庭在社会地位变化后迁出这些社区，使这些群体、尤其是在原籍出生的人，人数日益减

少，其文化也变得无力。而后来者又很稀少，慢慢地，第一代移民让位给第二代，然后再由第三代接替。”可是现今持续不断的高水平移民却与以往不同，“将会造成与欧洲裔移民根本不同的状况，这些新的移民群体很可能会保持其庞大，其文化始终有活力，其体制保持丰满。”道格拉斯·马西也指出，在现今条件下，“不断有新人从国外移入，其发展速度超过了移民通过世代交替形成新文化、社会地位变迁及与他族通婚的速度。结果，现今对美国少数民族性质起主要作用的因素已是移民的不断入境，而不是移民的代代接替，其民族特性就更多地表现为其原有的语言、文化和生活方式。”

现今的移民浪潮始于20世纪60年代后期和70年代初期，合法入境的移民达到平均每年约40万人，比1965年以前增加约10万人。70年代后期和80年代后期，这一平均数升至60万人，在1989年更跃升到100万人以上。20世纪60年代，进入美国的移民为330万人，80年代则为700万人，90年代为900万人。国外出生的人在美国人口中所占的比例，1960年为5.4%，而在2002年已翻番到11.5%。移民情况年年不一样，但在21世纪之初仍毫无减退迹象。因此，美国看来正面对着一个历史上不曾有过的新情况，即移民持续保持高水平。

历史上前两次移民浪潮，第一次是因为战争和马铃薯歉收而停止，第二次停止则是由于战争和反移民立法。今后，一场持续的重大战争也许会起相似的作用，美国若发生严重经济衰退则会降低移民入境的诱因并加大限制移民的压力。反恐战争、美国经济呈现走弱以及减少签证申请待办数量已经产生影响，使合法移民和非法移民的总数从2000年3月至2001年3月的240万人，降到2001年3月至2002年3月的120万人。但一位分析家于2002年11月得出结论说：“没有迹象表明，2000年开始的经济减速或2001年的恐怖袭击导致移民入境速率的大幅度下降。”假若美国参与的战争在强度、规模或次数上不出现重大跃升，今后每年入境的移民人数很可能仍将在100万以上。在这种情况下，同化虽仍将进行，但将比从前两波移民的同化慢，也不会

那么全面。

战争。从前，在美国出生但受到排斥的人，只要参加了美国的战争，就会理直气壮地要求得到正式公民的身份。在19世纪20年代，没有土地的白人男子要求得到选举权，因为他们“为保卫国家而英勇流血，不亚于任何人”。美国内战中，第54马萨诸塞步兵团中的黑人英勇参加了强攻瓦格纳堡垒的战斗，共有20万黑人加入北军为联盟而战，所以弗雷德里克·道格拉斯宣称：“黑人的所作所为证明他们应当得到选举权，他们协助击败了叛军，英勇战斗，或以各种方式支援联邦军队……既然他们知道怎样扛枪打仗，怎样为国旗而战，他们当然也知道怎样选举。”黑人士兵又参加了第二次世界大战，有力促进了20世纪50年代和60年代争取废除种族隔离和争取民权的运动。

同样，战争也促进了移民的同化。战争不但使移民人数下降，而且还让他们有机会和有劲头来展现自己对美国的忠诚。为美国而战，必要时为国捐躯，这就证明了自己的爱国之心，使那些反对移民的本土文化保护主义者难于再反对移民成为正式的美国社会成员。有一位在珍珠港事件之后与几个犹太朋友一起志愿参军的墨西哥裔美国人在后来说过：“我们都证明了自己，证明了我们比盎格鲁人更加是美国人。”归附者希望用行动证明自己的忠诚。

然而，他们也可能人在这边而心还在那边。在对墨西哥战争中，有一些爱尔兰裔移民从美军叛逃，跟另一些爱尔兰裔天主教徒一起组成了墨西哥军队中的圣帕特西奥营。内战期间，爱尔兰裔移民对黑人怀有敌意，不少人站到了南军一边。他们还是1863年反征兵暴乱的主力。尽管如此，在北军服役的爱尔兰裔移民仍多达15万人左右。著名的爱尔兰旅战功卓著，其中包括第69步兵团奋不顾身冲上弗雷德里克斯堡的山坡直闯南军炮兵阵地的壮举，彻底驳倒了本土文化保护主义者“一无所知党”的反爱尔兰移民谰言。

第一次世界大战给德意志裔美国人造成了痛苦创伤。他们曾强烈主张美国保持中立，与亲英的美国精英人士相敌对。从1914年到1917年，美国日益高涨的反德激情令他们痛苦，他们企图避免表态，可是德国政府却逼迫他们表态，使他们陷于更加难过的境地。到1917年，德裔美国人群体的著名人士终于表态，说他们仍希望和平，但他们“百分之百是美国人”。在德国出生的德裔移民纷纷申请美国国籍，应征入伍。战争迫使德裔移民作出选择，使他们明白不再可能脚踩两只船，于是他们完全成了美国人，得到了公认。第二次世界大战中，第442步兵团由日本裔美国人组成的战斗队战功累累，成为“美国战史上受勋最多的分队”，他们的表现使另一些美国人对于将日本裔移民关进拘留营的做法感到内疚，并导致了美国政府取消对亚洲裔移民的限制。在两次世界大战期间，美国领导人和美国宣传界都一直强调这是包括所有人种、民族和背景的全体美国人抗御强敌、捍卫自己国家及其价值观的战争。

约翰·米勒提醒我们说，1918年7月4日在纽约城里举行过一次盛大阅兵式，更确切地说，是一次盛装游行。在几十万观众的面前，7万多人的游行队伍走过了第五大道，其中既有地道的美国人，也有各个盟国的代表（包括一支英军部队，这是英国军人头一次参加美国独立日庆典）。但最引人注目的，是纽约40多个移民群体的代表团。他们人数有多有少，最小的代表团是来自海地的18人，最大的是意大利裔10000人和犹太人10000人，他们是从要求参加游行的35000意大利裔人和50000犹太人当中挑选出来的。德裔美国人代表团打出的标语是“美国是我们的祖国”和“生于美国，成于美国”。还有希腊裔、匈牙利裔、爱尔兰裔、塞尔维亚裔、克罗地亚裔、斯洛文尼亚裔、波兰裔和立陶宛裔代表团，立陶宛裔人的标语是“山姆大叔是我们的大叔”。俄罗斯裔代表团身着红、白、蓝三色上装，委内瑞拉裔代表团吹奏美国国歌，华裔代表团突出表现为一支棒球队。《纽约时报》记者评论说：“在这一次万花筒式的盛装游行中，服饰绚丽夺目，百姓队伍漫长，精神庄严抖擞，让观众清楚看到诸多民族编织成充满斗志

的美国图景，这是血统多样，理想统一。”

在2001年“9·11”事件以后，所有各族移民，包括阿拉伯裔和穆斯林，都宣布自己忠于美国，悬挂国旗。参军的移民达到武装部队总人数的5%，在阿富汗和伊拉克战斗伤亡者当中有不少人是拉美裔移民。然而，如果没有一场大规模战争要求普遍动员和长期作战，现今的移民将既没有机会也没有必要像从前的移民一样，来确认自己对美国的认同和忠诚。

美国社会：美国化成了非美活动

1963年，格莱泽和莫伊尼汉提出了一个问题："在当今美国，向什么同化？"在1900年时，答案很明确：同化就意味着美国化。而在2000年，诸多答案复杂、含糊而且自相矛盾。美国有不少精英人士已不再相信自己主流文化的优越性，转而宣扬文化多样性和美国所有各种文化平等的理论。玛丽·沃特斯在1994年说："移民进入的这个社会并没有清一色的单一的美国文化，相反，这是一个自觉多元的社会，其中并存着各种不同的亚文化和种族特性。"既然美国已成为多文化的社会，移民就可以在自己遇到的各种亚文化中作出选择，或是保持自己原有的文化，他们可以不吸收美国核心文化就融入美国社会。同化和美国化不再是同一回事情。

我们在上文已经谈到，在第一次世界大战以前大量移民涌入时，美国各级政府、企业和慈善组织曾经为他们的美国化付出了何等巨大的努力。20世纪后期的移民浪潮却没有激起同样的热情。只有众议员芭芭拉·乔丹以及她主持的移民改革委员会主张制定"移民政策"以促进美国化，但该委员会1997年提出的温和建议大体上受到冷遇。总的气氛与20世纪之初完全不同。首先，移民问题上的辩论几乎完全集中于它在经济方面的利弊及其对政府财政的影响。以往人们讨论的中心问题是移民若无美国化，会对美国社会凝聚力和文化同一性造成什么后果，如今人们却对此不大关心。

第二，人们往往暗示说同化多多少少会自动发生。移民既然人在美国，就会成为美国人，因此，没有必要为促进美国化费劲。第三，有人认为美国化不可取。这是美国学术界和政界历史上的一个新现象。一位著名的政治理论家迈克尔·沃尔泽提出他的论点说："激进的美国化计划将实际上是非美的，美国并没有单一的国民命运。"另一位学者认为美国化"含有种族主义、歧视女性、阶级统治、宗教排斥异己和人种纯洁性的意味"。社会学家丹尼斯·朗在1989年就下结论

说：“今天已没有人再主张让新的移民‘美国化’，那已是恶劣的老种族中心主义的过去。”在政界，除了芭芭拉·乔丹以外，也几乎没有哪位头面人物要求对最新的移民实行美国化措施。

由于不重视移民美国化，2000年有2100万移民说他们英语不行，政府却拿不出什么计划和经费来满足他们学英语的需要。2002年，马萨诸塞州有46万人说不好英语，这数字占全州人口的7.7%，而在该州两个城市，这比例高达30%，还有几个城市中为15%以上。这表明该州提供英语教学及其他社会服务的能力很成问题。报名参加英语学习班的人排长队，要等候两三年。

企业所起的作用在20世纪90年代也不同于20世纪之初。在20世纪后期这一“进步时代”，企业觉得有必要帮助它们的员工特别是那些跟顾客和客户打交道的员工学英语。在它们的成人教育活动中，很多人是学英语的移民，许多企业为雇员英语教学提供了经费。然而，总的说来，企业在这方面付出的努力在规模上仍不及第一次世界大战以前的时期。企业让员工学英语只是为了满足自己眼前的需要，而不是着眼于更广泛的美国化，不是把它当做更广泛的美国化运动的一部分。企业对广泛的美国化缺乏兴趣，这在某种程度上无疑反映出一个事实，即它们日益参与国际商务，它们的领导人具有跨国的和全球的身份。在20世纪初，福特公司曾带头促进美国化。到了20世纪90年代，福特已相当明确地将自己界定为一家跨国公司，而不是美国公司。2002年，它的最高层领导人当中有好几个是英国人。

从前，企业关心的事主要是让移民成为自己产品的有效生产者，而不是让移民成为这些产品的消费者。但是，在百年之后的这个消费社会中，移民人数增多，其购买力也提高，这个日益增长的市场对企业有吸引力。据估计，移民和少数种族群体的购买力在20世纪90年代高达每年一万亿美元，他们又“渴望得到自己文化遗产标志物”，商界为了向他们推销产品而花费的“广告费每年接近20亿美元”。能表明种族独特之处的产品以及种族特性“如今受到了我们主流商界文化的大

力促进”。企业还利用外语向移民推销产品。

第一次世界大战以前，大量的私立非赢利性组织参与美国化活动。1965年以后，还有许多这样的组织给移民提供帮助，但促进移民美国化已远非过去那样重要的目标。与特定移民群体有关系的组织更是强调发扬种族特性，而不是强调增进美国国民的同一性。拉美裔组织和非白人组织鼓励其种族群体的成员将自己定为少数种族，从而有资格享受政府对少数种族的照顾。有些组织，例如墨西哥裔美国人法律保护基金会，是由福特基金会出钱创办的，没有任何会员，其宗旨就是保持移民群体特性，提倡移民群体意识，维护移民群体的权利。正如彼得·斯科里所指出，如今的政治动力趋向于让墨西哥裔美国人脱离其他的社会群体。迈克尔·琼斯—科里亚也谈到纽约的一个民主党机构不大欢迎别的拉丁语移民进入它的俱乐部。实际上，就移民而言，少数群体的政治已取代了政党政治。

在20世纪初，联邦、州、县各级政府竞相大力促进新移民的美国化。到20世纪后期就不一样了，各级政府促进美国化的活动较弱，而且往往还走向相反的方面。美国政府还鼓励移民保持其原籍语言、文化和民族特性。这种气氛以及照顾少数群体的赞助性行动计划，使得拉美裔和亚洲裔移民保持其种族特性反而有利可图。20世纪90年代有大约85%的移民被定为“弱势群体”，2000年有大约75%的在国外出生的人被定为“弱势群体”，尽管他们不可能经历过美国的种族歧视历史，却照样有资格享受赞助性行动。正如约翰·米勒所说：“群体权利崇拜依然是对移民美国化的最大威胁。”政府这样做，是让新来者比土生土长者享有更大特权。斯科里还谈到美国政府的另一个做法，就是不按正式公民的人数，而是按照包括合法居民与非法居民在内的总人数，来划分国会议员选区，其后果就是听任“霉烂市区”蔓延。这种选区有选举权的公民比别的选区少得多。此外，还专门要划拉美裔人口占多数的选区，从而在体制上保障移民群体的利益，而不是鼓励他们融入美国社会，与其他群体的利益一致起来。

历史上，公立学校对促进国民同一性起过重要作用。可是在20世纪后期，这些学校却是促进多样性，没有努力给移民灌输美国文化、传统、习俗和信念。有时，美国的教育反而起到促使学生脱离美国国民身份的效果。据20世纪90年代初圣迭戈市中学的一项调查，在3年中学教育以后，将自己身份定为“美国人”的学生比例下降了50%，自定为归化入美国国籍的外国人的学生比例下降了30%，自定为外国人（绝大部分是墨西哥人）的学生比例上升了52%。这一调查的结果表明了“种族意识的迅速上升”。这一调研报告的著者鲁本·朗鲍特得出结论说：“由此可见，随着时间流逝而发生的变化不是走向同化的主流身份（美国人或归化入美国国籍的外国人），而是回复到最大群体的移民身份。”如果在中学时期还没有脱离美国国籍，那么在高校中仍有发生这种变化的可能。在加利福尼亚大学伯克利分校，许多少数种族学生和移民学生“叙述他们在中学时曾高度同化到盎格鲁环境之中，所以他们不曾认为自己是少数群体的成员”。可是，在伯克利，这些学生开始“对自己有不同的看法”，而形成自己的种族身份。一个墨西哥裔美国学生说他是“在伯克利再生了”。既然社会珍视种族多样性，移民自然就有强烈的诱因来保持和重申自己的祖籍。

双重国籍和双重公民身份

1795年，美国国会要求申请加入美国国籍的人宣誓，庄严宣布自己拥护美国宪法，完全彻底放弃对原籍国家及其统治者的忠诚，坚决保卫美国的宪法和法律而反对内外一切敌人对它们的侵犯，并按照法律的要求拿起武器捍卫美国，或按照法律的要求在美国武装力量中担负非战斗性勤务，或按照法律的要求在平民指导下从事对国家有重要意义的工作。

200年后，这些要求仍然存在，但联邦行政机构于2003年发起一场运动，想要修改和削弱1795年规定的誓词。原誓词体现着有关公民身份的两点中心思想：第一，公民身份是排他性的。个人可以改变自己的公民身份，但一个时候只能有一国的公民身份。第二，公民身份是一国政府授予的一种独特的身份，其权利与义务使公民不同于非公民。

在20世纪后期，大规模的移民和解构主义运动加在一起，使公民身份的上述两条理念受到了损害。损害排他性原则的，是鼓吹双重忠诚、双重国籍和双重公民身份的强大政治势力的崛起。而损害公民身份独特性的，则是公民的权利和特权被延伸给非公民，同时还有一种说法，说公民身份不是一国政府授予个人的，而是个人的一种跨国权利，他住在哪里就把这身份带到了哪里。在欧洲和美国都出现了这样的趋势，但由于美国的特点，这种趋势在美国的影响比在其他西方社会更严重。最近几十年，移民当中成了美国公民的人数比例大幅度下降，而既归化入美国国籍而又保留一外国国籍的人数比例则大幅度上升。这些趋势表明美国公民身份的价值大大降低了。

现今的移民当中有许多人，特别是来自前共产党国家的人，可归入归附者一类。另有一类属于旅居者，其比例比过去低一点。但有大量的人——究竟多少是没法说的——属于脚踩两只船者。其中一人

说：“我们这样的人在两个世界里坐收其利。我们有两个国家，两个故乡。要把我们算做这一国人或那一国人，是毫无意义的。我们两者都是。这并不矛盾，这是一个人类的事实。”这种人被学者们称做“终身两靠者”“来来去去者”“跨国者”或“漂移者”，但既不是入境移民又不是出境移民，因为他们不是一国人身份转变为另一国人身份，他们是“脚踏两个世界”。由于地理原因，这种人绝大部分是来自拉丁美洲和加勒比海区域。他们利用一个周末就可以跑一个来回，随时可以给亲友通电话。“时间和距离对于昔日的欧洲移民而言是大问题，而对现今的拉美移民而言却不在话下……自由女神像是欧洲移民心目中的一个象征，因为它标志着一个终点。对拉美移民来说，终点是不存在了的。”

这些来来去去的人占原籍国人口中相当大的比例，这就让他们日子更好过了。许多西半球国家都是如此。据1990年统计，现住美国的人占下列原住国人口的比例是：

牙买加	23.0%
萨尔瓦多	16.8%
特里尼达和多巴哥	16.0%
古巴	11.3%
墨西哥	9.4%
巴巴多斯	9.2%
多米尼加共和国	8.5%

一国人口当中有如此之多的人住在美国，他们与原籍国政府就有更加多得多的机会和更加大得多的诱因来彼此保持联系。

在历史上，从甲国一地迁出的移民通常到了乙国也是聚在一地。现在，这两地的人可能都是一个跨国群体的一部分。原籍的群体等于是复制于美国。多米尼加共和国有一个4000人的村庄叫米拉弗洛尔斯，该村不少人移民到了美国波士顿，控制了波士顿的牙买加平原区

的一个街区，据佩吉·莱维特报道，这些移民在那个街区尽一切可能重现他们在原籍的生活，连住宅的装饰都相似。这等于形成了一南一北两个米拉弗洛尔斯。南北之间往来频繁，联系不断。“两地之间总有人来来去去，物资、信息和新闻的交流是持续不断的。某个人病了，夫妻之间因第三者插足而吵翻了，或某人终于领到了签证，两地的人们几乎都会一样快地听到消息。”相类似的是，墨西哥的一个小镇契南特拉一半人还在原地，一半人到了纽约城。“契南特拉人认为两地仍是一家，2500人在这里，2500人在那里。”墨西哥一个小镇卡萨布兰卡5800人，在20世纪90年代有一半迁移到美国俄克拉荷马州塔尔萨市，以至于人们怀疑卡萨布兰卡小镇是否还能维持下去。1985年，萨尔瓦多的因蒂普卡镇有20%的人移民到了美国华盛顿市的亚当斯—摩根街区。美国艾奥瓦州的马歇尔镇有3万居民，镇内最大的企业是斯威夫特公司肉类食品包装厂，共雇工1600人，其中900人来自墨西哥的一个15000人的丘阿托镇。瑞安·里珀尔指出：“对于这些墨西哥工人来说，艾奥瓦州与其说是一个新的居住地，不如说是一个遥远的打工之处。”而马歇尔镇的“肉类食品包装业”对丘阿托镇的经济活力“具有很重要的意义”。

跨国村镇两头之间通过社会组织、宗教组织和政治组织保持联系，特别重要的是在寄居国成立的负责援助原籍家乡的组织。居住于波士顿的米拉弗洛尔斯人就成立了“米拉弗洛尔斯开发委员会”，援助自己的老乡们。该委员会从1992年到1994年筹集到7万美元，给家乡的一个相对应的委员会使用。在这方面，跨国的墨西哥群体更加活跃，这类的组织大约2000多个，会员约几十万人。正如罗伯特·利肯所说，这些组织既为它们在美国的成员提供各种服务，又使他们得以与家乡的人保持联系，与原籍的文化、习俗、语言和传统保持联系。从某些方面看，在美国各地的这些墨西哥人群体有点像19世纪中期移居美国的德意志人群体。但二者的重大差别在于，当年那些德意志人跟他们的德国老家没有联系，是真正的移居者，自称为“在美国的德意志人”；现今的拉美人却是脚踩两只船，在美国和在老家都有根。

像这样有两种语言和两个家，可能还有双重忠诚的人日益增多，因此出现了具有双重公民身份的人。过去几十年来，既有美国公民身份又有另一国公民身份的人迅速增多，原因至少有二。第一，批准或容忍多重国籍的国家多了。1996年，17个拉丁美洲国家中，有7个国家允许公民双重国籍。2000年，这数字增加到14个。斯坦利·伦肖恩估计，正式或非正式多多少少允许双重国籍的国家在2000年已经大约有93个之多。

第二，来到美国的移民中，大量的人是来自允许双重国籍的国家。1994年至1998年期间向美国移民最多的20个国家中，允许双重国籍的国家多达17个（不允许双重国籍的3个国家是中国、古巴和韩国）。这5年中，从这20个国家到美国的合法移民超过260万人，其中有220万（86%）是来自那17国。来自允许双重国籍的国家的人更有可能申请美国公民身份，因为他们无后顾之忧，不必担心丢掉原国籍。此外，每年在美国出生的双重国籍者约有50万人，因为按照血缘原则，父母中有一人为一国公民，其子女不论出生于何地，均有该国公民身份。

双重公民身份的动力来自两个方面。一是脚踩两只船的人要求其原籍政府保留其原籍公民身份。来自墨西哥、哥伦比亚、厄瓜多尔和多米尼加共和国的人尤其如此。他们希望避免在两国公民身份中作选择，希望具有双重公民身份，从而能够合法地参与两国社会中的经济、政治和社会活动。第二方面的动力，按照迈克尔·琼斯—科里亚的说法，是自上而下，即原籍的政府希望其出境的移民保留原籍公民身份，与原籍社会保持联系，特别是给原籍的亲友汇款。这些国家的政府又鼓励移居美国的人取得美国公民身份，从而能参与美国的政治活动，促进原籍国的利益。2001年报道过，“驻美国各地的墨西哥领事馆鼓励移居美国的墨西哥人归化入美国国籍而同时又保留墨西哥国籍。”在巴西、哥斯达黎加、萨尔瓦多、巴拿马和秘鲁，政府都这样做。

既然这些国家允许其公民具有双重公民身份，其出境到美国的移民在美国的归化率已成倍上升，移民自身希望这样做的，归化率就更高。他们申请美国公民身份时也走宣誓的过场，说要放弃对原籍的忠诚，但只是装装样子而已。他们这样做能够成功，也是因为美国实际上已放弃了公民宣誓中的排他性原则。这一变化，如同赞助性行动和双语教育一样，首先是非民选的法官和行政官员干起来，然后得到了国会的承认。

美国究竟有多少人具有双重公民身份，几乎不可能得出精确的数字。但在20世纪80年代后期，法国有100万人具有法国和阿尔及利亚双重国籍，而在整个西欧这种双重国籍的人估计有300万到400万。如此看来，内森·格莱泽估计在美国具有双重国籍的人在20世纪90年代后期可能达750万人，似乎是可信的。那么，在美国2000年1060万出生于外国的公民当中，具有双重公民身份的人占了几乎3/4。

在美国具有双重公民身份的人在多大程度上参与其原籍国的政治活动，因国家而异。某些情况下，例如巴西和哥伦比亚，允许他们到本国驻美国的领事馆参加投票。另有几个国家只允许他们回国参加投票。而墨西哥却不允许这样的人参加投票，只在别的方面承认其墨西哥公民身份。即使是允许参加投票的情况下，实际参加投票的人也不一定很多。例如在纽约，哥伦比亚人多达20万，但在1990年哥伦比亚总统选举中，前往领事馆参加投票的只有3000人，而在1998年哥伦比亚议会选举中，参加投票的人更少。在马萨诸塞州有俄罗斯选举权的俄罗斯人约22000人，但其中只有很少的人参加了俄罗斯1996年的总统选举，参加1999年国家杜马选举的人更少。但在多米尼亚共和国2000年总统选举中，有好几千人从美国飞回去参加了投票。

比投票更重要的活动，是为原籍政党和候选人捐款。墨西哥、多米尼亚共和国等国的政客经常到美国开展募捐活动。琼斯—科里亚指出：“拉丁美洲各国全国甚至地方性竞选活动中，政治家们都把洛杉矶、纽约和迈阿密当做募捐的大站。”据估计，多米尼加共和国的竞

选经费约有15%来自国外。1996年，该国一重要政党的官员声称该党募捐而来的经费有75%来自海外的捐款。“在多米尼加选举期间，政治家们在纽约募捐而得的钱多达数十万美元，其中很多钱来自纽约几个市区内举办的150美元一客的聚餐会。”住在美国的双重国籍者还可能回原籍竞选公职。安德烈斯·贝穆德斯本来是墨西哥人，1973年非法移居美国，在美国成了企业家发了财，2001年回原籍当选为县长。1997年，新泽西州哈肯塞克市的一个市议员回哥伦比亚竞选参议员，他宣布如果当选了，两头的公职都要干，一身二任，结果未当选。

这些行动表明，双重公民身份对个人及其原籍是有利的，但对美国是否也有利，就难说了。这一现象的存在说明美国公民身份的意义和处理办法已有重大变化。从传统上看，在欧洲，一个人对君主的臣属关系既是排他性（只一不二）的，又是永久性的，即英格兰谚语所说“一日为臣民终生为臣民”，只能一辈子忠诚于一国之君。美国独立时，在这一点上抛弃了永久性原则，但保留了排他性原则。独立意味着美国人集体终止了对英王的忠诚。1795年的归化法律明确了排他性，言外之意抛弃了永久性。既然肯定了别国的国民有权归化为美国公民，也就很难剥夺本国的国民变为外国国民的权利。美国1776年独立时，组成合众国的各殖民地曾声明拥有脱离合众国的权利，但在内战时期，联邦政府不承认南方各州有权集体脱离合众国另行成立邦联。而在内战以后，国会觉得有必要明确肯定个人脱离美国而改换国籍的权利，因此于1868年通过相应的立法。美国是头一个明文规定个人放弃国籍为“基本人权”的国家，后来不少国家（但不是所有的国家）也这样做了。

正式否定永久性丝毫也不意味着正式否定排他性。事实上，直到20世纪，“国际法律和惯例都不赞成双重公民身份”。20世纪前半期，国会和国务院还曾“多方劝阻和防止双重公民身份”。但到了20世纪60年代，最高法院开始限制和否定这些努力，国会则于1978年取消了“要求公民在双重国籍中只能选择其一”的若干法律条文。但国会并

未取消申请美国公民身份者应宣读的誓词。

实际上，美国政府现在几乎没有办法取消一个美国人的公民身份，个人几乎也难以做到这一点。公民身份又成了永久性的，不可剥夺和不可放弃。正如斯坦利·伦肖恩所说：“现在没有一个美国公民能因为在别的一国或多国承担公民责任而失去其美国公民身份。即使他在外国所承担的责任包括加入别国国籍，向别国宣誓效忠，参加别国选举，在别国军队服役乃至作战……竞选公职和担任公职，都是一样。”伦肖恩说据他所知，“世界上只有美国允许它的公民做所有这些事情。”因此，在公民身份这一点上，美国本来是抛弃了永久性而采纳了排他性，现在却变成采纳永久性而抛弃了排他性。

对公民身份问题，人们也作了各种譬喻。有人说，双重公民身份就好比是双重父母和双重子女。但有人拿婚姻作了更贴切的譬喻。从前在西方社会，婚姻关系既是永久性的又是排他性的，一夫一妻，至死不变。后来允许离婚了，但一夫一妻制仍未变。而允许双重公民身份就好比是允许重婚制。

双重公民身份使得双重国籍和双重效忠都变得合法化了。一个人只有一国公民身份，这身份就有重要的意义。而一个人有两国或多国公民身份时，这身份就变得不那么重要了，他只是为了某些目的而在某些情况下利用一国公民身份，为了某些别的目的而在别的情况下利用另一国公民身份。脚踩两只船的人正是为了如此利用公民身份，才变为双重公民身份的人。

这问题对于美国来说，更有特殊的意义。移民要成为美国公民，必须宣誓放弃对其原籍国的忠诚，而只忠诚于美国的政治、经济和社会制度。可是出现双重公民身份后，美国的公民身份就不再具有特殊意义了。双重身份的人还每年给原籍的亲友、企业和开发项目汇去数百亿美元的款项，本来应该用于美国的这些钱就这样流失了。

双重公民身份是违背美国宪法的。按照宪法第十四修正案，美国公民只能在他所居住的州参加选举。现在许多美国人在两个州都有住房，但他只能在一个州投票或竞选公职。可是双重公民身份的人却能在两个国家投票或竞选公职。

公民与非公民

公民与非公民的区别可以回溯到千百年以前，而双重公民身份却使公民身份的独特性消退。远在古雅典，公民与非公民是不一样的，非公民，即metics，是为了“寻求经济机会”而来到雅典，他们有义务协防这一城邦，但没有公民的政治权利，其子女亦继承其非公民地位。亚里士多德是metic，但他赞成这一制度，认为公民制度有其优点，人们不能“仅仅靠居住于一地”就获得公民地位。在罗马共和国，公民与非公民也是有区别的，但到了罗马帝国时期，公民身份延伸得越来越广，逐渐失去其独特性。在欧洲中世纪初期，公民这一概念也暗淡无光了。出现民族国家后，人们成为君主统治者的臣民。美国革命和法国革命用公民身份取代了臣民身份，随着民主化的进展，公民制度具有了它的现代形式。正如彼得·舒克所说：“公民身份的意义在于，它是指一个多多少少具有政治特色的政治群体的成员身份，这特色表现为该群体的成员们所共有的一套治理与法律方面的公共价值观。”

公民身份使个人的身份与国家的特性联系在一起。国家的政府确定公民身份的资格标准（例如根据血统和根据出生地）以及获取公民身份的程序。然而在20世纪后期，国家公民的概念受了攻击，获取公民身份所必须具备的条件遭到削弱，公民与非公民权利和义务方面的区别严重萎缩了。这种种情形出现，是因为一些人声称现今已有普遍人权的国际协议，公民身份不是靠国家授予，而是人人生而有之。公民与国家之间的联系断了，正如亚塞明·索伊萨尔所说，这损害了“公民身份的国家制”。

在美国，移民申请归化入美国国籍时，应符合几条有限的和明确的标准。简单说来，这标准就是：

一、在美国合法居留五年；

二、品行端正，无犯罪记录；

三、能说、读、写普通英语（八年级水平）；

四、对美国政治体制和历史有一般了解，“公民测验”及格。

有人批评这标准太严，但其中有一位批评者仍承认：“比较而言，美国对归化的要求还算是相对适中的。”关键的两条是对英语以及美国的历史和政治要有基本的了解。它们体现出美国国家特性尚存的两个组成部分，即英语文化遗产以及“美国信念”的自由民主原则。

在多数西方国家，公民与非公民的区别在20世纪后期都遭到削弱。“瑞典、荷兰、瑞士、英国、法国和德国都越来越多地将民事、社会乃至政治上的权利扩展给居住在它们领土上的非本国公民。”类似的过程也出现于美国，带头的是法院。“一系列的司法裁决禁止政府，特别是州政府，根据有无公民身份分配法律权利和经济利益，从而显著降低了公民身份的政治和经济价值。”

有三类权利和优惠对美国的人们有重要意义：一是宪法规定的权利；二是经济权利、优惠和政府提供的福利；三是参与政治和政府事务的权利。对于公民和非公民来说，仅在最后一类权利上面待遇有重大差别。

宪法规定的权利是授予“人”的，而不问其有无公民身份。因此，至少在2001年“9·11”以前，完全可以说非公民跟公民一样，“保障有正常的刑事和民事诉讼程序，享有第一修正案所规定的言论自由和宗教信仰自由的保护，有权在刑事审判请律师作辩护，有权不因自诉其罪而定罪，不受无理的搜查和扣押。”“9·11”以后，由于安全的需要，这方面的待遇在公民与非公民之间有了某些重要的差别，从长期看，有可能使公民与非公民之间差别消失的总趋势有所减缓或扭转。

在经济权利、福利和机会方面，一些州将某些特定的职业或经济福利局限于公民范围之内的法律已普遍遭到法院的否定。在1971年著

名的“格雷厄姆诉理查森”（403 U.S. 365）一案中，最高法院裁定州政府将部分居民身份定为“外侨”是不符合宪法的。在20世纪90年代，有两次试图限制外侨经济福利的举措均未达到其目的。一次是1994年加利福尼亚经由公民投票，以59%对41%的票数通过了一项公民提案，规定非法移民及其子女不得享受医疗、教育和生活方面的福利。但最高法院早在1982年就裁定得克萨斯州试图将非法移民子女排除于公立学校之外的措施为无效，因此加州的上述公民提案也无法实施。这一公民提案还被认为是侵犯了国会负责管制移民的法案的权限。另一次是1996年国会禁止给合法外侨发放福利救济金和廉价食品券，但随后几年中这一禁令即名存实亡，仅适用于未来的移民。1996年国会通过的这项法律居然也遭到阉割，连批评这一法律的彼得·斯皮罗也说这是“令人震惊的”。他认为这可能“只是公民与非公民的差别继续缩小的长期过程中的一个亮点”。另一位权威人士亚历山大·阿雷尼科夫将2000年情况总结如下：

> 定居下来的移民生活状况大体上跟多数美国公民没有什么区别。虽然他们不能参加选举，也可能没有资格到某些政府部门就业，但他们工作，拥有财产，能到法院打官司，可以从事大多数的职业，并行使宪法规定的多数权利，其条件与本地出生的公民和已归化的公民是相同的。

政治和政府工作是公民与非公民之间还有重大区别的一个领域。非公民不得担任政府需要经过保密审查的职务，通常没有选举权和被选举权，不能参加陪审团。这些限制是重要的，但也受到攻击。在19世纪，美国许多州曾允许外侨参加选举，但到20世纪20年代，选举权被限制在公民范围以内。但在许多欧洲国家，包括丹麦、芬兰、爱尔兰、荷兰、挪威、瑞典，还有瑞士的几个州，非公民有权参加地方选举。美国许多地方也有人提出类似的要求，有的县已批准外侨参加当地的投票。墨西哥裔美国人群体尤其积极要求让外侨（包括非法入境的外侨）得到选举权，豪尔赫·卡斯塔涅达在就任墨西哥外交部长以前

也提出过这一主张。洛杉矶地方学校董事会一位负责人就说过："从前只有白人男子有选举权。我认为现在该跨越公民身份这条界线了。"

放宽了申请公民身份的条件，照理说应该使申请公民身份的人数增多。但另一方面，公民与非公民之间在权利和优惠方面的差别减少，照理说又会降低外侨申请公民身份的动机。这两种趋势中，哪一个更有劲呢？总的说来，在欧洲和美国，归化率在20世纪后期都是低的。美国的归化率还低于加拿大的归化率。归化率低固然有许多原因，但来到美国的移民显然缺乏期望归化的热情。美国外侨归化率已从1970年的63.6%下降到2000年的37.4%，其中，在美国已居住20年以上的外侨的归化率也从1970年的89.6%下降到2000年的71.1%。既然有可能获取双重公民身份，应该有更多的人要求归化，可是越来越多的移民不想这样做。

只有当移民感到归化入美国国籍才能保持美国政府提供的经济福利时，才会出现归化率上升的例外情况。有两件事至少曾暂时促进归化率上升。从1994年到1995年，申请公民身份的人数一度上升了75%。从1995年到1996年，批准的申请增加了一倍以上，而未获批准的申请也从1995年的46076件增加到1996年的229842件。出现如此剧烈变化的原因主要有两点。一是根据1986年的《移民改革和控制法》，有大约300万非法移民在1994年获得了申请归化的资格。二是1994年加利福尼亚州通过公民投票通过了关于非法移民不得享受福利待遇的公民提案，它激起的辩论最后导致国会1996年通过了《福利改革法》，这让外侨感到政府福利可能保不住了，所以纷纷申请公民身份。这一时期归化率的猛升据说是史无前例的。1996年归化的移民都不隐讳自己的动机。一位墨西哥裔移民活动分子就说过，加利福尼亚州那项公民提案"像是一阵钟声，敲醒了沉睡的巨人"。这么多人涌出来申请公民身份，并不是由于自己作出了选择，用琼斯—科里亚的话来说，这是"胁迫之下的归化"。1997年后，申请数和批准数又下降

了，不过仍高于1995年以前的水平。

“9·11”事件使许多没有公民身份的人对美国有了较深的认同，而政府随后对非美国公民的外侨进行审查和驱逐其中一些人出境，更促使大批的人申请公民身份。据国土安全部报道，从2001年7月1日至2002年6月30日这一个年度中，提出公民身份申请者共700649人，比上一年度的501646人增多了将近20万人，即增长40%，但获批准的人数反而减少6%，这大概是因为审核更细致了。

公民与非公民之间的区别受到削弱，归化率总的说来趋向下降，而20世纪90年代中期归化率一度蹿升，这一切都说明，移民是否决定申请公民身份，政府的物质福利起着关键作用。他们申请公民身份，不是因为他们受到美国文化和信念的吸引，而是因为他们受到政府的社会福利和赞助性行动计划的吸引。如果这些福利待遇也提供给非公民，申请公民身份的劲头就小了。用彼得·斯皮罗的话来说，公民身份正在成为又一种普遍可得的“联邦社会福利”。假如没有公民身份也可以享受福利，那么公民身份就成为多余之物。正如彼得·舒克和罗杰斯·史密斯所说：“日益起作用的，不是公民身份，而是福利国家成员的身份……与政治社会成员不同，福利国家成员身份具有关键的和日益增长的意义；对于完全依赖社会福利的人来说，这还是一个真正关系到生死存亡的问题。”

从一个不同的角度来看，约瑟夫·卡伦斯问：“忠诚和认同于国家以及爱国之心，又如何呢？”他回答说：“作为一种规范，我们不应该将这种期望强加于他们。”在公民身份问题上，这种观点在知识界、学术界很流行。就是说：“作为一种规范”，不应期待移民爱国和为国效忠，认同和归附于美国。既然如此贬低公民身份，这就表明，在做一个美国人究竟意味着什么这样一个问题上，观点有了剧烈的和象征性的变化。否定美国公民身份的意义，也就是否定美国作为文化与政治社会的意义。

替代美国化的是什么

到20世纪末，同化已不再仅仅意味着美国化。有别的做法能够替代美国化，事实上这些现象也已经发生。

某些移民的做法是分割式的同化，不是同化于美国主流文化和社会，而是同化于美国社会中的某一亚民族的、往往是位于社会边缘的一部分。尤其是来自海地的移民受到这方面的压力。例如，在纽约市、迈阿密和伊利诺伊州的埃文斯顿，来自海地的移民与美国黑人在同化问题上关系紧张。来自海地的第一代移民认为自己作为移民黑人，比美国黑人高一等，瞧不起他们，如同玛丽·沃特斯所说，认为美国黑人“懒惰，散漫，老是想着种族冷落和障碍，对家庭和子女教养采取凌乱的、自由放任的态度”。然而，海地裔移民的子女如今受到同代人的压力，要他们采纳美国黑人的亚文化，“与其说是成为美国人，不如说是成为‘非洲裔美国人’。”

替代美国化的第二种做法，实际上就是不同化，要让移民自己带来的文化和社会体制在美国永久存在下去。19世纪的德意志移民也曾企图这样做，但那时他们是聚集在农村，而现在采取这种做法的移民却是大量集中于成片地区，例如古巴人集中于南佛罗里达，墨西哥人集中于西南地区。

第三种做法则是脚踩两只船，利用现代的通信联络和交通运输，保持双重国籍、双重公民身份和双重忠诚。结果是出现跨越国界的跨国文化群落。

下面几章将对这些做法作进一步探讨。

第九章　墨西哥裔移民及拉美裔化

墨西哥/拉美裔挑战

到20世纪中期，美国是一个多民族、多人种的社会，拥有将多种亚文化包含于其中的盎格鲁—新教主流文化以及植根于这一主流文化的共同政治信念。在20世纪后期，发生了一些事态，它们若继续下去，将可能使美国变成一个分成两权的、通行两种全国性语言的盎格鲁—拉美社会。出现这一趋势，部分原因在于多文化主义和多样性的理论盛行于知识界和政界精英人士中间，也在于这些理论所促进和认可的政府双语教育政策和赞助性行动政策。然而，文化分权趋势背后的驱动力，是来自拉美尤其是来自墨西哥的移民。

墨西哥人向美国西南部的移民，使得美国人于19世纪30年代和40年代从墨西哥夺取的这些地区，如今走向墨西哥人口上的“复地运动”，使之墨西哥化，其方式与南佛罗里达的古巴化相似（尽管二者并不相同）。它还使得墨西哥和美国之间的疆界变得模糊起来，引进一种非常不同的文化，同时在某些地方促进一种半美利坚半墨西哥的混合型社会和文化的出现。这一事态，再加上其他拉美国家向美国的移民，正在推动美国各地的拉美裔化，在社会、语言和经济活动方面引起一些只适用于一种盎格鲁—拉美混合型社会的做法。

墨西哥裔移民起这种作用，是因为它具有一些特点，不同于过去和现在来自其他国家的移民，还因为由墨西哥移民而来的人及其后裔不同于以往来到美国的移民以及现今来自许多其他国家的移民，没有同化于美国社会之中。

为什么墨西哥裔移民不一般

当今墨西哥人向美国的移民现象是史无前例的。美国以往处理移民问题的经验和教训基本上无助于理解这一现象的动力及其后果。墨西哥移民不同于以往的移民以及现今来自多数其他国家的移民，是由于以下6个因素加在一起的结果。

相邻。美国一想到外来的移民，就会想到自由女神像、埃利斯岛以及肯尼迪航空港，那是移民越过几千海里的大洋抵达美国的地方。美国人对待移民的态度和美国的移民政策至今仍在颇大程度上受到这一形象的影响。可是这对于来自墨西哥的移民却是毫不相干。现在大量的人从这个与美国相邻的穷国涌进来，它的人口多达美国人口的1/3，与美国有着长达2000英里的边界，这边界的标志不过是地面上的一条线和一条浅浅的河流。

这种情形对美国来说是独一无二的，在世界上也找不出第二个。除美国以外，没有一个别的第一世界国家跟一个第三世界的国家陆地毗邻，更谈不上长达2000英里的边界。日本、澳大利亚、新西兰是岛国，加拿大只与美国相邻，而与第三世界国家相距最近的西欧国家，一个是西班牙隔着直布罗陀海峡与摩洛哥相望，再一个是意大利与阿尔巴尼亚之间隔着奥特朗托海峡。美国与墨西哥之间是长长的陆地边界，而两国经济又相差悬殊。斯坦福的历史学家戴维·肯尼迪指出："美国与墨西哥的人均收入差距之大，在世界上任何两个相邻国家之间是绝无仅有的。"人们不需要漂洋过海，只要跨过相对开放的2000英里之长的陆地边界，就可以在墨西哥和美国之间来回迁移，这就给边界巡逻和移民管制带来巨大困难。而跨边界的群体日益增多更使边界变得模糊，给美国西南部的社会、人口、文化和经济以致给美国全国带来严重后果。

人数。墨西哥人移居美国，一方面是本国的人口、经济和政治因素起作用，一方面是美国在经济、政治和社会方面有吸引力。两国相邻，移民的费用和风险比别的人小得多，而且很容易来回走动以及与留在国内的亲友保持联系。由于这些缘故，由墨西哥来美国的移民1965年以后不断增多，合法移民人数在20世纪70年代约64万人，80年代约165.6万人，90年代约224.9万人，分别占美国全部合法入境移民的14%、23%和25%。除此以外，每年还有大量的墨西哥人非法进入美国。

据统计，1960年，在美国以外出生的人，按其原籍而言，最多的是来自以下5国：

意大利	1257000人
德国	990000人
加拿大	953000人
英国	833000人
波兰	748000人

2000年，这前5国则是：

墨西哥	7841000人
中国	1391000人
菲律宾	1222000人
印度	1007000人
古巴	952000人

可见，这40年间，在美国之外出生的人大大增多，居前五位的，由欧洲人和加拿大人变成了亚洲人和拉美人，而其中墨西哥人又占压倒多数。他们在2000年全部国外出生的人口中所占的比例也高达27.6%，而居第二位和第三位的中国和菲律宾人只分别占4.9%和

4.3%。

1970年至2000年，拉美裔移民占美国大陆全部外来移民的大约一半。而在20世纪90年代的10年间，拉美裔移民的半数以上是来自墨西哥。拉美裔人在2000年占美国总人口的12%，其中墨西哥裔占2/3。从2000年到2002年，拉美裔人又增加了将近10%，其人数已超过了黑人。据估计，到2040年，拉美裔人将占美国总人口的25%。对这种变化起推动作用的，不只是移民入境，而且还有生育率。据估计2002年美国非拉美裔白人的生育率为1.8，黑人为2.1，拉美裔人为3。《经济学家》周刊评论说：“这是发展中国家的特点，随着大批拉美裔人在一二十年内进入育龄高峰，拉美裔人在美国人口中所占的比例将猛升。”

在19世纪中期，移民主要来自不列颠群岛，说英语。第一次世界大战前那次移民高峰中，新来的人语言多种多样，包括意大利语、波兰语、俄语、意第绪语、英语、德语和瑞典语等等。而1965年以后的移民与前两次移民潮均有所不同，因为其中将近半数都是讲一种非英语。正如马克·克里科里安所说：“西班牙语在移民潮中居如此优势地位，这种现象是我国历史上从未有过的。”

非法。大量非法移民进入美国，是在1965年以后，主要是墨西哥人。美国制定宪法后头100年，几乎不可能出现非法移民，因为当时没有全国性的限制或禁止移民入境的法律，只有几个州对此略有限制。在此后90年期间，非法移民也是极其有限的，因为移民需要乘船入境，检查方便，而且埃利斯岛的检查站把大量手续不全的人挡了回去。但1965年的移民法、多种多样的交通手段以及促进墨西哥人向美国移民的势力加紧活动，这三者加在一起，使情况剧变。美国边境巡逻队捉住的企图非法入境的人数，20世纪60年代有160万人，80年代增加到1190万人，90年代为1290万人。至于成功非法入境的墨西哥

人，据一个墨美双边委员会估计每年有10.5万人，而据美国移民与归化局估计每年有35万人。有人估计，1975年以后移居美国的墨西哥人大约有2/3是非法入境的。

1986年的《移民改革与控制法》所包含的一些条款要达到两个目的：一是让现有的非法移民能取得合法身份，二是通过雇工单位的审查和另一些手段减少未来的非法移民。头一个目的达到了，约有310万非法移民——其中约90%是来自墨西哥——得到了“绿卡”，成为美国的合法居民。第二个目的则没有达到：美国境内的非法移民总数，据估计1995年为400万人，1998年增加到600万人，2003年进一步增加到800万至1000万人。在全部非法移民中，墨西哥人于1990年占58%，到2000年上升到69%，估计约480万人。2003年，非法移居美国的墨西哥人比人数之多居第二位的萨尔瓦多人多25倍。因此非法移民基本上是非法入境的墨西哥人造成的问题。

克林顿总统1993年宣布有组织地把人员偷运到美国境内是“对国家安全的威胁”。这更是对美国社会安全的威胁。制造这一威胁的经济势力和政治势力是庞大的，而且至今仍在加紧活动。这种局面是美国以前从未有过的。

地区分布集中。上文中已谈到，开国先辈们曾指出移民分散有利于同化。过去正是这样做的，现今的非拉美裔移民大多仍是分散于各地。但拉美裔移民却一般是集中于某一地区：墨西哥人集中于南加利福尼亚，古巴人集中于迈阿密，多米尼加人和波多黎各人（后者严格来说不算移民）集中于纽约市。在拉美裔人最集中的这些地区，他们在当地人口中所占的比例于20世纪90年代一直在增长。与此同时，墨西哥人和其他拉美裔人还在别处建立据点。在这一类地方，绝对数字一般不算大，但增速很高。从1990年到2000年，增幅最高的7个州从高到低依次是北卡罗来纳（增长449%）、阿肯色、佐治亚、田纳

西、南卡罗来纳、内华达和亚拉巴马（增长222%）。这些说西班牙语的人还在其他地区的个别城镇中集聚。例如，在康涅狄格州的哈特福德市，拉美裔人（主要是波多黎各人）2003年已占全市人口的48%，高出该市黑人的比例38%，“除了加利福尼亚、得克萨斯、科罗拉多和佛罗里达这4个州的城市以外，哈特福德就是拉美裔人最集中的城市了”。该市第一次选出的拉美裔市长宣称：“哈特福德可以说已经成了一个拉丁城市，它是正在来到的事情的一个标志。”即西班牙语正日益成为商用和官用语言。

但拉美裔人最集中的地方是在西南部，尤其是在加利福尼亚。2000年，墨西哥裔移民将近2/3住在西南部，将近一半住在加利福尼亚。洛杉矶地区有来自许多国家的移民，例如有一个很别致的韩国镇，有一个人数众多的越南人群体，还有一个亚洲裔人口占总人口多数的小市镇，即蒙特里帕克（据说这在美国本土还是头一回）。在整个加州，国外出生的移民来自许多的国家，在这一点上是全国首屈一指的，而其中的墨西哥人之多又超过了所有欧洲和亚洲国家来的移民的总和。例如在洛杉矶，拉美裔人远远超过其他群体，在2000年占洛杉矶总人口的46.5%，而非拉丁裔的白人加在一起只占29.7%。在拉美裔人口中，墨西哥人又占64%。据估计，到2010年，拉美裔人在洛杉矶人口中所占的比例将高达60%。

大部分移民群体的生育率高于本地人，所以移民的影响在学校很突出。纽约市的移民来自许多国家，一个学校的学生在家里说的语言可能有20种之多，所以老师很辛苦。而西南部许多城市则是另一种情景：学生大部分是墨西哥及其他拉美裔的孩子。卡特琳娜·伯吉斯和亚伯拉罕·洛温撒尔1993年在有关墨西哥和加利福尼亚之间的联系的调研报告中指出，来自一个外国即墨西哥的学生源源不断地大量流入洛杉矶的学校，这一现象是美国别的大城市都不曾有过的，“洛杉矶的学校成了墨西哥学校”。到2002年，洛杉矶联合学区内各学校的学生有71.9%是拉美裔人，其中绝大部分是墨西哥人，这一比例还在日益

上升之中，而非拉美裔的白人学生仅占9.4%。2003年，加利福尼亚州的新生儿中，拉美裔的占多数，这是19世纪50年代以来的头一次。

戴维·肯尼迪指出，在过去，移民来源地多种多样，到美国后又住地分散，这就有利于同化。“现今却是大量移民源源来自一个单一的文化、语言、宗教和民族来源地，即墨西哥，又是流入同一个地区……现今西南部发生的情况，是美国从来不曾经受过的，这是一个发人深省的事实。”同样一个发人深省的事实是，移民愈是高度集中于一个地区，其同化就愈慢、愈不彻底。

持续不断。我们上文中已谈到，过去的移民浪潮过一段时间就减退了，从各个国家来的移民所占的比例也是高一阵低一阵，起伏很大。可是现今的移民浪潮却毫无退潮的迹象，其中又是墨西哥人占大部分，除非发生重大战争或严重经济衰退，现今这种状况大概还会持续下去。

从长远看，当墨西哥的经济水平与美国相接近时，墨西哥人来美国的移民就可能减退。到2003年，墨西哥的人均国内生产总值仅相当于美国的1/9至1/10。若两国这一差距消除了，哪怕是缩小到1/3，墨西哥人移居美国的经济动机就会锐减。然而，想在不太遥远的未来做到这一点，墨西哥就需要以极快的、大大超过美国的速度发展经济。即使出现了这一情况，经济发展本身也不一定会降低人们向外迁移的愿望。19世纪，欧洲迅速工业化，人均收入增长很快，但仍有5000万欧洲人移民到了美洲、亚洲和非洲。但墨西哥若能迅速发展经济和实现城市化，其生育率可能降低，因而向北面迁移的人也就减少。墨西哥的生育率近年来有所下降，1970—1975年为6.5，到1995—2000年已降至2.8。但墨西哥政府的人口委员会于2001年估计，生育率降低还不会对移民产生多大影响，该委员会预计直到2030年为止，每年向外移民的人数仍将高达40万至51.5万人。到那时，高水平

的向美国移民将已持续半个多世纪，会显著改变美国的人口状况以及墨美两国的人口关系。

持续的高水平移民有3个方面的重要后果。第一，移民自身会像滚雪球越滚越多。迈伦·韦纳指出过：“如果说移民现象自身有一个‘法则’，那就是移民潮一旦启动，就自身形成不停的潮流。已定居在外的人会给自己老家的亲友提供有关移民的信息，供应迁移的费用，协助在新地方安家和找工作。”结果是形成“链式搬迁”，一波比一波来得更容易。

第二，移民持续得越久，从政治上来看，就越是难以让它停下来。移民个人一旦安了家，会关门谢客，但移民组织的积极分子却不然。他们会迅速建立移民协会之类的组织，进行政治游说以争取扩大移民的权利和福利，为此，他们就会设法招来更多的移民，扩大自己的队伍。移民成了选民，有了选举权的人越多，政治家们就越是难以反对移民组织头头们提出的要求。各地的移民群体会联合起来，积极争取那些出于经济原因、意识形态和人道主义考虑而同情移民的人们支持。移民组织联合起来争取通过立法谋取福利，这自然最有利于最大的移民群体，即墨西哥人。

第三，持续的高水平移民会阻滞同化，甚至挡住同化。巴里·埃德蒙斯顿和杰弗里·帕瑟尔指出：“新来的移民源源不断，特别是聚集在移民占人口多数的街区，会让移民及其子女保持其原有语言不变。”结果，正如马克·福尔科弗所说：“讲西班牙语的人不断得到新来者的补充，补充的速度比同化的速度更高。”使西班牙语在美国流行起来，这已成为“无法改变、甚至从长期看也无法改变的现实”。我们在上文中已谈到，来自爱尔兰和德国的移民因美国内战而大幅度减少，来自南欧和东欧的移民在1924年后也骤减，这些情形促进了他们的同化。可是现今墨西哥人高水平移民若持续下去，就无法指望他们会同样得到同化，美国使移民同化的伟大故事恐怕就不会在他们身上得到重演了。

历史渊源。在美国历史上，还从来没有一个移民群体能对美国提出领土要求，但墨西哥人和墨西哥裔美国人却能够这样做，还真有人这样做了。原来，得克萨斯州、新墨西哥州、亚利桑那州、加利福尼亚州、内华达州和犹他州这几个州的土地几乎完全曾经属于墨西哥，直到1835—1836年的得克萨斯独立战争以及1846—1848年的墨美战争后，墨西哥才失去了这一大片土地。墨西哥是唯一这样的国家：曾遭美军入侵，首都被占领，皇宫住进了美国海军陆战队，然后一半领土被美国吞并。墨西哥人不会忘记这些事件，他们觉得自己在这些地区该有特别的权利，完全可以理解。彼得·斯科里指出：“与其他移民不同，墨西哥人是来自一个曾被美军打败了的邻国，他们移居美国，主要是分布于从前曾是他们国土的地区……墨西哥裔移民有一种重返故土的感觉，这是别的移民所没有的。”不但有“故土”，还有“故人”，即新墨西哥州北部和格兰德河畔的25个墨西哥人村镇，那里的墨西哥人早在美国征服这片土地以前就住在当地。这些村镇成为美国的土地已经一个半世纪了，但那里的人口仍有90%以上是拉美裔人，这些拉美裔人口中，又有90%以上的人至今仍在家里说西班牙语。“拉美裔文化和人口的优势保持至今，同化薄弱。”

有时，有的学者认为西南部可以成为美国的“魁北克”。魁北克人是法国人后裔，被英国人征服后，至今仍说法语、信天主教。美国西南部的拉美裔人也信天主教。但魁北克跟法国相距3000余海里，每年也没有几十万法国人要合法或非法地进入魁北克。美国西南部的处境却与魁北克大不相同。历史表明，若一国人对邻国一片地区有争议，以领主自居，要求拥有特殊的权利，那么两国之间就有发生严重冲突的潜在危险。

上面所说的相邻、人数、非法性、地区分布集中、持续不断和历

史渊源这6个因素综合在一起，使得墨西哥裔移民不同于别的移民，使得他们如何同化而融入美国社会成为问题。

墨西哥裔人的同化滞后

对个人、群体或一代人的同化，其衡量尺度包括语言、教育、职业、收入、公民身份、通婚以及对美国的认同。用这些尺度来衡量，墨西哥裔人的同化几乎全都落后于现今其他移民和以往的移民。

语言。语言上的同化一向有以下情形，即来自非英语国家的移民，其第一代绝大部分人不会熟练用英语，第二代，包括婴幼年进入美国的人和出生于美国的人，能相对熟练地使用英语及其母语两种语言，第三代人则能完全熟练地使用英语，而对其祖辈的母语却知之甚少甚至完全无知，因而与祖辈交流有困难，但对祖辈母语仍有怀旧式的兴趣和学习愿望。

在21世纪之初，墨西哥裔人在语言同化方面是否会遵循上述模式，还很难说。他们大量移居美国还不久，所以第三代人还相当少。他们对英语掌握得怎样，以及对西班牙语保留得如何，也缺乏充分的和明确的统计资料。据报道，在2000年，有2600万人在家里说西班牙语（5岁以上人口的10.5%），其中约有1370万人能说英语但不熟练，这一数字比1990年增长了约65.5%。而据人口统计局调查，1990年的情况是，出生于墨西哥的移民中，约95%的人在家说西班牙语，其中73.6%的人英语说得不熟练，有43%的人 “在语言上处于与外界隔绝的状态”。出生于美国的第二代人情况有所不同：只说西班牙语或主要说西班牙语的人只有11.6%，而25%的人是英语和西班牙语并用，32.7%的人是以英语为主，30.1%的人只说英语。出生于美国的墨西哥裔人，则有90%以上英语流利。

那么，在英语方面，第一代和第二代墨西哥人似乎也遵循了一般模式。然而还是有两个问题。随着时间的推移，第二代墨西哥裔移民对于学习和使用英语的态度是否有所变化？可以设想，随着墨西哥裔

移民群体迅速扩大，他们学习和熟练使用英语的劲头，在2000年已不如1970年那样大了。第二个问题是，他们的第三代是否会遵循通常的模式，变得英语熟练应用而西班牙语全然不会或基本上不会，抑或是出现另一种情况，即变得像他们父母（第二代）一样能流利说两种语言？一般的第二代移民都瞧不起其父母辈的母语，看到父母不能熟练使用英语与人交流，都会感到难堪。这种态度会对第三代产生深刻影响。可是，如果第二代墨西哥裔移民并不抛弃西班牙语，而是将其与英语并用，那么第三代很可能也是双语并用，这种状况会在墨西哥裔群体中长期传下去，更何况年年还有只会说西班牙语的新移民来到他们的中间。

据调查，绝大多数（66%至85%）的墨西哥裔及其他拉美裔移民都强调他们的子女必须保持西班牙语熟练应用。这与别的移民群体的态度形成鲜明对比。有一份研究报告得出结论说："在自己的子女是否需要保持母语的问题上，亚洲裔与拉美裔移民的态度存在着文化上的差别。"这种差别的原因之一无疑在于拉美裔群体人数众多，所以有保持西班牙语熟练应用的动力。有些第二代和第三代墨西哥裔移民小时候只会说英语，但长大后还要再学习西班牙语，并敦促其子女学西班牙语。新墨西哥大学的教授F. C. 加西亚就说过："每一个拉美裔人都以能够熟练应用西班牙语而自豪，要保护和倡导这一能力。"

教育。墨西哥裔移民在教育水平上明显偏低。2000年的调查表明，出生于美国的成年人当中，中学毕业者占86.6%。在美国之外出生的成年人当中，中学毕业者所占的比例高低不等，欧洲裔者有81.3%，亚洲裔者有83.8%，非洲裔者有94.9%，而拉美裔者只有49.6%，其中墨西哥裔者最低，只有33.8%。在1990年，墨西哥裔者当中的中学毕业比例仅为整个国外出生者比例的一半。据1986年和1988年调查，男性墨西哥裔移民平均上学的年数为7.4年，而古巴裔者为11.2年，亚洲裔者为13.7年，非拉美裔白人为13.1年。弗兰克·比

恩和他的同事们得出的结论是，墨西哥裔移民上学的时间平均比非拉美裔移民或国内出生者少5年。从墨西哥来的移民的教育水平近年来有没有提高，还说不准。弗兰克·比恩的调查结果是，从1960年到1988年，“晚来者教育水平低于早来者。”然而，皮尤拉美裔研究中心调查的结论是，从1970年到2000年，拉美裔移民（包括墨西哥裔移民在内）的教育水平有很大提高，只是“尚未赶上美国国内出生者的水平”。

然而有一点是清楚的：墨西哥裔移民的后代在教育水平方面继续滞后。可以从3个方面作比较。第一，詹姆斯·史密斯的调查表明，19世纪末和20世纪初出生的墨西哥裔移民，其第三代人受教育的时间比第二代平均多4年。但20世纪后期移居美国的墨西哥人的第三代受教育时间（平均12.29年）虽然比第一代（6.22年）多出近一倍，但比第二代（11.61年）仅多几个月。第二，鲁道夫·德拉加尔萨等人调查了1989—1990年墨西哥裔美国人四代人的教育水平（见表9.1），结果表明，第一代和第二代之间差别很大，但到了第三代和第四代，进步就不那么显著，甚至有所倒退。

表9.1 墨西哥裔美国人和全美国人教育水平

	墨西哥裔美国人（四代人）1989—1990				除墨西哥裔人外的全美国人
	第一代	第二代	第三代	第四代	1990
中学未毕业	69.9%	51.5%	33.0%	41.0%	23.5%
中学毕业	24.7%	39.2%	58.5%	49.4%	30.4%

中学后进修	5.4%	9.3%	8.5%	9.6%	45.1%
大学毕业	3.5%	19.9%			

资料来源：Rodolfo O.de la Garza, Angelo Falcon, P.Chris Garcia, John Garcia, “Mexican Immigrants, Mexican Americans, and American Political Culture,” in Barry Edmonston and Jeffrey S. Passell, eds., *Immigration and Ethnicity: The Integration*

of America's Newest Arrivals (Washington: Urban Institute Press, 1994), pp. 232-34; U.S. Census Bureau, 1990 Census of Population: Persons of Hispanic Origin in the United States, pp. 77-81.

第三，表9.1表明，第四代人的教育水平仍大大落后于全美国人1990年的水平。另一些调研材料也突出表明了这一差距。1998年，全国拉腊萨协会（美国一个著名的拉美裔人组织）发现，拉美裔中学生退学率为3/10，而黑人退学率为1/8，白人退学率为1/14。2000年18—24岁人口中，中学毕业以上水平者白人为82.4%，黑人为77%，拉美裔人为59.6%。弗兰克·比恩等人的调查指出："第二代和第三代墨西哥裔美国人平均教育水平低于非拉美裔白人，中学生退学率高得

多，大学生比例则低得多。”人口学家威廉·弗雷指出，从1990年到2000年，中学生退学率在42个州有所下降，但在8个州有所上升，其中除阿拉斯加以外，均有“一个共同之处，即拉美裔人口有大幅度增多”。此外，据比恩等人报道，“拉美裔中学毕业生当中，上大学的人所占的比例，在1990年比1973年更低得多。”

总之，到21世纪之初，墨西哥裔美国人在教育同化方面仍无甚进展。

职业与收入。墨西哥裔移民的经济状况与他们的教育情况相似。2000年，在美国国内出生的就业者有30.9%的人是担任专业职务和经营管理职务。其中，担任这些职务者在来自不同地方的移民就业者当中的比例相差悬殊。

加拿大裔	46.3%
亚洲裔	38.7%
欧洲裔	38.1%
非洲裔	36.5%
拉美裔	12.1%
墨西哥裔	6.3%

在南佛罗里达和南加利福尼亚对移民儿童进行的一项调查显示出类似的结果。社会经济地位低下的移民家庭，即担任餐馆杂工、门房工友、苦力工之类职业者的家庭在移民家庭中所占的比例，又是墨西哥裔最高。

孩子上私立学校的古巴人	7.7%
尼加拉瓜人	23.8%
孩子上公立学校的古巴人	25.5%
海地人	31.0%

越南人	45.3%
墨西哥人	66.9%

墨西哥裔移民当中，自我立业者很少。据1990年一项调查，亚美尼亚裔、希腊裔、以色列裔、俄罗斯裔（大都为犹太人）和韩裔男性工作者当中，自我立业者均占20%以上。相比之下，墨西哥裔移民中的这一比例仅为6.7%，他们在一共60个不同族群中，仅略高于菲律宾裔、中美洲裔、老挝裔和黑人移民。

处于贫困状态而依靠救济为生者当中，墨西哥裔移民占的比例很高。1998年，7个最大移民群体的贫困率中，他们居于首位。

墨西哥裔	31%
古巴裔	24%
萨尔瓦多裔	21%
越南裔	15%
华裔	10%
菲律宾裔	6%
印度裔	6%

1998年，美国本土出生者家庭接受福利救济的有15.4%。来自其他国家者家庭接受福利救济的比例，以难民多的族群最高：老挝裔59.1%，柬埔寨裔49.9%，苏联公民37.1%，古巴裔30.7%，越南裔28.7%。至于没有难民的族群，除了多米尼加裔者（54.9%）以外，就数墨西哥裔者比例高：34%，超过了来自其他18国的移民。2001年一项关于使用福利救济金的12类移民情况的调查表明，墨西哥裔移民家庭使用福利救济金的比例最高，达34.1%，而全部移民家庭中的这一比例只为22.7%，出生于美国本土者家庭中的这一比例则为14.6%。

总之，墨西哥裔移民处于经济阶梯的底层。下几代人会怎样呢？

资料太缺。墨西哥裔美国人地区分布集中，这虽然不利于他们在其他方面的同化，但同族人聚在一处形成较大的飞地，照理说有利于自己兴办企业，建立飞地经济，提供就业和富裕的机会。第一次世界大战以前的犹太移民及其后裔，还有日本裔及另一些亚洲裔移民，以及佛罗里达的古巴裔移民，都通过这一途径在经济上取得一些成功，但这是他们原籍经济成功的反映。可是，墨西哥裔移民在墨西哥取得经济成功的人微乎其微，所以能在美国取得经济成功的人大概也不会多。此外，经济地位要得到改善，就离不开教育水平的提高，可是教育水平低的墨西哥人仍在源源不断地涌入，困难就更大了。乔尔·佩尔曼和罗杰·沃尔丁格对第三代墨西哥裔美国人的经济前景仍感到悲观：

来到美国的新移民来自许多不同的地方，而其中最大的一部分是来自墨西哥，他们在技能阶梯上是处于最底层。在移民的第二代人身上看得更清楚。除了墨西哥人以外，今天的移民第二代在社会经济特征方面都跟其他的美国人差不多……然而墨西哥人这一个人数最多的群体却在技能上远远落后于别人，这是今天的第二代与过去的第二代一大区别。

这些结论在詹姆斯·史密斯以及鲁道夫·德拉加尔萨等人的分析中也得到了证实。史密斯的分析表明墨西哥裔美国人的工资水平一直落后。出生于19世纪60年代的墨西哥移民第三代后裔的工资水平只相当于所有在美国出生的白人工资水平的74.5%。出生于1910年至1920年期间的墨西哥移民，其第三代后裔的工资水平也只是相当于所有在美国出生的白人工资水平的80%左右。史密斯根据他掌握的数据，还计算出以下两个年龄段的墨西哥移民及其第二代和第三代的工资水平（均按上述百分比表示）。

移民出生年份	第一代	第二代	第三代
1910—1914	65.3%	81.2%	79.2%
1915—1919	65.3%	83.8%	83.2%

这就与教育水平的情形一样：第二代比第一代有显著改善，但第三代又停滞不前了。德拉加尔萨等人的分析是利用拉美裔全国政治调查的资料，发现在大部分社会经济指数上，在美国出生的墨西哥裔人都比在墨西哥出生的来美国的移民有所改善。但他们也发现，第四代墨西哥裔人按多数尺度衡量，并未比第二代强多少，而且仍然远远落后于美国平均水平。此外，利用福利救济金的墨西哥裔美国人，第二代比第一代有所减少，但到第三代又回升到31%。他们的报告指出：“在美国出生的下几代人的社会经济状况并未显著改善。例如，第四代墨西哥裔美国人仍然远不如非拉美裔白人。”

表9.2 墨西哥裔美国人与全美国人社会经济状况对照

	墨西哥裔美国人（四代人）1989—1990				全美国人 1990
	第一代	第二代	第三代	第四代	
拥有房产者	30.6%	58.6%	55.1%	40.3%	64.1%*
管理或专业工作者	4.7%	7.0%	8.7%	11.6%	27.1%**
家庭收入5万美元以上者	7.1%	10.5%	11.2%	10.7%	24.8%**

*包括墨西哥裔美国人

**不包括墨裔美国人。Figures calculated by James Perry from census data.

资料来源：de la Garza et al, “Mexican Immigrants, Mexican Americans, and American Political Culture,” pp. 232-34; U.S. Census Bureau, Current Population Survey, March 1990, and 1990 Census of Population: *Persons of Hispanic Origin in the United States*. pp. 115-19, 153-57.

公民身份。移民是否归化入美国国籍而成为美国公民，这是衡量同化程度的最重要的政治尺度。归化率高低不一，通常起作用的因素包括职业与收入、教育水平、移居美国时的年龄、在美国居留时间的长短以及原籍国家或地区的远近。在20世纪后期，墨西哥人归化率居于最低者之列。例如，据1990年资料，1980年以前移居美国的墨西哥人的归化率为32.4%，居倒数第二位（最低者为萨尔瓦多人，31.3%）。而归化率高的人系来自这样一些国家和地区：苏联（86.3%）、爱尔兰（81.6%）、波兰（81.6%）、菲律宾（80.9%）、台湾（80.5%）和希腊（78.3%）。1965年以前以及1965—1974年进入美国的移民人数最多的，其原籍包括15个地方，而墨西哥人归化率居于末位。在1975—1984年进入美国的所有各国人当中，墨西哥人归化率居于倒数第五位。利昂·布维尔根据统计资料列出的移民人数最多（不分何年进入美国）的15个群体，其归化率如下：

菲律宾人	76.2%
韩国人	71.2%
华人	68.5%
越南人	67.7%
波兰人	61.3%
印度人	58.7%
意大利人	58.3%
牙买加人	57.5%

德意志人	51.8%
古巴人	49.9%
英国人	44.1%
多米尼加人	42.0%
加拿大人	40.0%
萨尔瓦多人	37.0%
墨西哥人	32.6%

《纽约时报》和哥伦比亚广播公司联合进行的一次调查，发现2003年拉美裔移民的归化率为23%，而非拉美裔移民的归化率为69%。皮尤拉美裔研究中心主任罗伯托·苏罗认为之所以有这样大的差距，其重要原因之一在于，据他估计，拉美裔移民中有35%至45%的人是非法进入美国的。

通婚。墨西哥裔移民与异族的通婚率，统计数字暂缺。但下面是亚洲裔和拉美裔移民已婚妇女中，与异族通婚者1994年的比例数字。

	亚洲裔	拉美裔
第一代	18.6%	8.4%
第二代	29.2%	26.4%
第三代	41.5%	33.2%

墨西哥裔移民占拉美裔移民的63%，其通婚率与整个拉美裔通婚率应差别不大，只会更低一些。本族移民若人数少或分散于各地，则与异族通婚者会多些。相反，同族的人既多又集中且地位低下，则很可能是在同族之间结婚。墨西哥裔移民即是如此，生育率高又源源不断有新的人加入进来，他们与异族通婚的机会和诱因不会很多，本族人的婚姻会更多。情况看来还是这样。1977年，拉美裔人的婚姻有31%是异族通婚。1994年，异族通婚只占25.5%，1998年只占28%。

正如加里·桑德弗尔博士和他的同事们在2001年一项调研报告中所指出："与黑人和白人不同，拉美裔人的异族通婚率从1970年没有什么大变化，如果说有变化，那只是降低了。"理查德·艾尔巴也指出："拉美裔人总的异族通婚率低，主要是因为人数最多的拉美裔群体，即墨西哥人，族内婚姻率高。"墨西哥人跟墨西哥人结婚。

过去，新来的移民及其后裔跟美国本地的白人通婚，从而加快了同化过程，使他们融入美国主流社会和文化。但拉美裔美国学者指出，现今拉美裔人与非拉美裔白人结婚，其后果却有变化。威廉·弗洛里斯和里纳·邦马约尔指出："在许多情况下，同化事实上是逆向的，也就是说，配偶中的非拉美裔一方（白人或非白人）及子女往往自称为拉美裔人，甚至不懂西班牙语的人也这样。"这种现象跟其他移民群体的同化模式真是大相径庭了。

对美国的认同。同化的最终标准是外来移民对美国的认同，是否接受"美国信念"，采纳美国的文化，从而放弃对其原籍国家及其文化和价值观的忠诚。这方面的现有资料是有限的，有的还是自相矛盾的。拉美裔移民同化的一个极其重要的表现，无疑是他们皈依福音派新教。与这一现象相平行而且相关联的是，福音派新教徒在许多拉美国家也增多了。美国究竟有多少拉美裔新教徒，尚缺具体数字，但罗恩·温斯说："约有1/4甚至更多的拉美裔美国人已经从他们传统的天主教信仰转变到新教福音派教会，宗教信仰上的这一转变的速度之快是空前的，显然与他们融入美国社会有关联。"这就对天主教会提出了挑战，促使天主教会努力将拉美裔移民吸收到美国的天主教会之中，从而同化入美国社会。这一竞争有力促进了美国化。

进一步的分析表明，墨西哥裔移民对美国的认同仍是乏力的。1992年在南加利福尼亚和南佛罗里达对移民儿童进行的一次调研提出了一个问题："你说你是哪国人？"这些拉美裔儿童按其原籍分成8个

组。结果，除墨西哥以外的拉美各国出生的孩子，有1.9%至9.3%回答自己是“美国人”，可是，出生于墨西哥的孩子虽人数最多，却没有一个人回答自己是“美国人”。他们当中41.2%的说自己是“拉美裔人”，32.6%的人说自己是“墨西哥人”。至于在美国出生的孩子，墨西哥裔的只有3.9%说自己是“美国人”，而其他各组作同样回答的人有28.5%到50%。墨西哥裔的孩子，不论是出生于墨西哥还是出生于美国，基本上都没有认同于美国而自称为美国人。

1989—1990年的拉美裔全国政治调查则发现，墨西哥裔美国人并不是第三代人比祖辈、父辈更加认同于美国。这次调查的主持人分析了调查结果后指出，墨西哥裔人“在美国生活得越久，就越是较少认为人人都应该学英语”，还指出“在美国出生的墨西哥裔美国人反而比墨西哥出生的墨西哥裔美国人更少赞成美国的核心价值观”。这些主持人认为调查的结果不能证明墨西哥的文化“阻碍他们支持美国的信念”。但这些调查结果却说明墨西哥裔美国人两三代下来仍未能进一步认同于美国的价值观。

1994年，墨西哥裔美国人坚决反对加利福尼亚州关于限制非法移民子女福利的公民提案，曾在洛杉矶大街上游行，挥舞墨西哥国旗，并且把美国国旗倒过来拎着。上文中还谈过，1998年洛杉矶一场足球赛中，观众席上的大量墨西哥裔美国人只给墨西哥队加油，对美国队喝倒彩，向美国球员身上扔东西，还殴打一个挥舞美国国旗的观众。现有的资料虽有限，但足以说明，墨西哥裔美国人当中，仍认同于墨西哥而拒不认同于美国的人，绝不仅限于极端派少数人。许多墨西哥裔移民及其后裔身在美国，却心不在美国。他们恰如罗宾·福克斯在鲁特杰斯的一名拉美裔学生所说“Uncle Sam no es mi tio”（西班牙语“山姆大叔不是我的大叔”——译注）。1990年一次抽样调查表明，美国公众认为在爱国心这一点上，拉美裔美国人不如犹太人、黑人、亚洲裔人和南方白人，这是毫不令人奇怪的。

总结。美国移民和同化问题中，墨西哥居于中心地位。不妨设想一下，其他移民都一切照常，但从墨西哥来的移民却陡然停止，会出现什么情况：合法移民将会减少到一年16万人左右，比较接近于乔丹委员会所建议的水平。非法入境者将会大大减少，美国境内的非法移民总数也会渐渐降下来。西南部的农业等行业会受打击，但低收入的美国人的工资将会得到提高。关于美国人是否该用西班牙语以及是否应规定英语为州政府和全国政府官方语言的辩论将会平息。双语教育及其引起的争论将会逐渐减退。关于移民福利待遇的辩论也会慢慢退下去。移民将肯定不再是州政府和联邦政府的包袱。来到美国的移民的平均教育水平和技能将会提高到前所未有的水平。移民的来源地将会重新多样化，从而会促使他们更努力学习英语和吸收美国文化。美国分裂成西班牙语区和英语区的可能性将不复存在，美国的文化统一和政治统一将不再受到潜在的重大威胁。想想这些，墨西哥问题的严重性就显而易见了。

个人同化与移民飞地

过去，移民一般是聚集在一些小的街区，从事的职业也比较集中。到了他们的第二代和第三代，人员就逐渐分散，住地、职业、收入和教育水平都出现多样化，异族通婚也会慢慢增多。同化的性质和程度因人而异。有的人社会地位上升得快，早早脱离了移民飞地，同化程度深。有的人则继续留在飞地，从事前代人的职业。人与人的家庭、环境、能力和动力不一样，因而际遇不一。说到底，同化是发生在个人身上，而不是在整个群体。

各种不同的个人因素以及经济和社会考虑促进着同化，但与此同时，另一些力量也促进着移民群体的稳固和扩大。移民群体的大小和位置对它有无凝聚力有很大影响。孤立的、农村的小群体有可能将自己的凝聚力保持几代人之久。20世纪初期美国东北部和中西部大城市中的犹太人、波兰人和意大利人群体则相反，只有两三代人时间里就融化掉了。

个人同化的过程和群体巩固的过程是复杂的，往往包含着固有的矛盾，最后会引起冲突。但它们又可能共存并以特定方式相互助力。一个大的、经济多样化的移民群体，会让它的成员有更多的机会得到经济地位的上升，而融入美国中产阶级。然而，较高的教育水平和社会经济地位的上升也往往会鼓励群体意识而拒绝主流文化。低层黑人一般继续怀有“美国梦”，而中产阶级黑人却更有可能抛弃它。墨西哥裔美国人若在自己群体之内上升到了中产阶级地位，就有可能更加拒绝美国文化，坚持和鼓吹墨西哥文化。

此外，归化入美国国籍和出生于美国而成为美国公民，就可以更方便地来往于美国和原籍国家之间，从而与原籍的人保持联系，保持对原籍国家的认同。有了公民身份，就可以比合法常住居民更方便地把亲戚弄进美国，从而扩大移民群体。当然，公民还可以参加选举被

选举而担任公职，从而更有效得多地促进本族的利益。

过去，个人同化的过程通常都最后胜过了移民飞地的巩固过程。尽管族群成员之间仍会保持联系，后裔也会设法重振族群意识，但住地日益分散，职业和收入日趋分化，异族通婚增多，这就使同化日益加深。这些因素也很可能会对墨西哥裔美国人起作用，可是墨裔人的特殊性却使人们无法这样说。戴维·肯尼迪这位斯坦福历史学家就指出："墨西哥裔美国人能做到以往的移民做不到的事情。他们有足够的凝聚力，在一定地区保持足够多的人，因此，只要他们愿意，他们可以把自己的独特文化无限期地保存下去。他们最终还有可能做到以往的移民做梦都不敢想的事：向现有的文化、政治、法律、商业和教育制度提出挑战，不仅要求根本改变语言，还要根本改变体制。"

1983年，杰出的社会学家莫里斯·雅诺威茨就已经看到会发生这样的事情。他指出"说西班牙语的居民强烈抵制同化"，说"墨西哥人更是独特的移民群体，长久保持强有力的族群纽带"，因此：

> 墨西哥人，连同其他的说西班牙语的人，正在制造美国社会政治结构的分权，几乎接近于民族分裂……
>
> 墨西哥与美国接壤，墨西哥文化模式又强劲有力，这就意味着墨裔移民的"自然历史"一直不同于其他的移民群体。如果说西南部某些地方正在出现文化上和社会上的"收复失地"现象——美国的某些地方已实际上墨西哥化，因而会起政治争议——那么这样说也并不算是为时过早。

还有一些人也谈过类似的看法。墨裔美国人则声称美国的西南部本来是在19世纪40年代通过军事侵略从墨西哥手里夺走的，该是"收复失地"的时候了。从人口、社会和文化上来看，这已在进行之中。

可以设想，这有可能导致这些地区重新并入墨西哥的举措。这似乎不大可能，但是新墨西哥大学的教授查尔斯·特鲁克西洛预言，到

2080年，美国西南部几个州和墨西哥北部几个州将走到一起，成立一个新的国家“北方共和国”。这样一种事态的基础在于大量墨西哥人北迁，边界两边社会之间经济联系日益密切。“9·11”事件以后，边界又更像是边界了，但越境势力继续存在，而且强大。学者们和观察家们形容这条边界“正在融化”，“变得模糊”，“正在北移”，“形同虚线”。这使得一些人把美国西南部——有时还捎带着墨西哥北部——叫做“墨美”“美西哥”和“墨西福尼亚”（“MexAmerica”,“Amexica”, and “Mexifornia”）。罗伯特·卡普兰在1997年评论这一趋势后说，在美墨两国边境的东段，“孤星州（得克萨斯州的别称——译注）与墨西哥东北部的统一，是正在悄悄地和令人厌烦地进行之中的历史”。而在西段，民意调查和学术调研表明，加利福尼亚正迅速变成一个具有拉美裔即墨西哥人特性的地方。《经济学家》报道，在这段边界美国一侧的12个重要城市中，拉美裔人占全市人口比例在90%以上的有6个，80%以上的有3个，70%以上的有1个，只有2个（圣迭戈和尤马）在50%以内。厄尔帕索县（75%人口为拉美裔）的一位前专员在2001年就宣称，“在这一山谷中，我们全是墨西哥人。”

这一趋势若继续下去，就有可能使墨西哥裔人占多数的这些地区结成美国之内的一个自治的、有独特文化和语言、经济上自立的集团。格雷厄姆·富勒告诫说：“鉴于特定地区拉美裔人口居多数，同时又出现了多文化主义意识形态，我们可能会弄出一个堵塞大熔炉的东西：一个少数民族高度集中的地区和集团，它将没有愿望也没有必要同化到美国的多民族讲英语的生活主流之中。”这样一种事态发展的原型存在于迈阿密。

迈阿密的拉美裔化

迈阿密是美国50州之中拉美裔色彩最浓的大城市。30年来，说西班牙语的人，主要是古巴人，已经在该市生活的几乎所有方面都占据优势，根本改变了它的人口种族构成以及它的文化、政治和语言。在美国大城市之中，迈阿密的拉美裔化是史无前例的。

这一过程始于20世纪60年代初期，当时，一些不愿生活在卡斯特罗统治之下的中产阶级和上层阶级的古巴人来到了迈阿密。在卡斯特罗取得胜利之后的十来年，有26万古巴人出逃到南佛罗里达，因为这里在历史上一向是古巴政治流亡者的避难之地，其中包括两位古巴总统葬在该地。来到美国的古巴移民在20世纪70年代有26.5万人，80年代有14万人，90年代有17万人。美国政府将他们的身份定为难民，给他们提供特殊福利，曾引起其他移民群体的怨气。20世纪80年代，卡斯特罗政权允许甚至是鼓励了12.5万古巴人从古巴的马列尔港渡海到佛罗里达。这些“马列尔人”一般都比较贫穷，教育水平低，与早先的古巴移民相比，年轻人和黑人较多。他们是在卡斯特罗政权统治之下长大的，是该政权文化的产品。卡斯特罗还在他们中间插进了一些犯罪分子和弱智者。

与此同时，在早先的古巴移民带动之下，迈阿密经济增长，成了吸引其他拉美和加勒比海国家移民的吸铁石。到2000年，在迈阿密的国外出生的人口中，96%的人是来自拉美和加勒比海地区，其中除了海地人和牙买加人以外，全都说西班牙语。迈阿密2/3的人为拉美裔，半数以上是古巴人及其后裔。2000年，迈阿密居民中有75.2%的人在家里说的不是英语（同类比例在洛杉矶为55.7%，在纽约为47.6%）。迈阿密在家里不说英语的人当中，89.3%是说西班牙语。2000年，在国外出生的人占迈阿密居民的59.5%（同类比例在洛杉矶为40.9%，在旧金山为36.8%，在纽约为35.9%。其余大城市中，这一比例均在20%以下）。2000年，自称英语流利的迈阿密成年人只有

31.1%，而这一数字在洛杉矶为39.0%，在旧金山为42.5%，在纽约为46.5%。

古巴人大量迁入迈阿密，而且在那里占据支配地位，使迈阿密发生了重大变化。以前的迈阿密是一个宁静而生气不太旺的地方，依靠的是退休老人和有限的旅游业。20世纪60年代，古巴社会精英和企业界人士逃亡到这里，使迈阿密经济开始迅猛发展。古巴人无法把钱送回国，所以就投资于迈阿密。迈阿密的个人收入平均年增长率在70年代达到11.5%，在80年代仍保持在7.7%。迈阿密—戴德县的工资水平1995年等于1970年的3倍。古巴人带来的经济活力使迈阿密成了一台国际经济动力机，国际贸易和投资发展迅速。国际旅游业到90年代已超过国内旅游业，使迈阿密成为游轮业的一大中心。美国的一些制造业、电信业和生产消费品的大公司把它们的拉美业务总部从其他美国城市和拉美城市迁到了迈阿密。西班牙语文艺团体和娱乐业很活跃。古巴人有理由像达米安·费尔南德斯教授那样宣称："是我们建设了现代的迈阿密。"使它的经济超过了多数拉美国家的经济。

这一经济发展的一个重要组成部分，是迈阿密与拉丁美洲经济联系的扩张。巴西人、阿根廷人、智利人、哥伦比亚人和委内瑞拉人纷纷把钱带到迈阿密。到1993年，已有250亿美元从外国，主要是从拉美存入了迈阿密的各家银行。与投资、贸易、文化、娱乐、度假及毒品走私活动有关的拉美人越来越多地聚向迈阿密。 人们常说迈阿密真正成了"拉美首都"。

迈阿密如此重大的发展，自然使它从一个通常的美国城市转变成为一个以古巴人牵头的拉美裔城市。到2000年，西班牙语不但是多数家庭的语言，而且是商界和政界的首要语言。媒体和电信业日益拉美裔化。1998年，一家西班牙语电视台成为迈阿密收视率最高的电视台，外语电视台在美国大城市成了老大，这在美国还是头一次。《迈阿密先驱报》是美国最受尊敬的报纸之一，曾多次荣获普利策新闻奖，但在20世纪80—90年代，由于迈阿密人口和语言上的变化，该

报大吃苦头。它最初试图保持英文为主，只增出了西班牙文副刊，但这一招失败了。1960年，迈阿密80%的家庭订阅该报，到1989年，订户只有40%。该报曾得罪古巴人的一些头目，受到有力报复。最终，该报不得不另出一种西班牙文的日报，叫《El Nuevo Herald》（西文《新先驱报》——译注）。

古巴人在迈阿密不是按照传统模式建立飞地式的移民街区，而是弄出了一个飞地式的城市，有它自己的文化和经济，同化和美国化成为不必要的，在某种程度上还是不受欢迎的。到20世纪80年代后期，“古巴人已经在迈阿密建立了他们自己的银行、企业和选民集团”，控制了经济和政治，让非拉美裔人受到排斥。一个得势的拉美裔人说“他们成了局外人”，另一人则吹嘘说“在这里我们是权力结构的成员”。

迈阿密的拉美裔人感觉不到有什么必要同化入美国的主流文化。一位出生于古巴的社会学家指出：“迈阿密这里没有促使你成为美国人的压力。在人人都说西班牙语的飞地，日子可以过得很开心。”到1987年，琼·迪迪恩指出：“一个企业家完全不会说英语，在迈阿密照样可以做买卖、进行谈判、举债经营、发行证券，只要愿意，还可以一周两次系着黑领带出席盛宴。”到1999年，迈阿密最大的银行、最大的房地产开发公司和最大的律师事务所的头目都是在古巴出生的人或者他们的后裔。古巴人还掌握了政界控制地位。到1999年，迈阿密的市长和迈阿密—戴德县的县长、警察局长和检察长，以及从迈阿密选出的国会议员的2/3和州议员的将近半数，都是古巴裔人。在发生了埃利安·冈萨雷斯事件[7]以后，迈阿密市的非拉美裔市政执行官和警察局长都被古巴人取而代之。

古巴人及其他拉美裔人对迈阿密的控制，使得非拉美裔的白人和黑人都成了少数派局外人，其意见往往遭到忽视。由于不能跟政府官员沟通，买东西时也受到店员歧视，非拉美裔白人感触很深，正如其中一人所说：“我的上帝呀，可尝到当少数民族的滋味了。”他们可以

有3种选择。一是可以忍受“局外人”的从属地位。二是可以采用拉美裔人的习俗和语言，同化入拉美裔群体中去，也就是两位学者亚历杭德罗·波特斯和亚历克斯·斯特皮克所说的“逆向同化”。三是他们可以离开迈阿密，从1983年到1993年已经有14万人这样做了，他们的出走已经引出了许多汽车后杠上一条标语：“最后一名美国人离开时，请降旗再走。”

在迈阿密古巴化的同时，犯罪现象也升高了。从1985年到1993年，迈阿密都是全国犯罪率最高的3个大城市（人口25万以上）之一。这与毒品交易有很大关系，但也牵涉古巴移民内部的政治斗争。据米米·斯沃茨报道，到20世纪80年代，“反卡斯特罗的政治派别、种族骚乱和毒品交易闹得迈阿密动荡不宁，往往成为危险的地方。抗议活动和爆炸事件频繁，彼此争斗的流亡集团之间还不时有暗杀活动。”1992年，《迈阿密先驱报》的新发行人戴维·劳伦斯得罪了右翼古巴人集团的头目豪尔赫·马斯·卡诺萨。斯沃茨报道说：“劳伦斯因此而突然陷于恐怖之中。”从打砸行为到匿名死亡恐吓，接连不断。2000年，在埃利安·冈萨雷斯案件中，几乎所有的迈阿密古巴裔高层政治领导人都不理睬联邦政府提出的要求，拒不合作。戴维·里夫说，迈阿密此时已颇似“一个失控的香蕉共和国”。

2000年，《纽约时报》一篇报道谈到迈阿密—戴德县“几乎已脱离美国”，当地政客以古巴居民的名义推行“独立的外交政策”。埃利安·冈萨雷斯事件加剧了“几乎脱离美国”的谈论。当时60%的美国公众都认为这个小男孩的生父应当享有监护权，应该采取强制行动把孩子交还他的父亲，可是迈阿密的流亡古巴人绝大多数都反对把小男孩埃利安再送回古巴。他们的政治领导人公开反对联邦政府的决定，大批人游行抗议，挥舞他们的旗子而焚烧星条旗。一名古巴裔学者公开说“这个城市是单独的，我们有自己的对外政策”。

西南部的拉美裔化

迈阿密的现在会是洛杉矶和西南部的未来吗？最终结果有可能相似：出现人口众多、习俗独特、流行西班牙语的拉美裔群体，有足够的经济和政治资源保持自己的拉美裔特性，而且能给美国的政治和社会施加重大影响。但出现这种事态的过程会有所不同。迈阿密的拉美裔化进程迅速、明显，由经济带动，自上而下。西南部的拉美裔化则进展较慢，一点一滴，靠政治上驱动，自下而上。古巴人向佛罗里达的流动是时断时续，在很大程度上受古巴政府的政策影响。那里还有一个补充因素：拉美裔文化与美国的繁荣相结合，使迈阿密不断吸引拉美其他各地的人。西南部的墨西哥移民则是持续不断的，至今毫无减退迹象，而且包括大量非法移民。南加利福尼亚的拉美裔即墨西哥裔人口，在人数上远远超过了迈阿密的拉美裔人，但在当地人口中所占的比例仍低于后者，虽然它在逐渐上升之中。

第二个区别在于古巴移民和墨西哥移民与各自原籍国的关系不一样。古巴移民一致反对卡斯特罗政权，力图惩罚和推翻那一政权。墨西哥移民对墨西哥政府的态度却不那么明显，比较微妙。墨西哥政府既鼓励人们移居美国，又鼓励这些移民继续保持与墨西哥的联系，保持墨西哥国籍，当然还欢迎他们把钱汇回墨西哥。几十年来，古巴政府一直想要羞辱、遏制、抗衡和削弱佛罗里达南部的古巴移民的政治势力。墨西哥政府却是希望移居美国西南部的墨西哥人越多越好，希望他们既有钱又有政治势力。

第三，最初来美国的古巴移民大多是中上阶级人士，有钱，教育水平高，能力强，因而能在短短几十年就建立他们在迈阿密经济、文化和政治中的控制地位。后来的古巴移民则层次较低。在美国西南部的墨西哥移民则绝大多数贫穷，教育水平低，缺乏技能，看来他们的后裔也差不多。因此，南佛罗里达的拉美裔化压力是自上而下，而这一压力在西南部则是自下而上。琼·迪迪恩注意到，在洛杉矶，西班牙

语可闻于社会底层，“说西班牙语的人有洗车工人、修剪草木的工人以及餐馆抹桌子的工人。而在迈阿密，说西班牙语的人则有餐馆的就餐者以及汽车和草木的主人。从语言看社会地位，两地大不相同。”从政治和经济权力来看，两地自然也不相同。然而，从长远看，人数即是权力，在多文化的社会，在民主政治和消费者经济中，更是人多势众。

墨西哥裔移民人多，而且越来越多，现在不再感到自己势单力薄而非要同化到美国主流文化中去不可。他们对自己的民族特性和文化更加自信，不但不再尽力缩小自己的文化与美国文化的差别，反而以这一文化差别为荣。在1995年，美国一个重要的拉美裔组织全国拉腊萨协会的主席就说过：“我们面临的最大问题是文化冲突，我们的价值观与美国社会价值观之间的冲突。”接着，他大谈了拉美裔价值观对于美国价值观的优越性。与此相类似的是，得克萨斯州一位成功的墨西哥裔企业家利昂内尔·索萨在1998年欢呼正在出现一个拉美裔中产阶级专业人士阶层，说他们外表很像美国原有的白人，“但价值观却依然大不相同”。

墨西哥裔美国人比墨西哥人更喜欢民主制度。尽管如此，墨西哥和美国在价值观和文化上的深刻差别仍然影响着墨西哥裔美国人，一些很有头脑的墨西哥人和墨裔美国人都论述过这些差别。1997年，墨西哥著名的小说家卡洛斯·富恩特斯以托克维尔式的雄辩笔法，阐释了墨西哥的文化是西班牙—印第安文化遗产与天主教相结合，不同于美国的“源于马丁·路德”的新教文化。1994年，墨西哥外交部一位高级官员安德烈斯·罗森塔尔断言：“我们两国文化之间确实存在着固有的差异，这就是墨西哥的文化比美国更源远流长。”1999年，墨西哥哲学家阿曼多·辛托拉解释墨裔美国人教育方面及其他方面的缺陷时，引用他们三句谚语说明他们的态度：“谁关心呢？挺好”；“明天会好”；“没有真正值得学的东西”。1995年，豪尔赫·卡斯塔涅塔，即后来的墨西哥外交部长，谈到了墨美两国的“巨大差别”，其中包括社会平等和经

济平等上的差别，减少不平等现象的体制上的差别，关于事态不可预测性的信念，表现为“明天综合征”的时间观念，迅速把事情弄成的能力，对待历史的态度（“墨西哥人迷恋于历史，美国人迷恋于未来”）。利昂内尔·索萨谈到拉美裔人的“拖我们后腿”的缺点：不信任家族以外的人；缺乏主动性、自立和抱负；对教育重视不够；认为贫穷是为了升天堂所必需的美德。罗伯特·卡普兰引用过图森市一名第三代墨裔美国人亚历克斯·比拉的话，比拉说，据他所知，南图森的墨裔人当中几乎没有一个人相信“教育加勤奋”是致富之路。阿曼多·辛托拉说，墨西哥需要一场“文化革命”才能跟上当今世界。尽管福音派新教的传播促进了墨西哥人价值观的演变，但这场革命不大可能迅速完成。而现时来自墨西哥的移民仍源源不断，使墨裔美国人的老价值观更难以改变，这些老价值观正是他们在教育上和经济上进展缓慢、迟迟不能融入美国社会的主要原因。

墨裔美国人的人数日增，也就日益满足于自己的文化，往往还瞧不起美国的文化。他们要求人们承认他们的文化以及美国西南部的墨西哥历史特性，他们号召人们重视和颂扬自己的拉美裔和墨西哥的历史。1999年有一篇报道指出，墨裔美国人人数增多的结果是“促使许多拉美裔人‘拉丁化’，使他们更易于确认自己的文化遗产……他们感到人多势众，年轻的一代又一代成长时有了更多的民族自豪感，拉丁文化的影响开始渗透于娱乐、广告和政治等各个领域”。有一个现象很能说明未来：1998年，“何塞”（西班牙语常见人名——译注）已取代“迈克尔”（英语常见人名——译注）成为加利福尼亚和得克萨斯两州新生儿取得最多的名字。

与美国一般人相比，墨裔美国人穷，今后若干年内大概仍将如此。然而，随着更多的拉美裔人士进入中产阶级，拉美裔人总的经济状况也在慢慢改善。尽管只有一部分拉美裔获得了选举权，但3800万拉美裔人全部都是消费者。他们的年度购买力在2000年估计达4400亿美元之多。此外，美国经济正在形成高度分割的市场，产品销售着

眼于特定人群的特殊口味和爱好。这两方面的趋势强有力地刺激着美国的商号把目标之一瞄向拉美裔人的市场，这包括专门为拉美裔人设计的产品。最明显的例子是西班牙语的报纸、期刊、图书、广播和电视，还有种类繁多的商品，以迎合拉美裔人的口味，甚至更进一步，专门迎合墨西哥人、古巴人或波多黎各人等的口味。市场大，商家也就越来越多地用西班牙语做广告。正如利昂内尔·索萨所说，为了迎合特定民族的消费者和少数种族的市场，商家必须使用对这些消费者有感染力的语言。用索萨的话说，就是“EI dinero habla”（西班牙语，直译为“钱会讲话”——译注）。

在20世纪90年代，有一件事最能说明拉美裔群体的崛起，这就是成立了美国最大的西班牙语电视网络Univision。它在1996年宣称它可以从它的母公司、墨西哥最强大的跨国公司Televisa那里得到“无限的资源”。据报道，Univision在纽约、芝加哥和洛杉矶18岁至34岁晚间新闻观众中间的收视率，已相当于甚至超过了ABC、CBC、NBC、CNN和FOX这些老牌大户。

墨西哥裔及其他拉美裔移民继续不断地处于高水平，他们同化入美国社会和文化的水平又很低，这最终就有可能使美国变成一个两大民族、两种语言和两种文化的国家。这不仅使美国起变化，对于拉美裔人也会产生深刻的后果。他们将人在美国，却不属于美国。利昂内尔·索萨在他的《The Americano Dream》一书（书名为《美国梦》，但Americano一词为西班牙文，因此其寓意为拉美裔人的美国梦——译注）的结尾对拉美裔企业家说了一段鼓舞人心的话：“The Americano dream？是的，它的确存在，是现实的，让我们大家分享吧。”他说错了。不存在Americano dream，只有American dream（这里的“美国梦”全为英文——译注），它是由盎格鲁—新教社会创造的。墨西哥裔美国人只有用英语才会在这个社会之中分享到它。

第十章　美国与世界会合

变化中的环境

在20世纪的最后一二十年，冷战结束，苏联解体，数十个国家转向民主制，再加上国际贸易、投资、交通运输和通信联络的巨大扩张——即通常所说的全球化——这一切使美国的外部环境发生深刻变化，对美国的特性至少产生了三大后果。

第一，苏联解体和共产主义失败，使得美国不仅没有了敌人，而且有史以来头一次没有一个借以给自己定位的对立面。在以往200多年，“美国信念”的自由民主原则一直是美国特性的一个核心组成部分。美国和欧洲的观察家总是把这一点作为“美国例外论”的实质。可是如今例外成了普遍，民主制已被世界各地越来越多的人所接受，至少在理论上承认它是治理国家的唯一合理形式。再也没有另一种世俗的意识形态像20世纪的法西斯主义和共产主义那样，向民主制提出挑战。

第二，美国的商界、学术界、各种专业界和政界以及传媒和非赢利组织的精英人士广泛参与国际活动，其国民身份的重要性降低，因而日益将自己视为跨国人士，从跨国和全球的角度看待自己的利益和事业。我们已经谈到，有些美国精英人士比一般美国公众更重视自己的国民层次以下的身份，还有许多精英人士比一般美国公众更重视自己的跨国身份。

第三，意识形态的重要性降低，就使得文化作为国家特性源泉变得更重要了。双重身份、双重国籍和双重忠诚的人多了，同一国出来的这样的人聚集在一起，就形成跨国的同文化移民社群。在美国社会中，从19世纪中期就出现过这样的移民社群。但如今的移民能够更方便地与原籍国的人们保持联系和交往，他们在国外聚在一起，更容易抱成一团。原籍国的政府现在也把这样的移民社群看做是一种财源以及其他支持的来源，还可以利用他们对他们所居住的国家的政府施加

影响，因此也乐于促进其国外的移民社群的扩展、动员和体制化。

寻找敌人

1987年，苏联总统米哈伊尔·戈尔巴乔夫的高级顾问格奥尔基·阿尔巴托夫告诫美国人说："我们正在做一件对你们来说真正可怕的事情——我们正在让你们失去敌人。"他们真做了，正如阿尔巴托夫所强调的那样，这对美国产生了重大的后果。苏联人让美国失去敌人，也就让他们自己失去了敌人，而几年后的事态证明，苏联对敌人的需要更比美国严重得多。苏联官员从一开始就将自己的国家界定为世界共产主义的领袖，从事于反对世界资本主义的宏伟斗争。缺少了这一斗争，苏联就没有了特性，失去了存在的理由，很快就解体而分裂成了16个国家，其中每一个国家大体上都靠文化和历史来界定自己的国家特性。

美国失去敌人，其影响则有所不同。苏联是用革命的专政把自己的意识形态特性强加于不同的民族。美国的意识形态特性则是由美国人多多少少地自由接受（只有革命时期的托利党人和内战前的南方人例外），而且是植根于他们共同的盎格鲁—新教文化。可是，苏联的瓦解还是给美国的特性提出了问题。公元前84年，罗马打败了它最后一个强有力的敌人米特拉达梯以后，苏拉[8]问道："如今世上再也没有我们的敌人，共和国的命运会怎样呢？"1997年，历史学家戴维·肯尼迪问道："当一国的敌人均最终消失，使它的存在再也不受威胁从而没有外部力量再激发它的活力时，它的国家特性感会怎样呢？"苏拉表示他的忧虑后不过几十年，古罗马共和国就垮了，出现了恺撒的专制独裁。美国大概不会遭到类似的命运。然而，长达40年期间，美国充当了"自由世界"反对"邪恶帝国"的领袖。"邪恶帝国"没有了，美国怎样给自己下定义呢？或者，如约翰·厄普代克所说："没有了冷战，做一个美国人的意义何在呢？"

苏联的瓦解也影响到美国的盟国以及当年为应付苏联的威胁而成立的机构。20世纪90年代初，在北约会议上发言的人常常引用诗人C.

P. 卡瓦斐对埃及古城亚历山大写下的诗句：

我们还聚在集市上等什么？
野蛮人今天就要来啦……

这突如其来的不安
和这茫然神情意味着什么？
（脸色怎么如此严肃？）
为什么街道和广场一下子空空荡荡，
为什么人人回家都若有所失？
因为天黑了野蛮人还没来，
从边境回来的人带来消息，
说再也没有野蛮人了。

如今没有野蛮人，我们成了什么？
那些人曾经是一个答案啊。

“答案”何所指呢？对外战争有可能激起国内的争论和不团结，还可能有其他的被广泛认为是负面的后果。然而，假如“野蛮人”从根本上威胁到国家的生存，或者人们认为有这样的威胁，那么，也可能出现正面的后果。海因里希·冯·特赖奇克[9]说过：“正是战争使人们结成国家。”就美国而言，的确如此。独立战争使美利坚定居者成为美国人，内战则巩固了国家，第二次世界大战更光辉显现了美国人对自己国家的认同。在应付重大威胁的重大战争中，国家的权威和资源都得到加强。当国民面对共同的敌人时，全国的团结增强，而可能引起内部分裂的彼此敌对情绪则被压抑下去了。社会矛盾和经济分歧会减少。未遭摧毁的经济的生产效率会提高。正如罗伯特·普特南和西达·斯科克波尔所说，美国进行过的战争，尤其是第二次世界大战，激起

了公民献身精神，自愿为共同的事业服务，扩大了社会资本，增进了国民团结以及对国家的忠心："同仇敌忾"。美国有两次重大战争带动了种族平等。冷战的紧迫形势促进了种族歧视和隔离的结束。

如果说战争至少在某些情况下能产生这样一些正面的结果，那么和平是否会相应导致一些负面后果呢？社会学理论和历史表明，没有外部敌人或对立面，容易出现内部纷争。因此，毫不奇怪的是，随着冷战的缓和及结束，美国和别的许多国家都有越来越多的人对国民身份之外的身份更加感兴趣。没有重大的外部威胁，国家对强有力政府和国民团结的需要也就降低了。1994年，有两位学者告诫过，冷战的结束"将会损害全国的凝聚力，种族和地区之间的分歧会随之露头"，同时还会"加剧阶级对立，更难于实现国内社会公正和福祉"。1996年，保罗·彼得森教授也指出，冷战的结束导致的后果会是"国家利益感日益模糊"，"为国家作出牺牲的意愿降低"，"对政府的信任下降"，"道义感趋弱"，"需要有经验的政治领导人的想法会减少"。没有外敌，个人利益会凌驾于国家利益之上。彼得森接着说："当国家不再是抵御邪恶捍卫善良时，'不要问国家能为你做什么而要问问你能为国家做什么'这样的话会显得是过时了，几乎有沙文主义的味道。"

美国人从种族角度加以描绘的最后一个重大敌人，是第二次世界大战中的日本。约翰·道尔指出："日本人实际上是被套上了欧美人千百年来对非白种人所持有的种族成见……包括类人猿、矮子、原始人、小人、疯子等形象。"在太平洋作战的一名海军陆战队成员的话生动表达了许多人的态度："我倒是希望我们的对手是德国人，他们毕竟是人，像我们……可是这些日本人像野兽。"撇开这种种族成见不说，美国在20世纪几场战争中的敌人，包括日本人在内，都属于意识形态上的敌人。美国认为自己在两次世界大战和冷战中的对手都是反对"美国信念"的主要原则的人。戴维·肯尼迪说："不论敌人是第一次世界大战中的德国'恺撒主义'，还是第二次世界大战中的日本军国主义，或是冷战中的苏联集体共产主义，在美国人的心目中，敌人这

一定义的核心内容都是敌人反对个人主义的价值观。”冷战是典型的意识形态之争。苏联这个敌人不仅被界定为共产主义；它的邪恶帝国以及它要在全世界推行共产主义的目标，使它成为美国人心目中最典型的意识形态敌人。

20世纪末，仍然存在着不少非民主政权，其中最重要的是中国；然而，包括中国在内的这些政权都没有在别国社会中推行非民主意识形态的企图。民主制度失去了有分量的世俗意识形态对手，美国失去了与自己同等地位的竞争者。美国对外政策精英们因此而洋洋得意，骄傲自满——但又感到捉摸不定。失去了意识形态威胁，也就失去了目标。查尔斯·克劳萨默在冷战结束时说：“国家是需要敌人的。一个敌人没有了，会再找一个。”对于美国来说，理想的敌人该是意识形态上与己为敌，种族上和文化上与己不同，军事上又强大到足以对美国的安全构成可信的威胁。20世纪90年代对外政策辩论中的主要问题就是谁可能是这样的敌人。

这一辩论的参加者提出了各种不同的可能性，但直到20世纪末，没有任何一种赢得公认。在20世纪90年代初期，有些对外政策专家警告说，苏联的威胁会再现于一个重新振作起来的民族主义和专制独裁的俄罗斯，它拥有的人力物力、自然资源和核武器足以用来向美国崇奉的原则提出挑战，威胁美国的安全。然而，到20世纪末，俄罗斯依然经济停滞、人口下降、常规兵力受到削弱、贪污腐败成风、政治权威脆弱，因此，将俄罗斯视为美国可能的敌人或对立面的议论随之平息。

有的二流独裁者，例如米洛舍维奇和萨达姆·侯赛因，曾被妖魔化为杀人魔王，可是很难令人信服地把他们描绘成希特勒、斯大林或勃列日涅夫一流的人物，他们不足以对美国的原则和安全构成可怕的威胁。有些人常常谈论比较模糊的潜在敌人集团，例如“无赖国家”、恐怖分子或贩毒集团，或是谈论有威胁的过程，例如核扩散、网络恐怖活动和不对称战争。美国人按照自己的信念特性对别的国家进行分

类，其标准是它们是否从事邪恶行为，例如压制人权、支持毒品交易、支持恐怖组织以及镇压宗教界人士。世界各国中，只有美国经常公布它的敌人名单：恐怖组织（2003年列出了36个），资助恐怖主义的国家（2003年列出了7个），“无赖国家”（比较非正式的范畴，数目多少不定，2000年曾称做“令人担忧的国家”），2003年又提出过“邪恶轴心”，有伊拉克、伊朗和朝鲜，国务院又添上了古巴、利比亚和叙利亚。

有一个似乎令人可信的潜在敌人是中国，它在理论上仍奉行共产主义（即使在经济实践上并非如此），显然实行专政而不尊重政治自由、民主或人权，经济富有活力，公众民族主义情绪日益上升，持有强烈的文化优越感，其军界和另一些精英群体明显以美国为敌，凡此种种使它成为东亚崛起中的一霸。20世纪中，美国有两次受到最大的威胁，一次是德国和日本这两个法西斯主义敌人于20世纪30—40年代结成轴心国，另一次是苏联和中国这两个共产主义敌人于20世纪50年代结成同盟。如果再出现类似的威胁，其核心将会是中国。然而这样一种事态发展在近期内看来还不大可能。

有些美国人开始将伊斯兰原教旨主义集团，或更笼统的政治伊斯兰集团视为敌人，其具体体现是伊拉克、伊朗、苏丹、利比亚、塔利班统治下的阿富汗，在较低程度上还有另一些穆斯林国家，以及一些伊斯兰恐怖团体，例如哈马斯、真主党、伊斯兰圣战组织以及“基地”网络。20世纪90年代的一系列炸弹爆炸事件，包括对世界贸易中心、科巴尔兵营、美国驻坦桑尼亚和肯尼亚的两座大使馆以及美国“科尔号”军舰的袭击，还有一些被成功挫败了的恐怖袭击，肯定构成了针对美国的一场时断时续的、低水平的战争。美国列出的7个支持恐怖主义的国家中，有5个是穆斯林国家。穆斯林国家和组织还威胁着被许多美国人视为亲密盟国的以色列。伊朗以及2003年战争以前的伊拉克对美国和世界的石油供应构成潜在威胁。巴基斯坦在20世纪90年代掌握了核武器，好几次有消息分别报道说伊朗、伊拉克、利比

亚和沙特阿拉伯秘密藏有核武器以及有制造核武器的意图或计划。伊斯兰教与美国的基督教和盎格鲁—新教文化在文化上的差异加重了伊斯兰构成敌人的资格。2001年9月11日，本·拉丹结束了美国对敌人的搜寻。纽约和华盛顿受到的袭击，以及随后对阿富汗和伊拉克进行的战争，还有比较笼统的“反恐战争”，使伊斯兰好战分子成为美国21世纪的第一个敌人。

死灵魂：精英非国籍化

1805年，苏格兰诗人司各特在《最后的吟游诗人之歌》中写道：

灵魂死了的那个人仍在呼吸
他从来没有对自己说过
“这是我的故乡，我生长的土地”
他到处流浪，周游四方
即使踏回到自己的乡土
他的心也从未温暖他的身体

像这样灵魂死了或垂死的人是少见的，但如今在美国商界、学界和各种专业的精英人士中间，却在逐渐增多。他们拥有司各特说到过的“头衔、权力和金钱”，而与美国的联系却日益减退。从异国他乡返回美国时，他们不会有“这是我生长的土地”的感情。这种态度与绝大多数美国公众的爱国热情形成鲜明的对比。爱国的不仅是欧裔美国人。有一位墨西哥裔美国人就说过：“我喜欢访问我祖先的国家，但那不是我的家；我的家是在这里。每次回到这里，我都要说‘感谢上帝给了我们美国’。”这就是美国公众的态度，跟那些日益非国籍化的精英人士的态度存在着巨大的差距。“9·11”事件以后，意见分歧搁置到一旁，大家的爱国之心集合到了一起。然而，如果没有反复的外敌袭击，在经济全球化的根本力量作用之下，精英人士非国籍化的趋势就很可能还会继续。

全球化涉及：个人、公司、政府和非政府组织以及其他各种实体之间的国际交往大幅度扩展；在全球各地从事投资、生产和销售的跨国公司数量日益增多，规模日益扩大；国际组织、规章和制度呈现倍增。这种事态发展所产生的影响，人与人之间不同，国与国之间也不同。个人对全球化进程的参与程度，几乎是直接随个人的社会经济地位而定，精英人士参与得比一般人更深。在全球化过程中，美国的精

英人士、政府部门、企业和其他组织所起的作用，比其他国家同类人士和组织的作用要更加重要得多。因此，美国有关人士对国民身份和国家利益所承担起的义务会相对弱一些。

全球化的事态让人回想起美国内战后出现的情况。内战后，工业化发展迅速，企业需要在全国范围内谋求它们为成功发展所需要的资金、劳动力和市场。有抱负的个人纷纷到全国各地流动，追求事业和前程，而不再是把自己局限于一个地区之内。全国性的公司和全国性的各种组织打破了州、县的范围，提倡全国的目光和全国的利益。全国性的法律和标准优先于州的法律和标准。国家意识和国民身份重于地区观念和州民身份。

现在伴随经济全球化而来的超国家主义虽然还处于初期，但多少有些相似。然而，有两点重大差别。第一，19世纪后期的技术发展促使美国精英人士加深国家意识和重视国民身份，而20世纪后期的技术发展却促使精英人士追求超国家身份和非国籍化。第二，19世纪后期由于有外部敌人存在，国家观念对地方观念的胜利得到了巩固。而超国家主义的敌人却恰恰是国家观念。

超国家主义的观点可分为三类：普世论的、经济的和道德论的。普世论的观点实际上是美国例外论和美国民族主义走向了极端的表现。按照这种观点，美国例外特殊，不是因为它是一个特殊的国家，而是因为它已成为“普世的国家”：由于世界各国社会的人都到美国来，美国的大众文化和价值观又被其他社会所接受，美国正在与世界相会合。由于美国胜利成为唯一的全球超级大国，美国与世界的区别正在消失。经济的超国家主义观点主要是认为经济全球化是超凡的力量，它打破国家的疆界，使各国经济会合成一个全球的整体，而且迅速地削弱国家政府的权威和功能。持这种观点的人主要是一些跨国公司的主管人员，一些大的非政府组织以及其他一些在全球范围活动的大型组织的负责人，还有一些掌握了全球用得着的高超技能、因而能跨国奔前程的个人。道德论的观点则是谴责国家观念和爱国主义是邪

恶势力，认为国际的法律、制度和规范在道德上优越于国家的法律、制度和规范，爱人类之心应高于爱国之心。这种观点存在于一些学术界、新闻界等的知识分子之中。经济上的超国家主义来源于布尔乔亚，道德论的超国家主义则是来源于知识分子。

1953年，通用汽车公司的负责人被提名为国防部长时，曾宣称“对通用汽车公司好，就是对美国好”。当时有不少人批评他不该这么说，而应该说对美国好就是对通用汽车公司好。但不论怎么说，都是认为公司利益和国家利益有一致之处。可是到了如今，大公司却往往认为它们的利益日益有别于美国的利益。一些在美国创立、总部设在美国的公司，其业务日益向全球扩展，其美国特性也就逐渐减少。本书第一章中谈到，当拉尔夫·纳德要求大公司用忠诚宣誓和升国旗表示爱国主义时，一些公司的主管人员予以拒绝，公然声称自己是跨国的公司。这让人想起19世纪60年代，当埃里铁路公司老板杰伊·古尔德被问及他是共和党人还是民主党人时，他的回答是：“在共和党当政的州，我是共和党人；在民主党当政的州，我是民主党人；在独立人士当政的州，我是独立人士；但我总是埃里公司的。”现今一些总部设在美国的公司从全球各地招聘工作人员，直至最高层主管人，而不问其国籍如何。2000年，至少有6家这样的大公司——阿尔科（Alcoa）公司，贝克顿—迪金森（Becton, Dickinson）公司，可口可乐公司，福特公司，菲利普·莫里斯公司，宝洁（Procter & Gamble）公司——其董事长或首席执行官不是美国人。美国中央情报局的一个官员1999年说，该局已不能像原先那样指望一些美国公司的合作，因为这些公司认为自己是跨国公司，可能帮助美国政府不一定合乎它们的利益。

亚当·斯密1776年说过：“土地所有者一定是他的财产所在之国的公民……股票的所有者则应是世界的公民，而不一定依附于其一特定国家。”全球化证明他这话是对的。当今的跨国企业家正是这样看自己的。詹姆斯·亨特和乔舒亚·耶茨采访了23家美国跨国公司的主管人

以后总结说：“这些精英人士肯定是四海为家者：他们周游世界各地，他们的责任范围是全世界，他们自视为‘全球公民’。我们反复听到这些人说，与其说他们自己是碰巧在一个全球组织工作的美国公民，不如说他们自己是碰巧持有一个美国护照的‘世界公民’。他们具有四海为家者的一切特征。他们老于世故，温文尔雅，从全球看问题和论是非。”这些美国企业主管人与其他国家的“全球化精英”一起生活在一种“社会文化密室”之中，脱离具体国家的文化，彼此交流用的是一种社会科学型的英语，亨特和耶茨把这种英语称之为“全球行话”。

这些推行经济全球化的人像一个经济单位一样固定在世界上。他们的家就是全球市场，而不是他们故国的社会。正如亨特和耶茨所说：“不仅仅是跨国公司，而且是所有推行全球化的组织，其活动的世界的定位因素都是‘扩大市场’，追求‘竞争优势’‘效益’‘成本进益比率’‘利润最大化和成本最低化’‘最佳市场’‘赢利率’和‘底线’。他们声称自己全神贯注于此，是为了满足全球消费者的利益。全球顾客就是他们的选民。”阿切尔—丹尼尔斯—米德兰公司的一位顾问说：“全球化起到的一个作用就是让权力从政府向全球消费者转移。”随着全球市场取代一国社会，一国公民也就让位于全球消费者。

以经济超国家分子为核心，正在形成一个全球特等阶级。全球商务政策协会指出：“随着有关全球经济一体化的辩论不断深入，至少有一种效果已经显现出来。日益一体化的全球经济已带出了一批新的全球精英分子。他们被称做‘达沃斯人’[10]‘金领工作者’或者……‘世界事务专家’，这一正在形成的阶级的实力就在于新的全球连成一片的观念。其成员包括学术界人士，国际公仆，全球性公司主管人，以及成功的高技术企业家。”这样的精英人士在2000年估计有2000万人，其中40%是美国人。他们的人数估计到2010年会翻一番。这样的人在美国人口中还不到4%，但他们是超国家主义者，不需要对国家有什么忠诚，认为国界是碍事的障碍（幸好是正在消失之中的障碍），认为国家的政府是历史的残留之物，其现今唯一有益功能就是为他们这些

精英人士的全球活动提供方便。一位公司主管人挺有信心地预言说，过不了多少年，“将只会有政治家关心国家的疆界”。

参与跨国的机构、网络和各种活动，不但是全球精英人士的必备条件，而且对于人们在国内获取精英地位也是至关紧要的。忠诚、身份和活动范围仅限于本国的人，要想升到商界、学术界、传媒界等专业方面的高层，其机会就不如那些超出国界之外的人。除了政界以外，几乎都是停留在国内的人落在后面。冒尖的人都得从国际的角度考虑问题和采取行动。社会学教授曼纽尔·卡斯特尔斯就说过：“精英是世界的，老百姓是本地的。”可是，加入这个超国家世界的机会却仅限于工业化国家中很少量的人以及发展中国家中一小撮人。

跨国的经济精英分子参与全球活动，他们对自己国家的归属感也随之减弱。20世纪80年代初期一次调查表明，“人们的收入和教育水平愈高……其忠诚愈是有条件……他们比穷人和教育水平低的人更有可能说，如果出国能使他们的收入翻一番，他们就会出国去。”20世纪90年代初，后来担任过劳工部长的罗伯特·赖克得出过类似的结论：“美国收入最高的人……已经在逐渐脱离其他的国人。这一脱离有多种表现形式，但其根源都在于正在出现的经济现实之中。这些美国人不再像从前那样需要依靠其他美国人的经济成就……他们跟全球企业网联系在一起，作为工程师、律师、管理顾问、投资银行家、科研工作者、公司主管人员及其他从事抽象分析的人员，他们直接为全球企业网创造增加值。”2001年，艾伦·沃尔夫教授也说过：“多文化主义对国家公民身份的挑战跟真正全球公司的建立相比就如同小巫见大巫了，这些公司对盈亏底线的忠诚更重于他们的爱国之心。”约翰·米克尔思韦特和艾德里安·伍尔德里奇说：“这些世界事务专家日益脱离社会上其他的人。他们到外国上大学，在国外工作一段时间，为拥有全球业务的单位干活。他们形成世界中的一个世界，通过各种各样的全球网络彼此相联系，却与本国社会大众相隔绝……他们宁愿花时间跟他们世界各地的同伙穷聊、通电话或电子函件，也不肯跟左邻右舍

说说话。”

1927年，当欧洲的阶级斗争和民族主义闹得热火朝天时，朱利安·本达曾激烈批评知识分子背叛对枯燥真理的追求而随波逐流。现今知识分子的“背叛”却是另一个样了。他们放弃对自己国家和同胞承担的义务，吹嘘他们对全人类的认同。在20世纪90年代，这一癖性盛行于学术界。芝加哥大学的玛撒·努斯鲍姆教授指责“爱国自豪”在道义上是“危险的”，说世界主义在伦理上优越于爱国主义，要求人们献身于“世界人类”。普林斯顿大学的艾米·古特曼教授认为让学生“首先应做美国公民”的做法是“令人厌恶的”。她认为美国人的“首要忠诚对象”不应是“美国或某个政治主权团体”，而应是“民主人道主义”。纽约大学的理查德·森纳特教授谴责了“众人共一国民身份的邪恶”，认为国家主权的削弱“基本上是一个正面的现象”。加利福尼亚大学圣迭戈分校的乔治·利普西茨教授说：“近年来，爱国主义成了种种歹徒的第一避难所。”美国大学的塞西莉亚·奥利里教授认为鼓吹爱国主义的行为是右翼的，军国主义的，男性的，白人的，盎格鲁派头的，压迫性的。佐治亚大学的贝蒂·简·克雷格教授也攻击爱国主义，说它是与炫耀武力相联系的。霍夫斯特拉大学的彼得·斯皮罗教授以满意的心情得出结论说：“现今在国际事务中越来越难以使用‘我们’一词了。过去‘我们’一词通常指自己的国家，但现今在国际上，对国家的从属关系已不一定能界定个人的利益或忠心。”

道德主义的超国家论者否定国家主权的理念，或对之持高度批判的态度。这一理念可追溯到威斯特伐利亚条约，[11]从那时起，它在理论上一向受到确认，但在实践中，国家主权屡屡受到侵犯。道德主义者认为侵犯是应该的。他们赞成联合国秘书长科菲·安南的观点，即国家主权应让位于“个人主权”，这样，国际社会就可以采取行动来预防或制止国家政府对公民权利的大规模侵犯。这一原则将使联合国有理由对国家内政进行武装干涉或其他形式的干涉，可是这种做法是联合国宪章明文禁止的。道德主义者还在更广泛的层次上主张国际法优先

于国家的法律，认为通过国际程序作出的决定比通过国家程序作出的决定具有更大的合法性，主张扩大国际机构的权力。信奉道德主义的国际法律工作者还提出了一个概念，叫“国际习惯法”，说它应优先于国家的法律。

在美国，使这一原则成为现实的一个关键步骤，是联邦第二上诉法院1980年对1789年为保护美国驻外大使而制定的法律另作解释，而对“菲拉尔蒂加诉佩纳—伊腊拉”一案（630 F.2d 876）作出的裁决，认为居住在美国的巴拉圭公民有权在美国法庭对一名巴拉圭政府官员提出诉讼，因为他们指控那名巴拉圭官员在巴拉圭谋杀了一个巴拉圭人。这一裁决导致了向美国法院提出的好几起类似的案件。在这些案件中，如同一名西班牙法官判处智利的皮诺切特将军有罪一样，一国的法院超越本国领土管辖范围，声称有权处理外国人被指控在外国侵犯了外国人的人权的案件。

信奉道德主义的国际法律工作者认为，国际习惯法的先例应优先于原先的联邦法律和州法律。可是国际习惯法是不见诸文字的，不载于法规或条约，因此，正如康奈尔大学的杰里米·拉布金教授所说，专家们说服法官相信它是什么就是什么了。因此，它会越来越深地卷入内政。“如果说国际习惯法的准则适用于种族歧视，那么为什么不可以用于性别歧视？那又为什么不可以用于公民身份或语言或性取向等方面的歧视？”道德主义的国际法律工作者认为，美国法律必须符合国际的标准，必须允许外国的非民选法官像美国法官一样，有权按照国际准则，而不是按照美国的准则，来界定美国人的公民权利。道德主义的超国家论者认为美国应支持成立国际刑事法庭，应遵守这样一个法庭以及国际法院、联合国大会等机构的裁决和决定。他们说国际社会在道义上优越于国内社会。

自由派知识分子中间流行的反对爱国主义的态度，使得某些自由派担心这种态度将会带来的后果，不是给美国带来的后果，而是给美国自由主义带来的后果。一位著名的自由派哲学家理查德·罗蒂写道，

多数美国人为自己的国家而自豪，可是，“在高等学府中可以发现许多人是例外，这些学府成了左翼政治观点的温床。”他认为左翼分子“为妇女、非洲裔美国人和男女同性恋者做了很多好事……但是有一个问题：他们是不要爱国主义的……他们否定国家特性，否定民族自豪感”。罗蒂强调，左翼若想要有影响，就必须承认“国家特性共识是公民身份的一个绝对必备的组成部分”。如果没有爱国主义，左翼就不可能实现自己给美国提出的目标。加利福尼亚大学伯克利分校的罗伯特·贝拉教授也指出：“自由派没有找出一个有效的方式来感染美国人爱国主义的优秀本能……我认为这是十分不幸的，在策略上是灾难性的……如果我们要让公众愿意实现美国的民主变革，我们就必须设法深入地发掘我们的传统潜力。”总之，自由派必须利用爱国主义，使之成为实现自由派目标的一个手段。

在20世纪80年代和90年代，不少人动脑筋论述过国家、国家观念和民族主义的利弊，而表达反国家观点的学者则是其中的一部分。在这些论述中，认真维护爱国主义和强调国家特性重要意义的观点是罕见的。对国家的存在表示怀疑的人，在政策负责人当中亦不乏其人。1992年，当时身为新闻工作者的斯特罗布·塔尔博特在《时代》周刊发表文章，以赞许的态度展望这样一个未来：“我们所知的国家地位将会过时，所有各国都承认一个全球管理机构的权威。”几个月之后，他就进入国务院，成为他希望将会过时的美国这个国家的外交政策顶层负责官员之一。可以说，在克林顿政府内还有一些人也持有塔尔博特这样的看法。克林顿政府与军方关系出现困难，除了克林顿对同性恋问题的政策以外，对国家问题的看法也是一个原因，因为军人以忠于国家为最高天职。可是在20世纪90年代，美国那些持超国家主义观点的精英人士却认为民族主义是邪恶的，国家特性是可疑的，爱国主义是陈腐的。

这与美国公众的态度是大相径庭的。

爱国的公众

民族主义和爱国之心活生生地存在于世界大多数地方。不论精英人士是多么不喜欢，大多数国家中的大多数人都是爱国的，强烈认同于自己的国家。在爱国主义和忠于国家这一点上，美国人一向是出类拔萃的。但美国人对国家认同的程度，随种族和出生地的不同而有所不同。

绝大多数美国人都表明自己爱国，对自己的国家感到非常自豪。1991年一次民意调查中，对于“你作为一个美国人有多么自豪？”的问题，96%的美国人说“非常自豪”或“很自豪”。1994年，在回答一个类似的问题时，有86%的人说“非常自豪”和“极其自豪”。再一次是1996年，问题是：“对你来说，做一个美国人有多重要？0表示根本不重要，10表示对你的生命最重要。”接受调查的人，有45%选择了10，有38%的人的选择在6与9之间，选择0的为2%。爱国之心如此之高，所以即使是在2001年的“9·11”事件之后，也不可能再有多大变化。2002年9月的一次调查中，对自己作为美国人“极其自豪”和“非常自豪”的人有91%。

美国人对自己国家的认同感，到20世纪后期看来还有所提高。有一项调查是让人们表示自己“首先”是属于什么地方——是县镇，还是州或地区，或是美国全国，或北美大陆，或是全世界。1981—1982年，选答“美国全国”的人占16.4%；1990—1991年，这一比例升到29.6%；1995—1997年，又升到39.3%。与前10年相比，升幅达22.9%。同样的调查在世界各国都进行过，各国总的平均升幅只为5.6%，各发达国家平均升幅只为3.4%。

如果别国的人也像美国人一样爱国，美国人的这种爱国主义精神就意义不大了。可是总的说来，情况并非如此。在1981—1982年、1990—1991年和1995—1996年3次“世界价值观调查”所调查的41—

65个国家中，美国人的国家自豪感名列第一，有96%—98%的美国人表示对自己的国家“非常自豪”和“很自豪”。1998年在23个国家进行了一次调查，了解人们对自己国家在文艺、体育运动、经济等10个方面的具体成就是否感到自豪，再问他们总的说来对自己国家的自豪感如何。在具体成就方面，美国得分居第二，仅低于爱尔兰，总的方面亦居第二位，仅低于奥地利，两方面得分综合在一起，则是美国居首位。20世纪80年代中期在美、英、法、西德四国进行的一次民意调查中，对自己国家表示自豪者所占的比例，美国人为75%，英国人为54%，法国人为35%，西德人为20%。在青年人中间，这一比例分别为美国人97%，英国人58%，法国人80%，西德人65%。有一个问题是问青年人是否愿意为国效力，答复情况是：

	愿意	不愿意
美国青年	81%	18%
英国青年	46%	42%
法国青年	55%	34%
西德青年	29%	40%

但在美国有些群体的爱国感低于全国总的水平。在1990—1991年的“世界价值观调查”中，98%的国内出生的美国人、移民、非拉美裔白人和黑人以及95%的拉美裔人，都说自己对美国感到非常自豪或很自豪。但是，当问到他们自己是否首先认同于美国时，差别就出现了：31%国内出生的人和非拉美裔白人说他们首先认同于美国，而黑人这一比例降到25%，拉美裔人为19%，移民为17%。当问到是否愿意为美国而战斗时，表示愿意的非拉美裔白人为81%，国内出生的美国人为79%，移民为75%，黑人为67%，拉美裔人则仅为52%。

这些数字表明，迁居美国不久的移民以及像黑人这样一些当初并非自愿纳入美国社会的人们，对待这一社会的态度不如最早定居者和早期移民的后裔那样坚决明确。在美国进行的一些战争中，黑人及其他少数群体的人也曾英勇作战。然而，认为自己爱国的黑人仍少于白

人。例如，在1983年一次民意调查中，自己认为“非常爱国”者，白人有56%，黑人为31%。在1989年一次民意调查中，自己认为“非常爱国”或“比较爱国”者，白人有95%，黑人则为72%。在1998年对学生家长进行的一次调查中，对于“美国是比世界上多数其他国家都更好的国家”这一点表示完全同意或大体上同意的学生家长，白人中占91%，拉美裔中占92%，移民中占91%，而非洲裔美国人中只占84%。在另一些调查中，对于作为美国人感到自豪者，黑人和白人之间差别小一些，可是，在2002年9月为美国广播公司（ABC）新闻部和《华盛顿邮报》举办的一次盖洛普民意调查中，对作为美国人感到“极其自豪”者，白人中占74%，非白人中占53%，这二者之间的差距大于其他社会经济类别之间的差距。

至于印第安人，美国人跟他们曾连续打仗200多年，现在法律承认印第安人部落为单独的附属民族，而且像对待波多黎各人一样，给他们明确划定了领地。因此，印第安人对于自己的部落身份、民族身份和国民身份这三者孰轻孰重，是难以把握的。有一位印第安历史学家在1993年就说过：“我们首先是纳拉干西特人[12]，在方便的时候，我们则是美国人。”有多少印第安人同意这一观点，尚不得而知。

但总的说来，美国人绝大多数是高度爱国的，尤其是与别国人相比更是如此。拉塞尔·多尔顿在研究了相关资料后指出：“在美国，民族自豪感特别高。‘USA! USA! USA!’这样的欢叫声不只限于奥林匹克赛场，它表达出美国人始终保持的一种感情。大多数欧洲人则是以比较温和的声调表达其民族自豪之情。”正如一次对比性调查的主持人的结论所说，美国人是“世界上最爱国的人”。

移民社群、外国政府及美国政治

移民社群（diasporas）是指民族属性和文化上跨国的社群，其成员认同于自己的祖国或已不存在的故国。犹太人是典型的移民社群，diaspora这个词即是源于《圣经》，曾长期专用于公元前586年耶路撒冷城毁灭后流落四方的犹太人社群。它们是“受害者”移民社群的原型，当今世界上还有几个这一类型的移民社群。但今天diaspora更多是指自愿移居他国的移民社群，其成员虽生活和工作于某一地方，但却首先认同于自己的故乡。移民社群的心态清楚表达了美国犹太人委员会1995年的一句话：“犹太人虽然分散在各个地区，意识形态上也不尽相同，但依然的确是由历史、盟约和文化联结在一起的一个民族。我们必须共同行动铸造犹太人的命运。不论是在以色列还是在美国或者别的地方，任何人都别想在我们中间树立障碍。”因此，移民社群的人有一种跨国的身份，而不同于具有双重国籍的脚踏两只船的人。然而在现实生活中，这两种人往往交织在一起，其成员个人可以变来变去。

移民社群也不同于一国之内的少数民族，因为他们在民族属性和文化上具有跨越国界的特性。少数民族是在一国之内活动，而移民群体却结成跨国的联盟，参与跨国的冲突。他们关注的焦点是自己的祖国，如果这个国家不存在了，他们的首要目标就是再建立一个，以便能重归故土。爱尔兰人和犹太人已经做到了这一点；巴勒斯坦人正在这样做；库尔德人、锡克人和车臣人等则是希望这样做。如果祖国存在，移民社群就力图加强和改善这一祖国，并且在自己侨居的社会内努力促进祖国的利益。在当今世界上，一些国家的国内少数民族也被变成跨国的移民社群，他们祖籍国的政府把他们视做自己国人的延伸，视做可加以利用的资产。移民社群与祖国政府的密切关系和合作，成了当今全球政治中的一个重要现象。

移民社群具有了新的重要性，主要有以下两个原因。第一，穷国

的人大量移居富国，使富国内的移民社群人数增多、财富增大，对自己祖国及侨居国的影响均日渐上升。印度人散居各地的移民社群在1996年估计已达到1500万到2000万人，其净资产达到400亿至600亿美元，还有强大的“智力库”，即20万至30万名有高技能的“医师、工程师等专业人员，学者和科研工作者，跨国公司的经理及其他主管人员，高科技企业家以及高校研究生”。长期形成的各地华人社群有3000万至3500万人，他们在东亚各国兴办企业，除了日本和韩国以外，他们在其他东亚国家的经济中起着关键的作用，而且对中国大陆引人注目的经济增长作出了不可替代的贡献。在美国的墨西哥移民社群人数迅速增多，已有2000万至2300万人，我们在上文中已经谈到，他们在社会、政治和经济等各方面对墨美两国都起着日益重要的作用。菲律宾移民社群主要分布于中东和美国，也对菲律宾经济作出重要贡献。

第二，经济全球化以及全球通信和交通运输的改善，使移民社群有可能与自己祖国的社会和政府保持经济、社会和政治上的密切联系。此外，他们的祖国，例如中国、印度和墨西哥等国的政府正在大力发展经济，让经济开放，日益参与全球经济，这就增加了移民社群对它们的重要性，使移民社群的利益与祖国的利益会合到一起。

由于这些事态发展，祖国政府与移民社群的关系有了以下3个方面的变化。第一，这些政府日益将移民社群视为自己国家的重要资产，而不是包袱。第二，移民社群日益对自己祖国作出经济上、社会上、文化上和政治上的贡献。第三，移民社群与祖国政府日益加强合作，共同促进祖国和祖国政府在侨居国的利益。

从历史上看，各国政府对待本国人侨居国外的行为采取过不同的态度。某些国家曾设法防止国民外迁，另有一些国家则对此采取含糊的或消极的态度。可是在当今世界上，大批的人由穷国移居富国，其祖国政府又有了新的条件与移居国外的人保持联系，于是就认为移民社群是对自己有用的力量。这些政府现今鼓励人们移居国外，扩大其

移民社群和动员移民社群的力量，从体制上保障移民社群与祖国的联系，从而促进自己国家在移民社群侨居国的利益。发达国家是通过对外输出资本、技术、经援和军事力量来影响世界事务，人口过多的穷国则通过向外输出人口来施加影响。

移民社群的祖国政府官员日益将这些国外的人当做自己国民的重要一部分。从1986年开始，菲律宾历届政府一直鼓励菲律宾人移居海外，将他们称做“海外菲律宾工作者”，截至2002年，已经有750万这样的“海外菲律宾工作者”。据约西·沙因报道，菲律宾的海外侨民过去基本上都是教育水平低的体力劳动者，如今却增添了“书香人家和年轻的专业人员，包括护士、医生、电脑分析员等等”。约西·沙因报道，海地前总统阿里斯蒂德在20世纪90年代初流亡于美国时，曾经将海地移民社群称为海地的“第10个省”（海地设9个省），此举得到“移民社群的热烈响应”。20世纪90年代后期，以色列政府对待海外犹太人的态度也有重大变化。《犹太人的力量》一书著者J. J. 戈德堡指出，以色列政府原先的政策是希望海外犹太人回以色列，而不是加强海外的犹太人社群。1998年，内塔尼亚胡总理领导下的以色列政府担心世界范围的犹太文化和特性受到削弱，因而采取了新的做法，大力重振以色列国外的犹太文明。用戈德堡的话说，内塔尼亚胡成了“第一位致力于支持海外犹太人生活的以色列总理”。更能说明移民社群有了新的重要性的一件事，是古巴政府对美国的古巴移民社群政策的改变。这些古巴移民绝大部分人都是反对卡斯特罗的。苏珊·埃克斯坦报道说：“古巴政府意识到这些移民的敌对态度，于20世纪90年代中期缓和了对待移民的决策，为移民与国内亲友的联系提供方便，而且比较公开地支持古巴人为了经济利益而移居海外。卡斯特罗过去把这些侨居国外的人轻蔑地称为可鄙的爬虫，如今却把他们正名为‘国外古巴社群’。”

墨西哥人，包括墨西哥政府官员，在20世纪大部分时间里也曾瞧不起那些移居于美国的同胞，把他们叫做“变色者”，奥克塔维奥·帕斯

甚至把他们叫做“流氓”，说他们丧失了祖传的“语言、宗教、习俗和信念”。墨西哥官员曾将他们贬斥为祖国的叛徒。约西·沙因指出：“墨西哥曾用各种惩罚手段，警告它的公民不要冒险离开祖国和放弃自己的文化，而去美国寻求更好的生活。”但这一态度在20世纪80年代有了剧变。埃内斯托·塞迪略总统在20世纪90年代说：“墨西哥民族延伸到它的领土边界以外。移居国外的墨西哥人是墨西哥民族的一个重要的、非常重要的部分。”比森特·福克斯总统说他是1.23亿墨西哥人的总统，其中1亿人在墨西哥，2300万人在美国，而后一个数字包括了并非出生于墨西哥的墨裔美国人。一些国家的领导人还对海外移民唱赞歌。伊朗的哈塔米总统在1998年9月对800名伊朗裔美国人说：“你们是英雄。”墨西哥的福克斯总统在2000年12月也说“我们要向这些英雄致敬”，因为他们来到美国“寻找他们在家乡找不到的工作和机会”。

现在，一些国家的政府鼓励人们移居国外，并为此创造有利条件。福克斯当选墨西哥总统后，立即宣布他的长期目标是要开放墨美两国之间的边界，让人们能自由来去。他还要争取让几百万非法进入了美国的墨西哥人获得合法地位，说必须让“已经在美国的墨西哥人得到人道的工作条件”，并要求美国给那些在美国工作的墨西哥人提供高达10亿美元的社会保障福利。一些国家的政府制定了正式的章程或非正式的措施来支持其国外的移民，使移民与祖国保持更密切的联系。哥伦比亚大学的罗伯特·史密斯教授指出：“美国南面的一些国家极其热心于移民社群实验，墨西哥、哥伦比亚、海地和多米尼加共和国等国都力图扶植自己与一位墨西哥官员所说的‘全球民族’的关系，使之制度化。”2003年1月，印度政府和印度工商会联合会在新德里组织了“印度1947年独立以来最大的一次海外侨胞的集会”。与会的2000名“非常住国内的印度人”来自63个国家，都是“政治家，学者，实业家和法学家”，其中包括毛里求斯的总理、斐济的前外交部长以及两位诺贝尔奖获得者。有400人来自美国，代表170万印度裔美国人，这170万人的收入总和相当于印度国民收入的10%。

在20世纪最后10年，墨西哥政府带头大力发展与墨裔移民社群的关系。1990年，萨利纳斯总统采取了第一个步骤，在外交部内设立了国外墨西哥社群事务署。其使命正如罗伯特·莱肯所说，是“在墨西哥政府与美国的墨西哥人及墨裔美国人之间建起一座正式桥梁”。该署的活动很广泛，如支持墨裔美国人团体，促进移居美国的墨西哥人的利益，提高他们在墨西哥国内的地位，在各地成立文化中心，鼓励在美国的墨西哥人按原籍组建同乡联谊会。为开展这些活动，政府大幅度扩大了设在美国各地的42个领事馆的编制和增大了它们的经费预算。塞迪略总统继续了这些活动。福克斯总统上任后，将一位著名的州长调进内阁，负责协调与墨美边界有关的事宜。6个月以后，他提出了为期6年的国家发展计划，其中有一项目标是保护美国境内的墨裔移民，并为此目的而设立一个专门的检察机构。

墨西哥领事馆的作用增强了，明显的例子是在洛杉矶。2003年，墨西哥的洛杉矶总领事玛尔塔·拉腊宣称：“我拥有的选民比洛杉矶市长的选民更多。”从一个意义上说，她的话是正确的：在大洛杉矶地区共有470万墨裔美国人，而洛杉矶市区的人口只有360万人。据《纽约时报》报道，这位总领事和她手下的70名工作人员“工作繁忙”，他们的活动“往往使拉腊女士更像是一位地方长官，而不像是一位外交官。她主持移民办的企业的揭幕仪式，给新生儿发放出生证，主持恋人的婚礼，给选美优胜者戴花冠”。然而，这些领事馆最有意义的“地方长官”活动是给非法的墨西哥移民发放美国居留证。

“9·11”事件使美国对美墨关系的重视程度有所降低，美国政府没有像人们预期的那样给几百万非法墨西哥移民办理“正常化”。墨西哥政府的反应则是推行它自己的“合法化”：由驻美国各地的领事馆给这些人发放登记卡，证明持卡人为美国居留者。这一证件在2002年发放了大约110万份。与此同时，墨西哥政府各个部门都大力开展活动，争取这一证件得到普遍的承认。截至2003年8月，已承认该卡的单位有“100多个城市，900多个警察局，100多个金融机构，以及美国13

个州”。

合法的移民用不着这种卡。持有这个卡，实际上是表明持卡人是非法进入美国的。美国的官方和私营机构承认该卡，就等于是承认非法移民享有合法地位以及通常只有合法居留者才能享有的福利，将这一权力转让给了墨西哥政府。这就是说让一个外国政府决定谁是一个美国人。墨西哥此举成功，促使危地马拉2002年也开始发放同类证件，还有一些国家的政府准备群起而效仿之。

第八章中已谈到一些脚踏两只船的人争取美国通过相关法律承认双重公民身份。一些在美国有移民的国家的政府也在争取美国正式承认双重国籍为合法。这会让他们与移民社群之间又多一层关系，并能鼓励移民社群在美国促进其原籍国的利益。1998年，在墨西哥开始生效的一项法律允许墨裔移民在成为美国公民时仍保留其墨西哥国籍。塞迪略总统告诉墨裔美国人说：“你们是墨西哥人，是住在国界以北的墨西哥人。”到2002年，墨西哥领事馆四处活动，“鼓励移居美国的墨西哥人归化入美国国籍，同时又继续保持墨西哥国籍。”在墨西哥竞选公职的人常到美国开展活动，募集捐款，让移民劝说其国内亲友给自己投票，动员墨西哥公民回国投自己一票。福克斯总统一直支持墨裔美国公民，包括在美国出生的人，持有墨西哥公民身份，这将使他们可以参加墨西哥的选举投票。这些人将会构成墨西哥全部潜在选民的15%左右。倘若他们能在洛杉矶、芝加哥等地的墨西哥领事馆投票，那么墨西哥公职候选人在这些地方的竞选活动至少会跟美国的竞选活动一样热闹，也许还会更热闹。

移民社群得到祖国政府更大的重视，也就更热心于为祖国作贡献。这表现在许多方面，最明显的是大量往祖国汇款。历史上，移民向来都是给祖国的亲友汇款。到20世纪末，汇款数上升了，而且制度化了。汇款不只是为了帮助故乡的亲友，而且成为表达爱祖国之情的一种集体的努力。全球移民汇款（侨汇）总数在2000年达到630亿美元，超过当年的经援总额580亿美元；2001年更达到800亿美元，其

中284亿美元是汇自美国。据报道，犹太裔美国人一年汇到以色列的钱在10亿美元以上。菲律宾移民往菲律宾汇款36亿美元。2000年，在美国的萨尔瓦多人往国内汇款15亿美元。据报道，越南的海外移民往国内汇款额一年在7亿美元至10亿美元之间。连美国的古巴人都大量往古巴汇款，2000年达7.2亿美元，2002年更超过了10亿美元。汇自美国的最多的钱，自然是汇往墨西哥，其数额增长迅速，墨西哥政府估计这一汇款额在2001年增长35%，超过90亿美元，很可能已取代旅游业，成为墨西哥仅次于石油出口的第二大外汇来源。对2002年和2003年的估计均超过100亿美元。

移民社群对祖国经济的贡献，不但表现为移民个人给国内亲友的小额汇款，而且还越来越多地表现为对国内经济项目的大额投资。中国政府一直鼓励来自香港、台湾、新加坡和印度尼西亚等地的这类投资。在美国，一些来自印度和墨西哥等国的移民企业家取得成功后，他们祖国的政府就千方百计硬要他们向国内投资。从20世纪60年代开始，印度已有大约25000名理工科高校优秀毕业生离开印度到美国工作，其中许多人成了非常成功的企业家，“仅在加州硅谷就办了750多家科技公司”。他们已积极响应印度政府的要求，为印度的教育、科研和生产设施投资。2002年一项调研报告表明，硅谷的半数以上在外国出生的高科技人才和企业家（主要是华人和印度人）“在自己原籍国内建立了合资企业或子公司，或承担了承包项目及其他经营项目”。来自墨西哥及其他国家的成功企业家和专家也采取了类似的行动。这些国家的政府竭力将这些投资引向它们认为很重要的项目。

移民社群也为自己祖国作出了非经济方面的贡献。在东欧共产党政权完结以后，东欧各国的海外移民社群已提供过立陶宛和拉脱维亚两国的总统、南斯拉夫的一位总理，另外还有两位外交部长，一位国防部副部长（后改任立陶宛总参谋长），以及许多职位较低的官员。在波兰和捷克共和国，有人要拥戴兹比格涅夫·布热津斯基和玛德琳·奥尔布赖特当总统，但两人均已表示无此意愿。布热津斯基还说，此

事迫使他思索自己的身份，结论是，虽然从历史上和文化上来看他是波兰人，但政治上他却是美国人。约西·沙因认为，居住于美国的移民社群有时还试图向他们的祖国“推销美国信念”，包括公民自由权、民主制和自由企业等价值观。这样的情况确实有过，但德拉加尔萨在评论沙因的观点时指出，此说并不能令人信服地适用于美国的三个最重要的移民社群，即墨西哥裔美国人、阿拉伯裔美国人和华裔美国人，他们的行动“恰恰相反”。不过，到2000年，墨裔美国人绝大多数都赞成墨西哥结束长达70年的一党独掌政权。

移民社群对祖国的对外政策也往往表态。当祖国或祖国的一些集团和别国或另一些集团发生领土控制权纠纷时，移民社群往往（但不是完全）支持祖国内激进派的观点。失去祖国的移民社群，例如车臣人、科索沃人、锡克人、巴勒斯坦人、摩洛人和泰米尔人，则是给他们那些为创建独立国家而战斗的同胞提供钱款、武器、兵员以及外交和政治上的支持。倘若没有海外移民的支持，这样一些武装斗争是维持不下去的。

移民社群重要性提高的第三个方面，从许多方面来看也是意义最深远的一个方面，就是他们祖国的政府能够动员他们的力量，与他们建立密切的合作，在他们侨居的国家内争取促进其祖国的利益。这一点在美国格外明显。首先，美国是当今全球政治中最强大的角色，对世界上几乎所有地方的事态都能有所影响，因此，别国政府特别需要对美国政府的政策和行为也有所影响。第二，美国在历史上是一个移民社会，在20世纪后期又开放门户接纳了几千万新的移民，容纳的移民社群既多又大。它显然是世界上的头号移民社群东道国。第三，美国实力既强大又多样化，外国政府通过常规的外交、经济和军事手段来影响美国政策的能力只能是有限的，因此需要更多地依靠其移民社群。第四，美国实行了三权分立，州政府和联邦政府权力分散，政府机构往往有高度自主权，因此，如同美国国内的各种利益集团一样，外国政府和移民社群也可以利用多种接触点来对美国施加影响，促进

对自己有利的政策和阻挡对自己不利的政策。美国的两党激烈竞争的制度，使处于关键地位的移民社群有机会来影响一个选区产生一名众议员的选举，有时还有机会来影响一个州产生两名参议员的选举。另外，美国现今出现了多文化主义的气氛，许多人认为移民社群应该保持自己祖传下来的文化和特性，这样一种美国独有的社会和政治气氛十分有利于移民社群施加影响。

第五，在冷战期间，正如托尼·史密斯所指出的那样，从共产党国家逃出来的人所组成的移民社群，其利益与美国对外政策的目标是大体上相符的。来自东欧的移民社群设法促进他们的祖国从苏联统治下解放出来，而俄国人、华人和古巴人移民社群则支持美国争取削弱或结束共产党对他们祖国的统治。然而，冷战结束以后，除了古巴以外，意识形态上反对祖国政府的努力让位于重新燃起的爱国之情以及对祖国及其政府的支持，可是这些国家的利益并不总是与美国的国家利益相吻合。

第六，在冷战结束与反恐怖战争开始这二者之间的10年里，美国的对外政策没有什么特别重要而压倒一切的目标，这就让移民社群和国内的经济利益集团有了更大的影响美国对外政策的余地。“9·11”事件急剧削弱了阿拉伯人和穆斯林集团的活动能量和地位，而且对一般移民的态度也产生了几分疑问。然而，假如没有更多的重大袭击，这一状况能持续多久，是很难说的，因为经济全球化依然在政治、社会和学术界起重大作用，而美国政治和社会的性质又继续使美国成为移民社群及其祖国政府施加影响的肥沃土壤。

由于上述的种种原因，在20世纪末，外国政府大大加强了它们影响美国政策的活动。这包括扩大它们的游说和公关活动，给美国各个思想库和媒体提供支持，以及发动它们的移民社群为美国公职竞选活动捐款和提供工作人员，对国会各个委员会和政府部门开展游说。外国政府及其支持者也更加精明了，更懂得美国政府的运行机制，更善于运用各种手段以通达各个权力中心。墨西哥的活动规模和手法的变

化就是一个例子。

20世纪80年代中期，墨西哥每年用于游说华盛顿的经费还不到7万美元，当时的总统米格尔·德拉马德里（哈佛大学肯尼迪行政学院的毕业生）曾经难过地谈到，他要他手下的外交官不仅跟美国国务院正式打交道，还要争取跟那些实际有权影响墨美关系的美国国会议员们建立密切关系，是多么困难。到1991年，在萨利纳斯总统（也是肯尼迪行政学院校友）手下，墨西哥驻华盛顿大使馆的外交官增加了一倍，新闻专员和国会联络官增加得更多。1993年，墨西哥在华盛顿开展游说活动的经费达到了1600万美元，萨利纳斯还领导了长达数年的一项活动，争取美国国会批准墨西哥加入北美自由贸易协定，其经费为3500万美元。上文中已谈到，墨西哥政治官员和领事官员还大力动员和组织墨裔移民促进墨西哥在美国的利益。1995年，塞迪略总统明确要求墨裔美国人学习犹太人卓有成效地在美国促进以色列利益的榜样，有效地促进墨西哥的利益。美国国务院一位官员深有感触地说："墨西哥人过去在这里见不着，如今遍地皆是。"

外国政府加强活动来影响美国的政策，并发动其移民社群投入这一方面的活动，墨西哥是一个典型的例子。与此类似的还有加拿大政府、沙特阿拉伯政府、韩国政府、日本政府、以色列政府、德国政府、菲律宾政府和中国政府。其中许多政府每年为此花费的钱都有几千万美元，个别的很可能超过1亿美元。

移民祖国政府利用移民有几种方式。一是从移民中物色间谍和说客。金钱的欲望促使一国的人为外国政府效劳，这在历史上是屡见不鲜的。美国在20世纪80年代和90年代也有这样一些人为中央情报局、联邦调查局和军事情报机构服务。间谍还有别的动机。在20世纪30年代和40年代，为苏联当间谍的人包括一些美国官员、核技术专家和剑桥出身的一个外交官小圈子，就不是为了钱，而是由于意识形态。在今日世界上，文化和种族属性代替了意识形态。移民首先忠于美国，就可以在美国对外关系中为美国服务，包括当间谍。但是如果

移民是心系祖国，就可能受祖国政府利用。参议员丹尼尔·帕特里克·莫伊尼汉说过：“间谍活动几乎总是与移民社群政治相联系。”国防部1996年曾向国会报告说：“许多外国情报机构都企图利用美国的外来移民与祖国的种族联系和宗教联系。”20世纪80年代以来，美国已成功破获过多起移民（俄罗斯人、华人、古巴人、韩人和犹太人）为其祖国当间谍的案件。

比间谍活动更重要得多、涉及面也广泛得多的，是移民为其祖国利益而试图影响美国政策的活动。这样的活动在托尼·史密斯、约西·沙因和加布里埃尔·谢弗等人的著作中以及关于各移民社群的专题研究报告中均有详细记载。近二三十年来，移民对美国政策起了重要作用的事例，包括美国对希腊与土耳其关系的政策、对高加索形势的政策、对马其顿的承认、对克罗地亚的支持、对南非的制裁、对非洲的援助、对海地的干涉、北约东扩、北爱尔兰纠纷，以及以色列与邻国的关系。移民所影响的政策有时与美国更广泛的利益相吻合，可以说北约东扩即是如此；但有时也会违背美国更广泛的利益以及美国与盟国的长远关系。当移民完全认同于祖国时，他自然只会照顾祖国的利益。例如犹太人伊利·威瑟尔就公开宣称：“我支持以色列——句号。我认同于以色列——句号。我不在以色列时绝不攻击、绝不批评以色列……犹太人就该跟我们的人民在一起。”托尼·史密斯指出，犹太人、希腊人、亚美尼亚人等移民社群的“有组织的领导集团都受到外国政府的强烈影响，所采取的立场可能违背美国的政策或有关地区的利益”，而且“在涉及与他们有关的地区的问题上，除了他们自己的声音以外，他们不愿承认任何别的声音有权威性”。有些移民认为自己有权利左右美国对其祖国所在地区的政策，因为他们断定其祖国利益与美国利益之间不可能有任何冲突，例如已定罪的以色列间谍乔纳森·波拉德就说过这样的话：“我连一秒钟都不曾想过以色列之所得竟会是美国之所失。怎么可能呢？”

移民社群能在美国国会有影响，因为在国会议员选举中，他们能

出钱出力支持他们认为是友好的候选人，同时激烈反对他们所不喜欢的候选人。人们认为正是由于犹太移民社群的政治行动，众议员保罗·芬德利（伊利诺伊州共和党人）在1982年竞选连任失败了，因为他作为众院外交委员会中东小组委员会的资深成员支持巴勒斯坦解放组织。犹太移民社群还造成了参议员查尔斯·珀西（伊利诺伊州共和党人）1984年竞选连任失败，因为珀西作为参院对外关系委员会主席支持过向沙特阿拉伯出售F—15战斗机。2002年，众议员厄尔·希利亚德（亚拉巴马州民主党人）和辛西娅·麦金尼（佐治亚州民主党人）竞选连任时在预选中失败，一个重要原因也在于他们支持巴勒斯坦和阿拉伯人的事业，因而遭到了犹太移民社群的反对。美国亚美尼亚裔全国委员会在一定程度上促成了两名众议员1996年的失败，他们是吉姆·布恩（俄勒冈州共和党人）和格雷格·劳克林（得克萨斯州民主党人），因为他们在国会中被认为是最亲土耳其的议员。击败了布恩的达林·胡利称赞过亚美尼亚裔全国委员会“为支持我竞选而发动了全国范围的运动”。

有些国家，例如以色列、亚美尼亚、希腊、波兰和印度，其在美国的移民社群大多是人数并不多，但地位高，富裕而且善于表达意见，他们的活动显然使他们的祖国受益，而与他们祖国作对的国家则往往因此而吃亏。但来到美国的移民日益增多和多样化，这就使美国国内的移民社群成倍增加，他们的实际的和潜在的政治影响力也成倍增大。结果是美国国外的各国之间的冲突也日益反映为美国国内各移民社群之间的冲突。一位阿拉伯裔美国人社群的领导人曾形容2002年的佐治亚州众议员竞选是“一场小型中东代理人战争”。美国国内的各移民社群之间在政治上进行这种“代理人战争”，这说明了美国有实力去影响这些移民社群的祖国之间的实际战争，但同时也证明移民社群及其祖国相信他们能影响美国的对外政策方针。随着移民社群增大和多样化，代理人战争也增多和渗透到更多方面。

1996年南达科他州参议员竞选就是一场特别激烈的竞争。它既是

共和党与民主党之争，又是印度人与巴基斯坦人之争。印度裔美国人为参议员拉里·普雷斯勒竞选连任捐款达15万美元，因为这位参议员赞成美国限制对巴基斯坦的武器销售。巴基斯坦裔美国人则大力支持普雷斯勒的对手。最后普雷斯勒失败了，伊斯兰堡感到欣慰而新德里情绪沮丧。2003年，印度裔美国人鲍比·金达尔竞选路易斯安那州长时，又发生了同样的两军对垒，结果金达尔失败了。

阿拉伯裔美国人和穆斯林美国人日益增多，对美国的政治也插足日深，这使得犹太移民社群对美国中东政策的影响受到了挑战。2002年佐治亚州民主党预选中，竞选连任的美国众议员辛西娅·麦金尼由于一贯支持巴勒斯坦人的事业，“得到美国各地的阿拉伯裔美国人的捐款”，捐款人当中有“受尊敬的律师、医生和商人”，也有“由于可能与恐怖分子有联系而受到联邦调查局审查的人”。麦金尼的对手丹尼斯·马杰特则得到“佐治亚以外的犹太人捐款”的帮助，募款达到了110万美元，几乎比麦金尼筹募到的钱多一倍。麦金尼还遇到另一些问题，结果只获42%的选票，败给了得票58%的马杰特。但正如《经济学家》两年前评论阿拉伯裔美国人政治作用的日渐增长时所说：“亲以色列的游说集团比它的推定的对手组织严密得多，财力雄厚得多。可是如今毕竟有一个推定的对手了，这已是美国政治中的一个变化。”

美国政治日益成为各移民社群及其祖国政府较量的舞台，他们都想影响美国政策而服务于各自祖国的利益。他们彼此战斗，既在国会上战斗，也在美国各地的选区战斗。这里面有一种必然的动力在起作用。美国在世界政治中实力愈强，它也就愈加成为世界政治的舞台，外国政府及其移民社群也就愈企图影响美国的政策，而当美国的利益与那些向美国输出人口的国家的利益并不吻合时，美国要界定和追求自己的利益也就愈加困难了。

1 他加禄语（Tagalog）是菲律宾国语，与西班牙语和英语并列菲

律宾官方语言。——译注

2 塔布曼（Harriet Tubman, 1820？~1913），原为女黑奴，后为废奴运动领导人。——译注

3 帕克斯（Rosa Parks, 1913年生），原为亚拉巴马州蒙哥马利市一黑人女裁缝，1955年12月1日在公共汽车上拒绝给白人让座而受罚，从而触发了马丁·路德·金领导的民权运动，成为民权运动先驱。——译注

4 原文如此。——译注

5 拉扎勒斯（Emma Lazarus, 1849—1887），美国著名诗人。——译注

6 埃利斯岛是纽约曼哈顿西南的一个小岛，当时是美国入境移民的主要检查站。——译注

7 指一个流亡的古巴小男孩被送回其古巴生父身边一事，本节末段有所论述。——译注

8 苏拉（Sulla，公元前138—78），古罗马统帅。——译注

9 海因里希·冯·特赖奇克（Heinrich von Treitschke, 1834—1896），普鲁士历史学家。——译注

10 显系源于达沃斯世界经济论坛。——译注

11 指欧洲经历几十年战乱后于1648年达成的和平协议，民族国家的主权得到了确认。——译注

12 纳拉干西特人（Narragansett），原居住于罗得岛的印第安人一支。——译注

第四部分　重振美国特性

第十一章　新老断层起影响的趋势

美国特性的未来实质和重要性正在受到美国社会中以下四个趋势的重大影响：

- 作为美国白人特性之源泉的民族属性近于消失；
- 人种区别在慢慢模糊，人种特性的重要性在减退；
- 拉美裔群体人数增多，影响加大，出现了美国走向双语、双文化社会的趋势；
- 对于许多精英人士以及广大公众来说，国家特性的分量不相同，二者之间出现差距。

在某些情况下，这些趋势有可能引起一种排斥外来移民的本地文化保护主义的反应、尖锐的两极分化以及美国人彼此之间的创伤性的分裂。

美国新近认识到自己易受外来攻击，同时美国与不同文化和不同宗教信仰的各国人民的交往日益密切，这两点也会对美国的特性起决定性影响。这种外来的影响有可能激起美国人重新发现自己历史性的宗教特性和盎格鲁—新教文化，并使之重新振作。

民族属性终结

在19世纪后期，美国人日益从种族属性上作自我界定。这一点对于黑人和亚洲人表现得最明显，但美国白人也认为爱尔兰人、意大利人、斯拉夫人和犹太人移民是与自己不同的种族。随着一代人又一代人时间过去，同化日深，这些移民的后裔终于被承认为美国白人。这一过程表现于一些书的书名，例如《爱尔兰人如何成为白人》《犹太人怎样成为白人》《另一种颜色的白：欧洲移民与种族炼金术》等。为了变“白”，这些新来的“非白人”不得不接受美国当时流行的种族观念，赞成排斥亚洲人和奴役黑人。

种族同化之后是民族属性差异。移民的经济和社会进步最初所依靠的，是跟自己同族的人生活在一起和彼此合作。但到了第二代，尤其是到了第三代，结构性同化也有了进展。年轻人离开本族人聚居区，到多民族的中小学和大学学习，到多民族员工的大公司就业，搬迁到多民族杂居的郊区。就这样，民族隔离和分等级的现象逐渐成为历史。到1990年，在未与其他民族通婚的爱尔兰裔人当中，只有不到6%的人仍然居住于纽约市区爱尔兰裔人口占40%以上的老街区。雷金纳德·拜仑教授指出：“爱尔兰裔人正融入一个广泛的中产阶级欧洲裔美国人的范畴之中，不再具有与祖籍国背景相联系的明显民族特征。”

教育、职业和居住地点这些方面的结构性同化，导致了婚姻上的同化。威尔·赫伯格在他很有影响的著作中指出，1956年时，民族间的通婚仍是普遍的趋势，但局限于同一宗教信仰的社群之间。他认为美国白人当时正形成新教、天主教和犹太教三大熔炉。英裔和挪威裔新教徒通婚，意大利裔和爱尔兰裔天主教徒通婚，从德国来的犹太人和从俄国来的犹太人通婚，如此等等。移民第三代对祖籍民族属性已只有模糊的、象征性的体验，但按照“汉森定律”，第三代往往力图回忆第二代想要忘却的东西，所以日益从宗教方面寻求认同。这一过程

更由于下述事实而得到加深：同化入美国社会，需要放弃对祖籍国的认同和忠诚，但不需要改变宗教信仰。

不同民族之间的通婚，最初主要是在同一宗教之内。但新教和天主教信徒之间的通婚渐渐增多，到20世纪80年代已“急剧增加”。第二次世界大战后出生的意大利裔美国人，50%是与非天主教徒（大部分为新教徒）结婚。

犹太人既是一个民族群体，又是一个宗教（犹太教）群体，人数不多。20世纪初，犹太人与他族通婚率在欧洲裔移民当中是最低的，到20世纪50年代也仍然只有6%。但此后犹太人教育水平和经济地位提高很快，与异族人的通婚也随之增多，到20世纪90年代，已增加到53%至58%。一位犹太观察家说：“当年，艾伦·德肖维茨听他儿子说要跟一个爱尔兰裔天主教女孩结婚时，气得休克，但如今这样的事年年都屡见不鲜。”犹太人与异族通婚不至于使犹太人减少，因为非犹太人配偶可能皈依犹太教，在20世纪90年代，　这样皈依犹太教的人约占美国犹太人总数的3%。此外，异族通婚所生的孩子也可能算做犹太人。

美国白人当中，异族之间通婚率在20世纪后期升高很快。据理查德·阿尔巴对20世纪90年代人口普查资料的分析，白人的婚姻中，56%都是祖先不同民族的，还有25%是只有部分相同，例如“一个德意志—爱尔兰混血儿与一个爱尔兰—意大利混血儿结婚”。同族婚姻仅约占20%。在1956—1965年出生的人当中，完全同族的婚姻率极低：波兰裔的仅7.6%，苏格兰—爱尔兰裔的仅7.0%，法兰西裔的12.1%，意大利裔的15.0%，爱尔兰裔的12.7%。

不同人种之间的通婚率比白人不同民族之间的通婚率低，但亚洲裔人例外。亚洲裔移民包括日本裔、华裔、韩裔、越南裔、菲律宾裔和印度裔等，他们并不彼此认同，亚洲裔美国人很少与另一个亚洲裔美国人结婚。1990年统计，25—34岁之间的亚洲裔美国人当中，男

人50%和女人55%是与非亚洲裔人结婚。在25岁以下的人当中，这一比例更高，男人占54%，女人占66%。

与早先的欧洲裔美国人同化过程相比，亚洲裔美国人“变白”更显著，这倒不是说皮肤变白，而是说他们带来的价值观强调工作、纪律、学习、节俭和家庭稳定，菲律宾人和印度人本来就已经会说英语。他们的价值观与美国人价值观类似，同时他们一般说来教育水平和职业水平较高，因而更容易融入美国社会。

以前曾有人认为各白人民族属性是“熔化不了”的，但却仍然熔在美国白人“大熔炉”之中。那么，祖籍对于他们个人的身份还有什么意义呢？试考虑以下两个例子，在A家庭中，一个犹太裔美国人与一韩裔女子结婚，他们的儿子又与一个100%伊朗裔女子结婚，他们的孩子是1/4犹太血统、1/4韩国人血统、1/2伊朗人血统。在B家庭中，一个纯亚美尼亚裔与一个纯爱尔兰裔女子结婚，他们的女儿则是与一个100%埃及裔男子结婚，其孩子是1/4亚美尼亚人血统，1/4爱尔兰人血统，1/2埃及人血统。这两家的第三代都有三个不同民族的血统，再结婚而生孩子，第四代就是1/4伊朗人血统、1/4埃及人血统、1/8亚美尼亚人血统、1/8爱尔兰人血统、1/8犹太人血统、1/8韩国人血统。

像这样的通婚就从两个方面根本影响了美国白人的性质。第一，“大熔炉”是在起作用，但只是作用于个人，而不是作用于社会。移民潮不会产生出“新美国人”，而是产生出无数的民族属性不相同的人。美国白人社会原先是一个多民族社会，有十来个民族，现在正变成一个无民族属性的社会，有千百万多民族属性的个人。从理论上讲，异族通婚持续下去，其最后结果将会是，除了同胞兄弟姐妹以外，任何两个人都不会有相同的民族血统。第二，随着个人身上继承有越来越多的血统，个人的民族属性成为一个任由个人主观选择的对象。例如，上一段中说到的那两个家庭所产生的第四代人可以选择爱尔兰裔属性，参加爱尔兰裔人俱乐部，但他也可以作出多种选择之中

的任何一种。他也可以不作选择，根本不再想自己的民族属性是什么。

亚洲裔美国人也面临类似的问题。一位亚洲裔人士指出，亚洲裔美国人的异族通婚率高达50%，那么，

> 当下一代人多数都是异族通婚的父母的产儿时，“亚洲裔美国人”还能意味着什么呢？是什么决定一个人的种族属性，是遗传还是遗产？是染色体还是文化？抑或是任由自己选择？或者，有人说只要有一滴黑人的血就是黑人，那么是不是有一滴亚洲人的血就是亚洲人？谁会转为白人——谁想转为白人？

一代又一代人异族通婚日益增多，要在一个“美国人”前面添一个字标示民族属性已日益困难，要个人作出选择，也很可能带有任意性和随意性。阿尔巴对1980年和1990年两次人口普查的分析表明，人们对民族属性的选择在很大程度上受示例的各民族属性排列顺序的影响。1980年，“英裔”在示例表上列于首位，选择者有4960万人。1990年，示例表中未列“英裔”一项，选择“英裔”者遂降到3270万人。1980年，“德裔”和“意大利裔”列位靠后，而1990年它们列于头两位，结果选择此两项者比头一次增加了20%。阿尔巴在1990年认为，在美国国内出生的白人当中，有1／5的人“坚持自己有一民族属性”。现在坚持这一点的人无疑更少了。

美国白人失去民族属性，如何界定自己呢？阿尔巴建议从祖先共同的移民经历中寻找自己的属性。然而他们已越来越少想到民族属性问题，未必还肯从历史上的日益遥远的祖先经历中去寻找那抽象的答案。有些学者建议采用“欧洲裔美国人”，阿尔巴就根据从欧洲来北美的共同经历提出这一方案，约翰·斯克伦特尼、戴维·霍林格和奥兰多·帕特森也建议用这一方案，与“非洲裔美国人”相对应。这一名称概括了美国的大部分非拉美裔白人的祖籍，也突出显示了美国的欧洲文化遗产。定居者和移民的后裔皆可包括在内。现今来自拉丁美洲各国的

移民及其后裔统称“拉美裔美国人”，也是这个意思。但是现在提倡采用“欧洲裔美国人”这一统称看来已为时过晚了。1995年5月，人口普查局征求非拉美裔美国人的意见，选择“欧洲裔美国人”这一名称者仅有2.35%。

既然文化是一重要断层，那么似乎可以按照文化特性给欧洲裔美国人定一统称。拉美裔美国人已经这样做了，将非拉美裔和非非洲裔美国人统称为“Anglos”Anglos音译为“盎格鲁人”，在美国主要指非拉美裔白人。此词亦有“英裔人”“英国佬”“操英语的人”等讲法。——译注。作为文化属性而不是民族属性，此词未尝不可用，它肯定了美国的盎格鲁—新教文化以及英语和英国政治、法律、社会体制为美国特性的中心内容。可是，1995年5月那次调查表明，非拉美裔美国白人中，选择这一称呼的还不到1%。

既非拉美裔亦非黑人的美国人最有可能采用的统称是“白人”。在1995年那次调查中，选择这一称呼者高达61.7%，另外还有16.5%的人选择了“高加索种人”。这表明有3/4的美国白人是从人种角度考虑自己的特性。然而这可能给美国社会带来严重后果。正如卡伦·布罗德金所说，任何表明特性的称呼都会有一个对立面，以“白人”自称，则会视“黑人”为对立面。在某些情况下，这等于是号召白人联合起来与非白人为敌。

但是，还有另一个可用的称呼，它囊括了所有的人，这就是“美国人”（Americans）。1800年以前的定居者的后裔就采用这一称呼，用以概括英格兰裔美国人、苏格兰裔美国人、德意志裔美国人等。此外，正如利伯森所指出的那样，1971、1972和1973年连续3年的当今人口调查表明，黑人、拉美裔人、意大利裔人和东欧裔人绝大多数认定自己的祖籍，而从西北欧过来的那些人的后裔，到20世纪70年代初大多已到第四代，他们基本上都不再提及自己是哪国人的后裔了。总之，到第四代，祖籍已迅速淡化。现今，第五代又成熟了。

不提祖籍的人增多，只自称为“美国人” 的人也增多了。在1980年人口普查中，人口普查局明确要求人们表明祖籍，不希望只称自己为“美国人”。尽管如此，仍然有1330万人，即6%的人口自称“美国人”，另外还有大约2300万人，即人口的10%未填报民族属性。在2000年人口普查中，这一现象继续发展，与1990年人口普查相比，填报英格兰裔者减少了26%，填报爱尔兰裔者减少了21%，填报德意志裔者减少了27%。而只填报“美国人”者增加了55%，达到约2000万人。这一变化在南方更明显，例如在肯塔基州，自报“美国人”者达25%。

美国白人用什么来替代自己淡忘的祖籍民族属性，这对于美国的未来是大有关系的。如果他们自称为“欧洲裔美国人”或“Anglo”，以对应拉美裔人的挑战，那就可能导致美国文化分野的正式成形。如果他们主要自称为“白人”以区别于黑人等有色人种，那么历史性的种族断层又可能复活。然而，有一种办法可以加强国民同一性和国民团结，那就是响应本书第一章中就谈到的沃德·康纳利的号召，不分祖籍如何，都自称“美国人”。

这样，我们就接着谈人种问题。

人种：恒久、模糊、淡化

人与人身体各异。按照生物学特征，人类又区分成不同的群体。这些特征涉及皮肤颜色、眼形、头发和脸型。千百年来，人们按照这些特征，将人类不同的群体称做不同的人种。身体上的差别是客观存在；按照特征划分为各个人种，是人们的认知的结果；对人种区别赋予何种意义，则是人们的判断的结果。

人们高矮不同，这一差别比肤色和脸型差别更明显。然而，尽管身高也可能有社会经济后果，但除了侏儒以外，人们并不按照高矮排队分类。除了打篮球以外，人们通常并不认为身高有多么重要。但人们却重视肤色，以至于种族主义成为一种现实。个人和群体自己从人种上区分归类，也被别人如此区分归类，因此，人种既是一个客观现实，也是一种社会建构。

人种还可能是一种政治建构。一些国家的政府将人民按人种分类，分别规定其权利、责任和义务。南非政府和美国政府在各自历史上大部分的时间内都曾经是这样做，南非将人分为3种，美国则将人分为3种到15种。南非已停止这种做法，美国政府则是列出了人种清单，现在仍要求人们按照这一清单对号入座。在南非和美国，人种区分都曾是政府在政策上对人们区别对待的根据；在美国现今依然如此。

在21世纪初，美国的人种和人种身份的演变有以下三个方面。第一，不同人种之间在社会经济地位和生活水平上的差别仍基本上是恒久的，尽管在某些地区略有缩小。在这方面，美国依然是人种分裂的社会。第二，由于异族通婚，人种从生物特征上来看正出现缓慢的模糊化过程，同时从象征性意义和人们的态度来看亦是如此，多种族个人和睦相处正在成为比较公认的准则。美国人赞成自己的国家从多人种群体构成的多人种社会转变为多人种个人构成的不分人种的社会。

第三，与人们身份的其他因素相比，人种属性总的重要性看来正在下降。因此，虽然人种之间的社会经济差别依然存在，但同时也在出现人种的模糊化和淡化。然而，这后两种过程可能也促使一些白人形成新的人种意识，觉得美国正在日益变成非白人化。（见下文《白人文化排外主义》一节）

人种之间的社会经济地位和政治权利上的重大差别，在美国一向存在而且继续存在。这些差别表现于财富、收入、教育水平、权利、住所、就业、保健、犯罪率和受害率以及阶级和地位的其他各种标志上。从上述的多数方面来看，在20世纪的最后40年当中，黑人状况的绝对水平有重大改善，拉美裔人状况的绝对水平也有相当改善。但这种改善不一定使他们与白人和亚洲裔人之间的差距缩小了多少。许多方面的差距依然存在，这反映在家庭收入水平30年来依然不同。

与美国这种情形相类似的人种群体之间的差别，在历史上一向是人类社会处处可见的现象，在各国内部和各国之间，全球可见。近代史上，白人几乎一向优裕于别的人种，东亚人一般优裕于棕种人和黑人。造成这种差别的原因是多种多样的，其中包括历史际遇、文化、压迫程度、社会体制、地理位置、气候、遗传因素、创造财富和武力以扩大地位优势的能力强弱等。美国人种处境之间的差距虽缩小幅度不大，但大概仍然大于其他多数社会同样的缩小幅度。缓慢的进展无疑会继续下去，但深深扎根于美国社会的历史、文化和体制之中的这种种差距的任何重大缩减都会是一个长期的过程。人种之间的某些社会经济差别恐怕会跟人种的存在一样长久。

人种将继续存在，但在程度上和重要性上不一定会跟以往一样保持不变。白人各族之间通婚率高，使其民族属性趋向消失。美国几个最大人种群体之间的通婚率则要低得多，但就亚洲裔人而言还是高的，就黑人而言也在逐渐上升。黑人与异族的通婚率在历史上一向极低，对美国黑白人口比例几乎没有什么影响。基数低，但近些年来仍有明显升高。据报道，“1960年，在所有涉及黑人的新婚姻中，仅

1.7%是异族通婚。但到1993年，所有涉及黑人的新婚姻中，有12.1%是与白人通婚。”人种间通婚率与群体大小和收入高低成正比，与年龄成反比。

通婚使人种间界线模糊，尽管涉及程度尚低，但相关人数在逐渐增多。更重要得多的是，在人们思想中，人种和人种区别的意义在降低。20世纪60年代中期，19个州尚有禁止人种间通婚的法律。1967年，最高法院已宣布此类法律违反宪法。此后几十年间，美国人对人种间通婚的看法有了很大改变，每一人种之中的多数人都赞成通婚。据皮尤中心1999年举行的民意调查，接受调查者中，63%的人赞成人种间通婚，认为它“有助于打破种族障碍”；反对的人占26%，认为它“会降低每一人种特有的智慧或才干”。另有几次民意调查也表明各种族的多数人都不反对种族之间通婚。正如一位社会学教授所说：“人种间的通婚在迅速增多，持赞成态度的人也在迅速增多。如果你还有什么顾虑，就快丢开吧。列车已经出站了。”

还有一个更引人注目的变化，就是越来越多的个人以赞许的态度表示自己是多种族的人。美国人长期以来认为自己的国家是由两个或多个人种组成的多人种社会。现在人们日益认为自己的国家是由多人种的个人组成的无人种界线的社会。例如，CNN（美国有线电视新闻网）2001年发起的一次民意测验提出的问题是，“如果更多的美国人认为自己是多人种的，而不是只属于一个人种”，是好事还是坏事？结果，64%的人说是好事，24%的人说是坏事。在2000年人口普查中，自报属于两个人种的，亚洲裔人有14%，拉美裔人有6%，黑人有5%，白人有2.5%，加在一起，共计将近700万人，占全国人口2%。人口学家估计，到2050年，会有大约20%的美国人自报为多人种者。

在20世纪60年代，一个流行的口号说“黑的是美的”。到20世纪90年代，相应的口号该是“双人种（或多人种）的是美的”。人们常常谈到的一个例子很能表明态度的变化：1993年《时代》周刊谈“美国

新面孔”的一期特刊，其封面是一个由电脑制作的多人种的美女。《时代》周刊说这就是21世纪美国的“新面孔”。贝蒂·克罗克公司的广告画面过去是一个白皮肤、金黄头发的女郎，到1996年度成了黄褐色皮肤、深棕色头发的女郎。“老虎”·伍兹[1]在1997年有句名言，说他所属的种族是“Cablinasian”——Caucasian（高加索种人）、black（黑人）、Indian（印第安人）和Thai（泰人）混合而成的种族。另有一些名人也开始炫耀自己是多种族的后裔。在21世纪初，个人多种族状态成了一种有意义的时尚。

美国人还进一步认识到，许多人过去就已经是多种族的个人，只是过去人们拒不承认这一事实。现在，学者们估计，也许75%的美国黑人有过非黑人的祖先。有一位学者1970年指出，22%的美国白人有过非白人的祖先。美国人主观上的自我形象一向是黑白分明，非此即彼，可是这并不符合客观现实。到20世纪末，美国人已经使自己的主观形象与客观现实比较相符一些了。

随着黑白二分法走向模糊，一些黑人领袖在1988年表示他们赞成用“非洲裔美国人”一词代替“黑人”一词，“以便不强调人种，而聚焦于文化和民族属性”。“非洲裔美国人”不致造成人种两极化，而与“爱尔兰裔美国人”“意大利裔美国人”或“日本裔美国人”等相当。杰西·杰克逊就说：“被称为非洲裔美国人，这在文化上是公平的。”这一名词很快就用开了。1995年人口普查局的民意调查表明，44.2%的黑人仍愿被称为黑人，40.2%的黑人则选择了非洲裔美国人的称呼。在1990年，最愿自称为非洲裔美国人的人“大多是年轻人，男性，受过教育，来自东北部和中西部的城市中心”。美国人习惯于用单音节的词而不爱用多音节的词，可是African-American（非洲裔美国人）这一个七音节的词居然以这么快的速度为这么多人所接受，这的确是引人注目的，也许是意义深远的。

多种族性得到更多人的承认，而且确实受到许多人的欢迎，这表现在很多人要求在2000年人口普查中取消“人种”项目，或者多提供一

项“多种族”。1997年民意调查表明，56%的美国人说人口普查不应当再问人们属于哪一人种，而36%的人主张继续保留这一项目。大量美国人赞成增添一个“多种族”项目，1995年，有49%的黑人和36%的白人赞成这样做。混合种族的美国人以及有了混合种族子女的美国人成立了一些组织来促进这一事业，1996年7月，还在华盛顿举行了多种族团结游行。另一方面，各黑人利益集团则强烈反对变革，4个这样的集团，即全国有色人种促进会、全国城区联盟、争取法定民权律师委员会和联合政治经济研究中心联名要求政府“不要急于设立‘多种族’项目，因为这显然有对美国黑人增大种族隔离、歧视和侮辱的潜在可能性”。迫于这一压力，人口普查局没有在2000年人口普查时增设“多种族”项目，但允许人们在6个标准人种项目中选择两项打钩。结果，这样做的美国人有700万人，比“印第安人和阿拉斯加土著”多出2倍，比“太平洋岛民”多出16倍。我们知道，人口普查的列项会让同项的人彼此认同，如果列出“多种族”一项，其后果无疑会让黑人利益集团害怕，怕黑人会合法地被确认为多种族后裔。

种族观念和种族偏见现在是而且将继续是美国生活中的事实。然而，在人们的看法和态度上，种族的重要性显然正在降低。科林·鲍威尔曾说：“我从内心和灵魂深处热爱美国，可是在美国，你要是长得像我，你就是黑人。”不错，人们看科林·鲍威尔的长相，会觉得是看见一个黑人，然而他们看见的也是一位国务卿、一位退役四星上将、一位指挥过一场短促而胜利的战争的美军领导人，如果看的人了解国际事务，还会看到他是布什政府中主张多边主义对外政策的主要代表人物。与鲍威尔的这些身份相比，他的皮肤颜色就显得无关紧要了。1982年，当布赖恩特·冈贝尔成为美国第一位大电视网黑人主持人时，他的肤色是重要的。但此后20多年，电视上已来来回回出现过各个人种的节目主持人、记者和评论员，如今谁还会注意他们的肤色呢？在杰基·罗宾逊成为棒球明星以后已过去了半个世纪，如今美国人看到棒球场各个人种的运动员时，注意的是他们的肤色，还是他们的击球率呢？

如果多种族主义趋势继续下去，到了一定时候，正如乔尔·珀尔曼和罗杰·沃尔丁格所说，政府将人们按人种分类的做法将会显得是“古怪过时”。到那个时候，人口普查表上取消人种登记项目，将标志着美国人向全体国民同一性迈进一大步。现时，人种在美国仍然起作用，但在越来越多的国民生活领域中，它的作用已日益缩小，只有那些担心美国白人地位受威胁的人是例外。

白人本土文化保护主义

1993年，戴维·盖茨在《新闻周刊》上评论过影片《跌落》（Falling Down）。在这部影片，迈克尔·道格拉斯扮演在一家军工企业工作过的白人雇员，他认为一个多民族、多人种、多文化的社会使他蒙受了种种损失、失败、烦恼和羞辱。戴维·盖茨说：“这种种忧愁和威胁是白人烦恼心理的一个剖面图。从一开始，影片就让道格拉斯显出一副过时的一本正经的派头，身着白衬衫，系领带，戴眼镜，宇航员式发型，面对着七色彩虹般的洛杉矶人联盟。这是在多文化的美国陷于困境的白人男子的一种卡通形象。”

可是，仅仅是卡通吗？不妨想想一位杰出的社会学家1999年评论众议院司法委员会就弹劾克林顿总统一事进行表决的情况时说过的话：“赞成弹劾的共和党一方，是清一色的盎格鲁—撒克逊新教徒白人，几乎全都是来自南方，除一人外全部是男性。反对弹劾的民主党一方，有天主教徒、犹太人、黑人、妇女、一名同性恋者、一名来自南方的盎格鲁—撒克逊新教徒男性白人。从这种激情中难道看不出盎格鲁—撒克逊新教徒白人男性因感到自己在美国社会中的角色业已降低而发起的造反吗？”

这一“造反”及其理由应该是不难看出的。在美国的人口构成方面所发生的深刻变化，如果没有引起各种反应，那倒是怪事。一个貌似非常有理的反应，就是可能出现排外的社会政治运动，其成员大多是男性白人，主要来自工人阶级和中产阶级，他们对人口变化提出抗议并企图予以扭转。不论他们的感觉正确与否，他们反正是感到自己的社会地位和经济地位降低了，自己的职业被移民和外国人抢走了，自己的文化被扭曲、语言被替代，自己国家的特性被损害甚至消失殆尽了，觉得这一切必须加以扭转。这种排外运动既有种族方面的动力，也有文化方面的动力，目标可能是反对拉美裔人、反对黑人以及反对外来移民。以前在美国特性的形成过程中也有人种方面和国籍方面的

排外运动，现今可能发生的运动可以说是以往这类运动的承续。这当中有形形色色的社会运动、政治集团、学术流派和各方人士，他们彼此之间会有种种分歧，然而仍有足够的共同之处，可以一言以蔽之，叫做“白人本土文化保护主义”。

这里所说的“白人本土文化保护主义”并不意味着它的成员会一律是白人而没有别的种族的人，也并不意味着它的目标会完全集中于种族问题。它只是意味着它的成员绝大多数会是白人，以保存或恢复他们心目中的“白人美国”作为中心目标之一。这里用“本土文化保护主义”，并不是意味着要绝对保持“本土”文化纯洁性而反对一切外来影响。约翰·海厄姆在他研究这一问题的经典著作中，对“本土文化保护主义”这一词作了比较中性的解释，即“因国内的少数族群有外国的（即非美的）联系而予以强烈反对”。我们这里用这一名词，也是取其中性意义，但有两点说明。第一，尽管黑人没有“外国的联系”，但仍遭到反对，被认为并不是美国社会的真正一部分。第二，其中所说的“国内的少数族群”之一被认为是正要变成多数。

这里所说的白人本土文化保护主义，也不应与一些极端偏激集团相混淆。在20世纪90年代密歇根和若干西部州一度流行过“民兵”运动，另外还有继承三K党衣钵的反犹太人和反黑人的“仇恨集团”，均属于过激分子。“民兵”集团1996年曾多达858个，到2000年已减少到194个。据《纽约时报》报道，2001年4月，密歇根州一个“民兵”组织宣布解散，其头目解释说是因为“成员急剧减少，已没有受过足够军事训练的人来领导林中的操练”。这些人有一些类似于妄想症的想法，例如“犹太复国主义分子占领了美国政府”或者“联合国阴谋集团接管了美国”，过于荒诞而与现实不沾边。

我们所说的白人本土文化保护主义完全不同于上述那些极端分子，它是针对美国社会的新的现实而可能作出的反应。这一运动的许多成员会是卡罗尔·斯温所说的“新白人民族主义者”，“他们有文化，有知识，往往还是出身于美国名牌大学而拥有可观的学位，完全不像

那些一心追随民意的政客和老三K党徒”。这些新白人民族主义者并不是鼓吹白人至上。他们主张“种族自决和自存”，只是认为“美国正迅速变成由非白人统治的国家”。最重要的是，他们像霍勒斯·卡伦一样，认为国家特性非此即彼，把种族和文化捆绑在一起。他们认为种族是文化的源泉，人的种族属性是固定不变的，所以文化也是固定不变的。因此，美国种族对比的变化意味着文化对比的变化。他们认为白人文化使美国伟大，而黑人和褐人文化在知识上和道义上均劣于白人文化，可是现今却可能将白人文化取而代之。他们认为这是国家衰落之路；要使美国继续成为美国，就必须使其保持为白人的美国。

白人本土文化保护主义运动的成员可能是各种各样的，在种族人口对比、“白人”文化、外来移民以及语言等问题上，见解不尽相同。但有一点是相同的，即担心美国种族人口对比的变化，最重要的是非拉美裔白人比例的下降。这一比例在1990年为75.6%，而2000年人口普查表明它已降到69.1%。最引人注目的是，在加利福尼亚，也像在夏威夷、新墨西哥和哥伦比亚特区一样，非拉美裔白人已成为少数。这一下降在城市中尤其明显。在全国100个最大城市中，非拉美裔白人1990年占总人口的52%，在其中30个城市中居于少数。到2000年，他们在总人口的比例降到了44%，在其中48个城市中居于少数。1970年时，非拉美裔白人曾占美国人口的83%，居压倒多数，而人口学家们预言他们到2040年时将降到成为少数。

这种人口构成上的变化，还由于白人民族属性的逐渐消失而产生更深的影响。此外，近几十年来，一些利益集团和非民选的政府官员一直推进少数种族优惠、赞助性行动、扶助少数种族语言和文化等政策，这些做法违背“美国信念”而有利于黑人和非白人移民。商界精英推进经济全球化，使就业机会向海外转移，加剧了国内收入不平等和美国工人实际工资的降低。有些白人认为自由派的媒体在报道针对黑人、同性恋者和妇女的犯罪活动时是采用一种标准，而在报道针对男性白人的犯罪活动时，却是采用另一种标准。拉美裔人大量地、源源

不断地涌入美国，威胁到白人盎格鲁—新教文化的首要地位和英语作为全国唯一语言的地位。这些趋势有可能引起的一种反应，就是白人本土文化保护主义运动。如果出现经济衰退和困难，白人本土文化保护主义运动极有可能发生。之所以存在这种可能性，是由于几个方面的原因。

任何一个民族、人种、社会或经济群体，如果其实力、地位和人数实际下降而且看来会继续下降，那么几乎都会设法阻止或扭转这种下降。在波斯尼亚—黑塞哥维那（波黑），人口中1961年为塞族占43%，穆斯林占26%，而到了1991年变成塞族占31%，穆斯林占44%。塞族人的反应是实行种族清洗。在加利福尼亚人口中，1990年为白人占57%，拉美裔人占26%。到2040年，预计将变为白人占31%，拉美裔人占48%。加利福尼亚白人像波黑塞族人那样作出反应的可能性会是零，但完全无所反应的可能性也会是零。事实上，反应现在就已经开始了，加州通过公民投票，以压倒多数票反对给非法移民提供福利以及反对赞助性行动和双语教育，一些白人迁出了加州。随着种族人口比例的进一步变化以及更多的拉美裔人成为公民和积极开展政治活动，白人可能会寻求别的办法来保护自己的利益。

在20世纪90年代，有几个西欧国家中出现了反对外来移民的本土文化保护主义的政党，它们往往在选举中赢得了1/5的选票，在奥地利和荷兰还参加过执政联盟。在美国，白人本土文化保护主义大概不会表现为成立新的政党，而可能表现为开展新的政治运动，争取影响两大党的候选人选择和政策。19世纪后期的工业化使美国农民蒙受损失，他们就成立了一系列组织开展抗议运动。在今后岁月中，白人也有可能成立类似的组织来维护自己的利益。《经济学家》周刊在2000年报道说：“加利福尼亚的白人曾经对新来者十分慷慨大度，现在却开始表现得像是一个受压迫的少数种族。”从全国来看，白人大概也会有类似的反应。

我们已经看到，白人的民族属性走向终结，呈现出真空，填补这

一真空的，　是一个广泛的白种人的属性。在20世纪80年代，各种少数民族分别联合起来，使各自的人种身份得到了合法地位，白人作为一个人种也可能会得到合法地位。主张本土文化保护主义的白人会问：既然黑人和拉美裔人组织起来，争取政府实施的种种优惠，为什么白人不这样做呢？既然全国有色人种促进会和全国拉腊萨协会是合法组织，为什么不可以成立一个全国性的组织来促进白人的利益？

白人精英把持着美国所有各大机构，但千百万非精英白人的态度却与精英白人的态度大不相同，对自己的处境缺乏信心和安全感，觉得自己在与其他种族的竞争中吃了大亏，因为后者受到精英人士的照顾和政府政策的支持。他们所感受到的损失不一定是客观现实，但只要他们有这样的感受，就会对那些族群产生恐惧和仇恨。例如，在1997年一次全国性白人民意调查中，15%的白人估计黑人占美国人口40%以上，20%的白人估计黑人占美国人口31%—40%，25%的白人估计黑人占美国人口21%—30%。这就是说，60%的白人以为黑人占全国人口20%以上，而这一比例在当时实际上是12.8%。同样，43%的白人估计拉美裔人占全国人口15%以上，而实际上只是10.5%。多数白人还认为自己穷而黑人富，也不符合实际。正如佐治亚州立大学的社会学家查尔斯·加拉格尔教授所说：

> 不管愿意还是不愿意，中产阶级和下中产阶级白人反正都觉得自己处于少数地位，摆出了受害者的姿态。他们大多感到自己没有真正的民族文化。他们也许有过一个意大利裔的祖母和一个法兰西裔的祖父，可是如今他们成了杂交品种，没有了任何民族属性。
>
> 当人们同化时，民族属性曾填补过真空。如今填补空白的，只有受害感。

20世纪90年代后期，学术界有过一个动向，即主张白人要有白人意识，以便理解别的种族。其中一位就说过：“我们要使白人人种化。如果种族之一是白人而又不自认为是一个种族，那么还怎么能建

立一个多种族社会呢？”白人不再代表美国，因此白人应该认为自己只不过是又一个种族而已，跟别的种族一样。当时从事“白人研究”的人大多是激烈反白人的。其中一人就说：“背叛白人就是忠于人类。”他们的观点当然不会传到许多中产阶级和工人阶级白人的耳朵里，但毕竟会有些人听到这些观点，这样一来，不少白人更加感到美国本来是白人的国家，而如今白人在美国却成了受害的少数。

在美国，严重的白人本土文化保护主义运动和激烈种族冲突的潜在可能性是存在的。卡罗尔·斯温也许是把这种可能性说得过了头，但她那雄辩的告诫是值得认真思索的。她指出：“现今有好些强大的社会力量在同时起作用，其中包括人口结构上的变化、种族优惠政策的继续实施、少数种族期望值的上升、政府继续实行宽松的移民政策，人们日益担心全球化带来失业，有些人要求奉行多文化主义。因特网让见解相似的人更易于彼此认同，形成共同的意见和谋略，来对政治系统施加影响。”这些因素只会有利于“养成白人种族意识和白人民族主义，这将是美国的身份政治的下一个合乎逻辑的阶段”。结果，美国“日益处于我国史无前例的大规模种族冲突的风险之中”。

但最能激起白人本土文化保护主义的因素大概会是白人所看到的美国社会中的拉美裔人在人口构成上以及在社会、经济和政治作用上的膨胀，对白人语言、文化和力量所带来的威胁。

两权化：两种语言和两种文化？

拉美裔人的人数和影响持续不断的增加，让拉美裔人利益的维护者提出了两个目标。第一个目标是防止拉美裔人被同化而融入美国的盎格鲁—新教社会和文化之中，为此，要在美国土地上建立巨大的、自治的、永久性的、说西班牙语的拉美裔社会与文化社群。有些维护者，例如威廉·弗洛雷斯和里纳·邦马约尔，否定“全国—社群”概念，攻击“文化同质化”，将提倡使用英语的努力谴责为“仇外和傲慢”的表现。他们说拉美裔人不应具有美国人身份，而应当具备“　正在出现的拉美人身份及其政治和社会意识”，他们应当获取一种单独的“文化公民身份”，包括“这个国家内的专供拉美人用的社会空间”。

由这第一个目标引申出第二个目标，就是要使整个美国变成一个双语和双文化社会。美国不应当再像三个世纪以来那样以盎格鲁—新教文化为核心，其他种族文化作为亚文化。相反，美国应当有两种文化，即拉美裔文化和盎格鲁文化，最明显的是应有两种语言，即西班牙语和英语。杜克大学教授阿里埃尔·多夫曼宣称，美国今后必须作出选择：“是说两种语言还是只说一种语言？”他的答案自然是两种语言。这正在日益成为现实，不只是在迈阿密和西南部如此。弗洛雷斯和邦马约尔说：“纽约已是一个双语城市，西班牙语天天流行于街道生活之中，流行于商务、公务、学校以及家庭。”伊兰·斯塔凡斯教授说：“你用不着用英语说一个字，就可以在美国开一个银行账户、办医疗补助、看肥皂剧、缴纳税款、谈恋爱和办丧事。总之，我们看到这个国家的语言特性正在起变化。”这种拉美化背后的驱动力是墨西哥人方兴未艾的涌入。

2000年7月2日，在相对说来自由的和竞争性的选举中，比森特·福克斯成为墨西哥第一个由反对党候选人而当选的总统。美国人欢呼这是南边邻国的民主的胜利。2000年7月4日，福克斯作为当选总统，几乎是在他的第一次讲话中，就主张取消对墨西哥人向北边邻国

移民的控制。他说："墨西哥的目标一向是打开一个放气阀门，每年让35万年轻人越过边界，自己却不承担任何责任。"美国的目标则是："竖起围墙，派警察和士兵抓捕移民。这不能奏效。"因此，他认为两国必须采取措施开放边界，允许钱款、货物和人员不受限制地流动。他没有说的是，取消边界控制以后，货物会是双向流动，钱会是向南流动，人会是向北流动。10年前，当时的墨西哥总统萨利纳斯曾周游美国，呼吁让墨西哥加入北美自由贸易协定，说减少贸易壁垒后，移民就会减少："你们必须要我们的货，或是要我们的人。"福克斯则是说："你们必须二者都要。"

豪尔赫·卡斯塔涅达在担任福克斯政府的外交部长以前说过："移民是墨美两国关系中的一个问题，然而它又是其他更严重问题的解决办法的一部分。"这些更严重的问题自然是墨西哥的问题。所以卡斯塔涅达说："迫使墨西哥制止其公民向外移民……将使得墨西哥无法维持其城乡的社会安宁。"在他看来，墨西哥倒是不应该设法解决自己的问题，而是要把问题输出到国外。

倘若墨西哥每年派100万军队侵袭美国，其中15万多人侵入美国境内，安营扎寨，然后墨西哥政府要求美国承认这种入侵为合法，那么，美国人一定会愤怒，会动员一切必要的手段驱逐入侵者，恢复边界的尊严。可是，每年差不多都有这么多墨西哥非法移民侵入美国，墨西哥总统要求让这种行为合法化，而美国政界领导人——至少在"9·11"以前——对此不闻不问，甚或暗示在将来可以取消边界。

过去，美国人采取过一些措施，使自己国家的特性大受影响，却对此毫无自觉。例如，1964年的民权法明明是要消除种族优惠和配额，可是联邦政府官员却把它执行得适得其反。1965年的移民法的本意并不是要招来亚洲和拉丁美洲的大批移民，结果却是如此。这样的变化之所以发生，是由于人们对可能的后果考虑不周，官僚衙门傲慢专横和敷衍塞责，还有政治机会主义。在拉美裔化问题上，情况又有些类似。没有经过全国辩论和自觉决策，美国就可能变得面目全非。

美国人谈论移民和同化问题时，往往都是笼而统之，对不同的移民未作不同的对待。因此，他们就不去注意拉美裔尤其是墨西哥裔移民的特殊性质、挑战和问题。至少到2004年为止，他们避开墨裔移民的具体问题，对待这一邻邦如同对待其他国家一样，似乎毫无区别，这样也就回避了一个问题，即美国是否还要继续保持一种统一的语言和一种共同的盎格鲁—新教主流文化。然而，回避这一问题也就等于是回答了这一问题，默认了美国最终演变成两种人民、两种语言和两种文化。

如果听任这种情况发生，美国就不再是3亿人同操一种语言，而是分裂成两部分，大量的人只会说英语，完全不懂或基本上不懂西班牙语，因而只能活动于美国的英语天地，较少的人则是只会说西班牙语，完全不懂或基本上不懂英语，只能在拉美裔社群中活动。只有人数不定的人能流利说两种语言，能比单语言的人更自在地来往于全国各地。300年来，要在美国往前走，说英语是一个先决条件。将来，要想在商界、学术界和新闻界，尤其是在政界有所成就，就日益需要既精通英语又精通西班牙语。

美国看来正在朝那个方向发展，经历着一个缓慢双语化的过程。2002年6月，拉美裔人口已经达到3880万人，比2000年人口普查时增加了9.8%，而美国全部人口这期间增长了2.5%。这2年又4个月时间里，美国人口增长量的一半是拉美裔人。新的拉美裔移民继续大量涌来，他们的人口繁殖率又高，这就意味着他们的人数以及对美国社会的影响将继续上升。在2000年，美国5岁以上人口中有18%，即4700万人在家里说英语以外的语言，其中2810万人是说西班牙语。全国5岁以上人口中，英语“说得不好”的人所占比例在1980年为4.8%，到2000年已升到8.1%。

拉美裔人的组织一直积极倡导西班牙语。杰克·西特林等人指出，从20世纪60年代开始，“拉美裔活动分子就提出了语言权利的理念，说这是按照宪法应得的权利。”他们对政府部门和法院施加压力，说

依据禁止种族歧视的法律，应该让孩子们用自己父母的语言接受教育。双语教育成了西班牙语教育，在纽约、加利福尼亚等地，西班牙语流利的教师供不应求，不得不从西班牙和波多黎各招聘。有关语言权利的诉讼案件大多是拉美裔人当原告。

拉美裔人的组织积极游说，说服了国会批准双语教育计划，但实行该计划的结果是他们的孩子久久进不了主流班。据报道，1999年在纽约，“90%的西班牙语英语双语班的学生无法按照双语教育计划所规定的3年期限之后进入主流班学习。” 许多学生在这种双语班（实际上是西班牙语班）一直待了9年。早先来美国的说西班牙语的移民，到了第二代和第三代就已能熟练使用英语，在英语环境中工作。但现在大量拉美裔人流入纽约、迈阿密和洛杉矶等地，他们即使不懂英语也能过上正常的生活。纽约市接受双语教育的孩子，65%是说西班牙语的，他们在学校既没有必要也没有机会使用英语。据《纽约时报》报道：“讲西班牙语的学生家长普遍乐意让自己的孩子待在双语教育班，而华裔和俄裔学生家长则对此有抵触。”詹姆斯·特劳布报道：

> 在纽约，可以生活在全讲西班牙语的世界之中。中学教师何塞·加西亚说：“我总是告诉学生们，至少看看英语电视。可是这些孩子们回家还是只讲西班牙语，看西班牙语电视，听西班牙语的歌。他们有病找医生，医生说西班牙语。甚至到华人开的水果店买水果，华人也跟你说西班牙语。”这样，孩子们可以让自己封闭在西班牙语的世界之中。纽约有好几所中学几乎全是西班牙语，还有一座双语社区学院。学生们只有到了离开学校、到社会上自己谋生时，才会发现自己英语水平太低，应付不了人才市场的要求。

现在，非拉美裔移民的孩子大多能够较快地学好英语，融入美国社会，而拉美裔学生却困难得多，在这一点上，双语教育显然对他们起了负作用。

拉美裔人的领袖们鼓吹美国人应当除了英语之外，至少再熟练地掌握另一种语言，他们指的自然是西班牙语。在当今日益变小的世界上，的确有必要再懂得至少一门外语，例如汉语、日语、印地语、俄语、阿拉伯语、马来语、法语、德语以及西班牙语等，为的是能理解另一种文化，与另一国的人打交道。但是主张美国人在自己国内与自己同胞打交道时也要使用英语之外的另一种语言，这就是另一码事了。可是鼓吹西班牙语的人硬是这样想的。西班牙语美国人反歧视同盟（SALAD）的主席奥斯瓦尔多·索托就说："英语是不够的。我们不要单一语言的社会。"拉美裔人组织和另一些组织1987年联合成立的"英语加其他语言信息交流中心"宣称，所有的美国人都应该"精通英语加上第二种或多种语言"。

现在还有英语和西班牙语双语学习计划，让学生交替地学习英语和西班牙语，其目的在于让西班牙语在美国社会与英语平起平坐。这种学习计划，据它的两个拥护者说："是让说英语的孩子学习一种新的语言，不说英语的孩子则学习英语。他们学语言，同时也了解相关的两种文化。这样，所有的孩子都掌握另一种语言，遇到同样的问题。这可以将少数民族的自卑感减少到最低限度。"2000年3月，美国教育部长理查德·赖利在一篇题为《共同卓越》的讲演中，称赞了这种双语教育，并且预言，到2050年，将会有1/4的美国人说西班牙语，年轻人当中的比例会更高。

推动双语化的，不只是拉美裔人群体，还有一些自由派组织和民权组织，以及一些教会领导人，尤其是天主教领导人，他们看到自己的教友队伍在日益壮大。此外还有共和党和民主党的一些政治家，他们注意到拉美裔移民日益众多，其归化率在慢慢上升。目光盯住拉美裔人市场的工商企业也起着重要作用。反对以英语作为官方语言的，有Univision这家西班牙语电视网络公司，因为"如果学生们都学英语，它的观众就会减少"；同时还有"拥有西班牙语广播公司"的Hallmark公司，它自然担心自己的非英语顾客人数降低。

企业把目光瞄向拉美裔消费者，因此它们日益需要双语的雇员。这就是迈阿密之所以在1980年就是否规定以英语为官方语言一事举行公民投票的一个重要原因。正如社会学家马克斯·卡斯特罗所说：

> 人口种族变化最引人怨恨的后果，大概就是迈阿密越来越多的就业岗位要求具有双语能力。对于非拉美裔的迈阿密人来说，双语化已不仅有象征性意义，而且已产生现实的后果。过去人们总是期待新来者适应本地居统治地位的语言和文化，如今双语化象征着这一趋势被扭转了。更糟的是它还让外来移民在劳动力市场上占据了有利地位，其基础恰恰在于这些移民的存在所创造的需求。

类似的情况还出现于佐治亚州的小镇多拉维尔，那里涌入了大量拉美裔人，使得当地超级市场的老板不得不更换他的商品、招牌、广告和语言，还改变了雇工标准，宣布“我们只雇用双语员工”。后来发现很难找到足够的双语人才，他就说“我们决定宁可雇用那些只说西班牙语的人”。双语化还影响到收入。在菲尼克斯（凤凰城）、拉斯维加斯（赌城）等西南部城市中，会双语的警察和消防队员挣的工资均高于那些只会说英语的人。在迈阿密，据调查，只会说西班牙语的家庭平均收入18000美元，只会说英语的家庭平均收入32000美元，而双语家庭平均收入50376美元。越来越多的美国人在自己国家里由于只会对同胞说英语，而得不到自己本来可以得到的职位或工资，这在美国历史上还是头一回。[2]

在有关语言政策的辩论中，参议员S. I. 早川透彻地说明了只有拉美裔人反对英语：

> 为什么没有菲律宾裔和韩裔的人反对以英语为官方语言？日本裔的人肯定不反对。越南裔的人当然也没有反对，他们在美国非常快乐。他们尽力争取早日学好英语，在各地的拼单词比赛中常常获胜。可是只有拉美裔的人坚持说有问题。已有相当多的动

向表明，他们是想要使西班牙语成为第二官方语言。

西班牙语作为美国第二语言的传播，可能继续下去，也可能不会继续下去。倘若继续下去，那么到一定时候会产生重大的后果。在许多州，想担任公职的人也许就不得不学会流利地说两种语言。双语的总统候选人和公职竞争者会比只说英语的人占便宜。如果双语即英语和西班牙语并重的教育普及到各个中小学，教师就该也是双语的。政府公文都得是两种文字的。国会辩论和听证会可能变成双语并用，政府公务亦是如此。大多数以西班牙语为第一语言的人大概都会流利地说英语，那么，只会英语而西班牙语不流利的人，在职位、晋升和合同的竞争中，都会吃亏。

西奥多·罗斯福在1917年说过："我们只能有一种国旗。我们也只能有一种语言，这就是独立宣言、华盛顿告别演说、林肯葛底斯堡演说和第二次就职演说所使用的语言。"2000年6月14日，克林顿总统说："我非常希望我是美国历史上最后一个不会说西班牙语的总统。"2001年5月5日，布什总统庆祝墨西哥的辛科·德马约国家节日，在发表总统每周对美国人民的广播讲话中，使用了英语和西班牙语两种语言。2002年3月1日，在民主党的得克萨斯州州长候选人提名竞选中，两名竞争者托尼·桑切斯和维克托·莫拉莱斯用西班牙语进行了正式公开辩论。2003年9月4日，进行民主党总统候选人竞选的人用英语和西班牙语两种语言进行了辩论。不顾绝大多数美国人的反对，西班牙语正在跟华盛顿、杰斐逊、林肯、罗斯福和肯尼迪的语言一起充当美国的语言。如果这一趋势继续下去，拉美裔人和非拉美裔白人之间的文化分歧将会取代黑人和白人之间的种族分歧，而成为美国社会最严重的分歧。美国将分成两权，两种语言和两种文化，这将使得三个世纪以来一种语言和一种核心文化——盎格鲁—新教文化——的美国变得面目全非。

非代表性民主：精英对公众

在国家特性问题上，公众的观点与许多精英人士的观点大不相同。本书第十章中已谈过，公众对国家有高度的民族自豪感和献身精神，而一些精英人士却表现出非国籍化，喜爱跨国身份和国民层次以下的身份，这二者形成鲜明对比。总的说来，公众关心的是社会安全，这包括在可接受的演变的条件下，保持语言、文化、结社、宗教以及国家特性和风俗习惯的传统模式。对于许多精英人士来说，公众关心的这些事情却退居次要地位，他们首先关心的是参与全球经济、支持国际贸易和人口流动、加强国际体制、促进美国人参与国外事务、鼓励少数群体的特性和文化。

除了“爱国的公众”和“非国籍化的精英人士”的区别以外，在价值观和哲学上也有区别。在涉及国家特性的对内对外政策问题上，各种大机构的领导人与公众之间的日益增大的分歧，形成了横跨各种阶级、教派、地区和种族区别的一条重大文化断层线。 美国公私机构的权势人物已通过各种不同的方式日益脱离美国人民。从政治上说，美国仍然是一个民主国家，因为重要公职官员都是通过自由公正的选举而产生的。然而，在许多方面，美国的民主已成为非代表性的民主，因为在重大问题上，特别是涉及国家特性的问题上，美国领导人都不顾美国人民的观点而通过法律和执行政策。随之而来的是，美国人民已日益被疏远于政治和政府。

总的说来，美国精英人士不但爱国精神少了，而且也比美国公众更自由派了。从1974年到2000年的20次民意调查说明这一点，调查的问题是让人们表明自己是自由派，还是温和派，或是保守派。这么多次调查的结果一直是，公众自认为是自由派的约有1/4，自认为是保守派的约有1/3，自认为是温和派的为35%至40%。对于同样的问题，精英人士的态度就很不一样了。1979年到1985年对十来个不同职业的精英人士就同一问题进行了多次调查，这些群体中的精英人士

自认为系自由派者所占的比例，以及1980年调查中公众作同一选择者所占的比例，见下表。

公共利益集团	91%
电视界	75%
工会	73%
电影界	67%
宗教	59%
政府机关	56%
媒体	55%
司法界	54%
国会议员助手	52%
律师	47%
公众	25%
商界	14%
军界	9%

除了商界和军界以外，其他各行各业的精英人士自认为系自由派者所占的比例，都比公众中同一比例高出一两倍。另一项调查也发现，在道德问题上，各界领导人士与普通美国人相比，“总是更加自由派一些”。政界、非赢利性组织和通信传播业的精英人士尤其是绝大多数持自由派观点。学术界亦是如此。1969年一次调查表明，名校教师中79%的人认为自己属于自由派，而一般学校教师中的这一比例只有45%。加利福尼亚大学洛杉矶分校于2001年到2002年对32000名全职高校教师作了调查，其中48%的人说自己属“自由派”或“很左”，18%的人说自己属“保守派”或“很右”。正如斯坦利·罗思曼所指出的那样，20世纪60年代的一些激进派大学生后来成了终身任职教授，执教于名校。“名校的社会科学教师绝大部分都是自由派、世界主义派或左派，只要向他们谈公民应当忠诚爱国，就被认为是观点反动。”

自由派倾向往往与不信教倾向相伴而行。西摩尔·马丁·利普塞特和埃弗里特·拉德1969年的一项调研中，对高校教师对待宗教的态度按照“虔诚信教”“一般对待宗教”和“基本上反对宗教”三类作了统计，其中，自认为属于自由派者在每一个类别所占的比例如下：

表11.1 高校教师中的自由派与宗教

对待宗教的态度	宗教背景		
	犹太教徒	天主教徒	新教徒
虔诚信教	48%	33%	31%
一般对待宗教	75%	56%	50%
基本上反对宗教	82%	73%	71%

意识形态、宗教和民族主义精神方面的上述差别，在涉及国家特性的内外政策上亦有所表现。本书第七章已谈及精英人士与公众对待美国特性的两个重要组成部分，即“美国信念”和英语这两个问题的态度差异。杰克·西特林指出：“精英人士鼓吹多文化主义，而公众却固执地认为应同化于共同的国家特性，二者之间存在着一道鸿沟。”民族主义精神强的公众和倾向于世界主义的精英人士之间的差距，也极其明显地影响到美国特性与对外政策的关系。正如西特林和他的同事们在1994年的研究报告中所说：“以往大家对于美国的国际作用有过意见的一致，如今却分歧日增，其根源在于人们对于作为一个美国人的意义见解不一。”

在许多重要的对外政策问题上，公众与精英人士仍有相似的观点，然而，在涉及美国特性以及美国国际作用的一些问题上，却存在着实质性的分歧。关于公众和对外政策领导人的观点，一个很有价值的资讯来源是芝加哥对外关系协会1974年起每4年一次的民意调查报告。下文中的数据除注明其他来源者外，均取自这些报告。公众最关心的，是国家的军事安全、社会安全、国内经济以及主权。对外政策

精英人士比公众更多地关心如何促进国际的安全、和平、全球化以及外国的经济发展。1998年，在34个重大对外政策问题上，公众与精英人士的分歧幅度高达22%至42%。公众的观点也不如精英人士那样乐观。1998年，有58%的公众认为21世纪会比20世纪有更多的暴力事件，而持同样观点的精英人士只有23%；相反，认为21世纪暴力事件会少于20世纪的精英人士有40%，持同样观点的公众只有19%。在2001年“9·11”事件前3年，84%的公众认为国际恐怖主义是对美国的“重大威胁”，而当时持同样观点的精英人士只有61%。

公众首先关心本国的事，精英人士更多地关注于国际的事，在许多问题上都有所表现。芝加哥对外关系协会1978年至1998年的6次调查表明，96%到98%的精英人士主张美国积极参与世界事务，持同样观点的公众只有59%至65%。精英人士主张动用美国的军事力量保卫别的国家和地区对抗入侵，而公众这方面的热情就低得多。例如，1998年的调查表明，对于假设的伊拉克入侵沙特阿拉伯、阿拉伯人入侵以色列、朝鲜入侵韩国、俄国入侵波兰这些事态，美国是否要使用军事力量作出反应，表示赞成的公众比例为27%至46%，精英人士比例则为51%至79%。另一方面，公众却更加关心邻近地区的动态。1998年假设古巴人民要推翻卡斯特罗，美国是否应出兵支持，表示支持的公众比例为38%，精英人士比例仅为18%；1990年，假设墨西哥受到革命威胁，美国是否应出兵干预，表示支持的公众比例为54%，精英人士比例则为20%。在发生国际危机时，72%的公众认为美国不应该在没有盟国支持情况下单独采取行动，持同样态度的精英人士比例则为48%。公众支持国际合作行动，还表现在57%的公众赞成美国参加“联合国对世界动乱地区派出的国际维持和平部队”。

对于美国参与世界经济，公众远不如精英人士热心。1998年，对于经济全球化，认为它对美国来说主要是好事的，精英人士有87%，公众有54%；认为它主要是坏事或好坏参半的，精英人士有12%，公众有35%。1974至1998年的7次调查中，赞成向外国提供经济援助的

公众一直低于53%，持同样态度的精英人士则一直在86%以上。1980至1998年的4次调查中，赞成削减对外经济援助的公众有50%至64%，精英人士则为18%至32%。1998年，82%的精英人士认为美国应与别国一起“给国际货币基金组织出更多的钱以应对世界金融危机”，持同一观点的公众只有25%。反对这样做的公众有51%，精英人士只有15%。

美国精英人士和政府主张减少国际贸易障碍，而公众却坚持保护主义态度。1986年，有66%的公众认为关税是必要的，持同一态度的精英人士只有31%。1994年，同意取消关税的精英人士有79%，公众却只有40%。1998年，认为低工资国家和地区的经济竞争对美国构成“重大威胁”的公众比例为40%，精英人士的比例为16%。在1986、1994和1998年这3次调查中，79%至84%的公众认为保护美国就业机会应是美国政府一项“非常重要的目标”，持同样观点的精英人士比例则为44%到51%。1998年在22个国家同时进行的一次民意测验中，在重视贸易保护这一点上，美国公众名列第八，有56%的人认为保护主义十分有利于美国经济，而主张自由贸易的人只有37%。2000年4月的一次民意测验中，认为国际贸易不利于美国经济的美国人有48%，认为有利者则只有34%。在这些年代，民主党和共和党当政时都是推行自由贸易政策，这是反映精英人士的主张，而有悖于多数或很大一部分公众的意愿。

尽管美国人喜欢说自己的国家是移民之国，但在美国历史上，似乎从来不曾有过多数美国人赞成扩大外来移民。自从20世纪30年代有了民意调查的资讯以来，情况一直如此。在1938年和1939年3次民意测验中，分别有68%、71%和83%的美国人反对修改当时的移民法以便接纳更多的欧洲难民。在随后的岁月中，公众反对外来移民的情绪随国内经济状况和移民来源的不同而有过一些高低的不同，但总的说来从来不曾欢迎过大量移民入境。从1954年到2002年的19次民意测验中，赞成增加外来移民者的比例从来不曾高于14%，其中有14次低

于10%。希望减少外来移民者的比例从来不曾低于33%，在20世纪80年代和90年代初有两次升至65%和66%，在2002年的一次跌至49%。在20世纪90年代，大多数公众将大量外来移民与核扩散并列为美国面临的“重大威胁”，紧随其后的是国际恐怖主义。在1995至1997年的世界价值观调查中，有62.3%的美国人希望禁止或严格限制移民入境，比例之高在44个国家和地区中名列第五。这个“移民之国”的民众竟然比大多数别国的人更加反对外来移民。

在第二次世界大战以前，美国商界、政界和社会各界精英人士往往也反对外来移民，正因为如此才有了1921年和1924年的限制外来移民的法律。但到20世纪后期，他们反对外来移民的程度明显降低。像朱利安·西蒙和《华尔街日报》这样主张新自由派经济学的学者和媒体认为，对于全球化和经济增长来说，人员的自由流动是与物资、资本和技术的自由流动同等的重要。商界精英人士欢迎外来移民对国内工人的工资和工会权力起抑制作用。一些著名自由派人物出于人道主义理由而支持外来移民，同时认为外来移民有助于缩小富国和穷国之间的差距。对任何一个特定民族的移民施加限制都被认为是政治上的错误，而全国限制移民的做法则被怀疑为种族主义行径，是企图在美国保持白人的统治地位。到2000年，连原先一贯坚决反对外来移民的劳联—产联领导人也修改了自己的立场。

精英人士这一态度变化，使得他们与公众之间出现了巨大差距，而政府的政策自然又是反映精英的立场而不顾公众的意见。在芝加哥对外关系协会1994年和1998年两次民意调查中，认为大量外来移民对美国是一“重大威胁”的公众分别有74%和57%，持同样观点的对外政策精英人士的比例分别为31%和18%。两次调查中，分别有73%和55%的公众认为减少非法移民应是美国一项“非常重要的目标”，持同样观点的精英人士比例分别为28%和21%。1997年有一次民意测验要求人们评估美国政府在16项政策目标上的成就高低，“控制非法移民”这一项得分居倒数第二位，仅居于“减少吸毒”之前，72%的公众认

为政府做得很不成功或非常不成功。

一些人反对外来移民，表现出一种关门的态度："我们进来了，很好；再让人进来，不行。"1993年，《新闻周刊》进行了一次民意测验。当问到外来移民"在过去对我们国家是好事还是坏事"时，59%的人说是好事，31%的人说是坏事。当问到外来移民"现在对我们国家是好事还是坏事"时，29%的人说是好事，60%的人说是坏事。这表明美国公众几乎是分成3个相等的部分：1/3的人赞成过去的和现在的移民入境，1/3的人则是既反对过去的又反对现在的，还有1/3的人赞成过去的但对现在的移民采取关门态度。移民往往也对别人采取关门态度。1992年的一次拉美裔全国政治调查发现，65%的墨西哥裔、波多黎各裔和古巴裔的美国公民或合法居民认为"这个国家里的移民太多了"，德拉加尔萨1984年对得克萨斯州的墨西哥裔美国人进行的调查又发现了类似的怀疑态度。

精英与公众之间的观点分歧，导致公众意见与法律所体现的政策之间日益扩大的差距。有一项调研报告指出，公众意见与政府政策之间的吻合程度逐渐降低：这一吻合度在20世纪70年代为75%，1984至1987年为67%，1989至1992年为40%，1993至1994年为37%。这一调研报告的作者指出："种种迹象表明，政府听取公众意见的程度一直不高，有时还下降，在克林顿总统任期的头两年更是如此。"因此，认为克林顿或别的政界领导人"迎合公众"的说法是没有根据的。另一项调研报告表明，政府政策与多数公众意见相符的程度，在1960至1979年间为63%，到1980至1993年间降到55%。从另一角度看，芝加哥对外关系协会的报告指出，在它列出的对外政策问题当中，精英与公众意见分歧比例在30%以上的问题，1982年有9项，1986年有6项，1990年增至27项，1994年有14项，1998年有15项。意见分歧比例在20%以上的问题，1994年有26项，1998年增至34项。对这些调查结果进行了研究的一位分析家指出："对于美国在世界上应起什么作用，普通美国人与负责制定对外政策的领导人在观点上出现令人

不安的日益增大的差距。”在20世纪末，政府政策日益偏离美国公众的意愿。

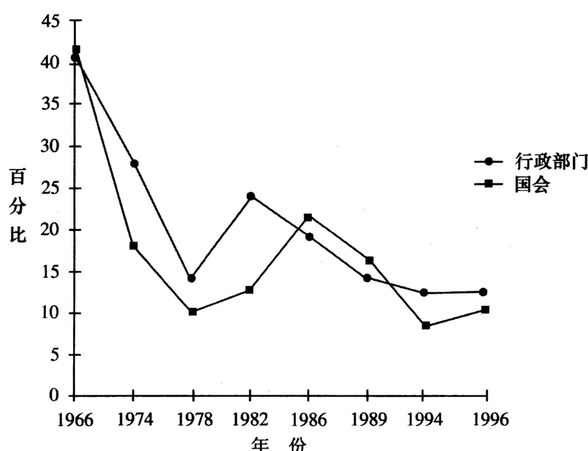
政治领导人没有“迎合”公众意愿，其可以预见的后果有三。在重要问题上，政府政策严重脱离公众观点时，可以料到，公众会失去对政府的信任，会降低对政治的兴趣和参与，还会转而采取政界精英所控制不了的手段来影响政策的制定。这三种后果在20世纪后期均已出现过。三种趋势有许多原因，社会科学家们对此作过周密探讨。其中一种，即公众对政府的信任降低，在多数工业化民主国家均有所表现。然而，至少就美国而言，政府政策日益脱离公众意愿，是出现这三种趋势的一大原因。

第一，从20世纪60年代到90年代，美国公众对政府及非官方重要机构的信任明显降低。公众对政府信任降低，见图11.1。正如罗伯特·普特南、苏珊·法尔和拉塞尔·多尔顿所说，在涉及公众对政府的信任的种种问题上，表示信任政府的公众从20世纪60年代的2/3左右降低到90年代的1/3左右。例如，“在1966年4月，当越南战争正酣而克利夫兰、芝加哥和亚特兰大发生了种族动乱的时候，66%的美国人表示不同意说‘管理国事的人并不真正关心大家的境况’。而到了1997年12月，在经历了两代人之久的和平与繁荣时期的时候，却有57%的美国人表示同意上述观点。”另一来源的调查结果同样表明公众对公私机构的信任下降。1973年起，每年或每隔一年调查一次公众对各方面公私机构领导人的信任，分为“非常信任”、“有些信任”和“不大信任”三等。从“非常信任”的答案数减去“不大信任”的答案数，其余数即用做概略的信任指数。1973年，工会领导人和电视界领导人的信任指数分别为-10和-3，其余均为正数，从报界领导人的＋8直到医药界领导人的＋48。到2000年，所有各方面的信任指数当中，除两个未降外，其余都下降了，大多数是大幅度下降，负数增至5项。国会的信任指数从＋9下降到-16，降25点；政府行政部门的指数从＋11下降到-20，降31点。未降的两项是：最高法院从＋16升到＋19，军队从

+16升到+28。

图11.1 公众对政府的信任

（对行政部门和立法部门表示“非常信任”者百分比）



资料来源：Louis Harris Poll, 1996. Reprinted with permission from Joseph S. Nye, Jr., Philip D. Zelikow, David C. King, eds., *Why People Don't Trust Government* (Cambridge: Harvard University Press reprint, 1997), p. 207.

第二，许多调研材料表明，从20世纪60年代至90年代，公众对国家政治以及非官方机构社会活动的参与和兴趣相当持续地下降了。例如，成年人投票率1960年为63%，而1996年只有49%，2000年也只有51%。此外，正如托马斯·帕特森所说：“1960年以来，公众对几乎所有的选举活动的参与都减少了。从竞选活动的志愿工作者人数，直到收看电视实况转播候选人辩论的观众人数，莫不如此。美国的人口1960年比2000年少1亿，尽管如此，收看总统候选人10月电视辩论的人数，1960年仍是多于2000年。”在20世纪70年代，有1/3的纳税人从自己缴纳的税款中为国会设立的支援政治竞选基金捐献了1美元；2000年，这样做的纳税人只有1/8。

精英人士与公众的意见分歧产生的第三种后果，是在一些重大政策问题上，包括涉及国家特性的一些问题上，公众更多地利用公民立

法提案权。第一次世界大战以前，公民立法提案在当时的进步改革中就起过作用。当时在每两年一次的选举轮回期间约有公民立法提案50起，但后来逐渐减少，到20世纪70年代初只有20起。由于立法机构日益忽视选民的意见，公民立法提案又呈上升之势，起点是1978年6月，加利福尼亚州65%的选民投票赞成了急剧限制增税的第13号公民提案，尽管加州的政界、商界和媒体几乎一致反对，这项提案还是通过了。由此开始，公民立法提案到1998年达到了61项，等于70年代水平的3倍。1998年公民投票表决的提案共55项，2000年为69项，2002年为49项。我们在上文中已谈到，在种族优惠和双语教育等问题上，当权者的做法受到了公民立法提案的有力挑战。戴维·布罗德研究了有关记载后得出结论说：“代议制政府的基础就是统治者和被统治者之间的信任，但这一信任如今已经严重减弱了。”

在20世纪结束时，对于国家特性和国民身份的重要性以及美国在世界上应起的作用这样一些问题上，美国精英与公众之间存在着重大意见差距。相当多的精英人士日益脱离了民众，美国公众对政府感到了日益失望。

第十二章　21世纪的美国：易受攻击、宗教信仰及国家特性

易受攻击时代的“美国信念”

随着新的世纪到来，美国的特性开始了一个新的阶段。对它的重要性和实质起作用的因素，一是美国遇到易受外来攻击的新形势，一是美国出现了朝向宗教信仰的新转折，这是与宗教信仰在世界多数地方的再兴相平行的美国的一次伟大觉醒。

苏联解体以后，美国成为世界上唯一的超级大国，在全球力量的几乎每一个领域都居于支配性的领先地位。但是“9·11”事件证明，美国也比将近200年来的任何时候更易于遭受外来的攻击。从前，在美国本土发生的类似于“9·11”的最后一次事件是1814年8月25日英军火烧白宫。而1815年以后，美国人慢慢形成一种观念，觉得安全和不受攻击是自己国土的一个固有的和持久的特点。20世纪的几次战争都是在远隔重洋的万里之外进行的，美国人在自己国内既安全又自由。在地理环境安全的背景之下，美国人对自己国家缺少了忧患意识。

“9·11”事件让美国人猛醒，明白了距离不再提供安全这一新的现实。美国人发现自己是在许多战线上进行一场新的战争，其中最重要的战线就在自己国内。“9·11”后，布什总统说“我们拒绝生活于恐惧之中”。可是这一新的世界是一个恐惧的世界，如果说美国人不要生活于恐惧之中，那么也还是不得不与恐惧生活在一起。要应付这些新的威胁，美国人不能不作出困难的交易：要放弃某些已习以为常的自由，来换取自己原先以为是不成问题的最重要的自由，即确保在国内的安全，防止外敌对自己生命、财产和制度的暴力袭击。

在美国人对自己国家特性和国民身份的认识的演变过程中，现今出现了一个新的阶段，其中一个重要原因就在于美国易受攻击的新局面。过去，美国人谈到“祖国”时通常是指其祖籍，即自己的祖辈所来自之国。现今美国易受攻击的形势，正如本书第一章引用的雷切尔·纽曼的话所指出的，使美国人明白了美国就是自己的祖国，保障这一祖

国的安全就是政府首要职责之所在。国家易受攻击，使国家特性有了新的重要性，但仅此一点仍不足以结束此前半个世纪以来的趋势和冲突。

因此，在20世纪结束时，大多数美国人认为“美国信念”是国家特性的主要泉源。有两个因素增强了它的重要性。第一，随着种族属性不再重要，盎格鲁—新教文化又受到严重攻击，在美国特性的历史性四大组成部分中，只有“美国信念”是唯一未受挑战的幸存者。第二，与独立战争时相比，“美国信念”由于从意识形态上使美国在20世纪区别于它的德国、日本和苏联敌人，因而获得了新的意义。正因为如此，许多美国人认为美国可以是多种族的，可以没有任何文化核心，只要有“美国信念”界定其特性，就可以依然是一个有紧凑聚合力的国家。然而，情况果真如此吗？一个国家仅靠政治上的意识形态就可以立住吗？

从几个方面考虑，答案都是否定的。仅靠信念是无法立国的。

从历史上看，除了“美国信念”以外，美国特性有另外3个重要组成部分。如果仅以信念这一条界定美国特性，那将是严重背离历史。此外，没有什么国家能仅靠意识形态或一套政治原则立国。当代最明显的例子是共产党国家，它们用意识形态把不同文化和不同民族的人联合在一起，苏联、南斯拉夫和捷克斯洛伐克均是如此；或者，它们用意识形态把同一民族的人分隔开来，东德和朝鲜即是如此。当共产主义对人们的吸引力消退，冷战结束使这些国家维系其实体的刺激力亦随之结束时，除了朝鲜以外，上述的国家均已消失，取而代之的是一些按照民族和文化立国的国家。共产主义意识形态在中国也减弱了，但对中国未形成威胁，因为中国有几千年之久的汉文化作为核心维持团结，它已激起了新的中国民族主义。法国也有一套政治原则构成国家特性的组成部分，但绝非唯一的组成部分。法国有悠久的历史，人们常说到“我们的祖先高卢人”。他们的国家特性还包含宗教组成部分，它通过历史上的历次法英战争而得以巩固。意识形态组成部

分是法国大革命时才产生的，法国人自己对此还曾经争论不休，一直吵到了20世纪。

人们要改变自己的政治意识形态并不难。有一些共产主义者变成了狂热反共分子；有一些民主自由派人士转变成了马克思主义者；社会主义者则可能奉行资本主义。以德国的德累斯顿为例，那里有一些现今80多岁的老人在年轻时曾笃信纳粹主义，中年时曾笃信共产主义，1989年以后又变成了真诚的民主派。在一些前共产党国家，不少共产主义精英人士到了20世纪90年代变成了自由派民主人士、自由市场人士或狂热民族主义分子。可是他们依然是匈牙利人、波兰人或乌克兰人等，这一点没有变。一个国家若仅靠政治意识形态立国，那会是脆弱的。

“美国信念”的原则——自由，平等，民主，民权，无歧视，法治——是如何组建一个社会的标志，但它们并不能界定这个社会的范围、疆界或成分。有些强调美国靠信念立国的人就说这些政治原则从理论上说适用于任何地方。若果真如此，那就不可能以它们作为基础来区分美国人和别的人。民主已以各种不同的形式推广到许多国家，而别的原则并未成为重要的世俗意识形态。俄国人、华人、印度人和印尼人可以接受信念的原则，与美国人有共同之处，但他们不会因此而成为美国人。只有当他们移居美国，参加美国社会的生活，学习美国的语言、历史和习俗，吸收美国的盎格鲁—新教文化，主要认同于美国而不再是认同于原籍之国，他们才会成为美国人。

政治原则大概不会像亲缘和亲情、血缘和族情、文化和民族属性那样，在人们心中激起那么深厚的感情。人们认同于亲缘、血缘、民族属性等，产生归属感，也许不一定真有什么根据，但却会在情感上得到满足。说“我们都是美国信念的自由民主信仰者”恐怕不会满足感情上同样的需求。欧内斯特·勒南说：“一个国家可以说是天天在举行公民投票。”这公民投票的问题就是现有的继承物是否值得保存。这继承物就是勒南所说的“人们长期以来所付出的努力、牺牲和忠心的

结晶”。如果没有这样的继承物，任何国家都不会生存；如果“公民投票”拒绝了这一继承物，国家就宣告完结。美国是“一个有着教会灵魂的国家”，但这教会灵魂不仅是，甚至不主要是在于教会的教义，而是在于教会的仪式、赞美诗、习俗、戒律、祈祷书、先知和圣人以及善与恶。所以一个国家，恰如美国，可以有自己一套信念，但其灵魂则是界定于共同的历史、传统、文化、英雄与恶人以及胜败荣辱，这一切都是珍藏于“神秘的记忆心弦”。

“美国信念”是独特的盎格鲁—新教文化之人的产物。虽然别国的人也采纳了这一信念的某些成分，但“信念”本身，正如米达尔所说，是18世纪定居者的英国传统、持异议的新教及启蒙运动思想形成的结果。托克维尔说过：“正是合众国的这些美利坚人的习俗，使得他们成为美洲唯一的能支持一个民主政体的民族。”他们的民主体制是来源于“美国人的实际经历、习惯和见解，总之是他们的习俗”。我们美国人当年必须先有共同的民族和种族属性、文化、语言和宗教信仰，才能制定出美利坚合众国的宪法。“美国信念”植根于盎格鲁—新教文化，如果美国人放弃盎格鲁—新教文化，“美国信念”也就不大可能保持它的突出地位。若出现多文化的美国，到时候就会出现多信念的美国，不同文化的群体会宣扬他们植根于自己特有文化的独特政治价值观和原则。

“9·11”事件引人注目地象征着20世纪作为意识形态世纪和意识形态冲突世纪的结束以及一个新的时代的开始，在这一时代，人们主要是从文化和宗教信仰的角度界定自己。美国现在的实际敌人和潜在敌人是宗教驱动的伊斯兰好斗分子和完全非意识形态的中国民族主义。在这一环境中，对于美国人来说，美国特性的宗教组成部分具有新的意义。

美国人转向宗教

1984年，理查德·约翰·纽豪斯牧师出版了《裸露的公众广场：宗教和民主在美国》一书，书中强烈批评了美国公众生活中缺乏宗教的影响、观点和群体。10年后，这一广场迅速人满了。在20世纪90年代，宗教的思想、观念、问题、群体和讲道有了引人注目的复兴，宗教在公众生活中的存在远远超过了这一世纪先前的水平。帕特里克·格林指出："20世纪末美国生活中最惊人和出乎意料的特点之一，就是宗教情感作为政治和文化中一重大力量的再现。"到20世纪末，宗教的复兴已相当广泛，使得那些原以为历史是在自己一边的世俗主义者感到惊恐。一个世俗人道主义团体的主席在2002年就诉说："宗教正在闯入一些非常令人不安的领域。"

这一事态发展有两个方面非常重要。第一，主张"因信称义"的福音派新教徒和自称为"再生基督教徒"的美国人，其人数和比例在20世纪末期有大幅度增加，福音派组织的数量和活动也显著增多了。第二，大量美国人觉得美国社会中的价值观、道德和各种标准在衰落，对此感到关切，也开始感到了个人对信仰和归属的需求，而这种需求是世俗意识形态和体制所无法满足的。基督教保守派教会具有让人转变信仰的动力，而大量美国人又有精神上的需求和道义上的关切，这二者的互动就使得宗教成为公共生活中的一个关键因素，使基督教重新成为美国特性的一个中心特点。

保守基督教上升。1990年至2000年，教友增加得最快的教派是后期圣徒教会（Mormons，教友增加19.3%）、保守福音基督教会和基督教会（the conservative evangelical Christian Churches and Churches of Christ，教友增加18.6%）和上帝会（Assemblies of God，教友增加18.5%），其次是天主教（教友增加16.2%）。南方

浸礼会（Southern Baptist Convention）的教友在1973至1985年间增加了17%，而传统新教教派的教友却减少了。长老会教友减少11.6%，联合基督教会（United Church of Christ）教友减少了14.8%。福音派“因信称义”运动在教友增多的同时，还成立了大量的教会外组织，使这一个对30%或更多的美国人有吸引力的亚文化具有了机构形式和实力。第一个这类组织是杰里·福尔韦尔于1979年创建的“道义多数会”（Moral Majority）。它于20世纪80年代末衰落，被帕特·罗伯逊1989年成立的“基督教联合会”（Christian Coalition）取代，后者到1995年据称已有会员约170万人。其他福音派组织包括：“聚焦家庭会”（Focus on Family），有200万名支持者；“美国家庭联合会”，有会员60万人；“守信会”（Promise Keepers），有会员几十万人；“美国忧思妇女会”（Concerned Women for America），有会员60万人，据称是美国最大的妇女组织。基督教媒体倍增，其出版物发行量亦倍增。到1995年，约有130家出版单位出版基督教图书，另有45家集中出版教科书及其他教材。基督教图书零售商有7000家，其销售额1995年达到30亿美元，为1980年的3倍。基督教小说畅销，其中，蒂姆·拉艾和杰里·詹金斯创作的《落在后面》系列到2001年已售出1700万册。弗兰克·帕雷蒂的3种宗教小说到1995年已售出500万册。至1995年，已有1300多家宗教广播电台和163家宗教电视台。至20世纪90年代末，销售各种基督教主题产品的零售商形成了一个巨大网络，年销售额达几十亿美元。至2002年，教友2000人至2万人的600余家最大教堂当中，多数为福音派。

在20世纪90年代，福音派组织，最主要的是“基督教联合会”，把活动范围扩大到政治和选举。它们着力于组织基层民众，关注地方问题，从大量支持者募集小额捐款。福音派在南方人多，过去一向支持民主党候选人。1976年，51%的福音派教徒投了吉米·卡特的票。但随着政治意识增强，对两大党态度发生了显著改变，1980年大量投了罗纳德·里根的票，到1988年成了共和党的有力支持者。2000年，经常到教堂做礼拜的白人福音派新教徒当中，84%的人投了乔治·沃克·布

什的票，布什所得的全部选票中，约40%来自福音派新教徒。福音派新教徒成了共和党内一支重要力量。

“基督教联合会”等组织在某些具体问题上却不那么成功。他们力促弹劾克林顿总统的活动在参议院遭到失败，也未得美国公众赞同。他们力促禁止人工流产以及另一些不符合中间派民意的政策主张，亦未奏效。他们积极参与了1998年的国会竞选活动，仅“基督教联合会”就散发了4500万份选民指南，但却没有收到他们所希望的效果。那次选举以后，有些保守基督教徒打算放弃政治活动，集中精力倡导个人和社群价值观。安德鲁·科胡特和他的同事们在2000年得出结论说：“保守基督教徒的政治动员停顿了。”两年后，有消息报道说，许多保守基督教徒“对恺撒的世界感到幻灭”，基督教联合会只“剩下一个影子了”。

基督教保守派在某些政治主张上成就有限，可是在响应美国人心理需求和道义需求方面却成就斐然。他们令人信服地提出，道德和价值观归根结底是源于信仰，但在20世纪70年代和80年代衰落，必须在社会生活和政治生活中重新树立起来。正如戴维·施里布曼1999年所说，在影响美国人思想这一点上，“宗教保守派运动”的作用堪与20世纪中期的民权运动和妇女运动相提并论。“宗教保守派改变了美国人的谈话，改变了谈话的参加者，改变了谈话中提出的论据，改变了谈话的腔调，改变了谈话的内容。他们还可能最终改变谈话的结论。”一个反对基督教右翼的组织“美国方式维护者”的主席卡罗尔·希尔兹也无可奈何地对此表示同意：“他们改变了规则。坏的成了好的，好的成了坏的。他们的所作所为改变着我们对民主的看法。”

公众与宗教。宗教保守派之所以能使宗教回到公众的广场，正是因为大量的美国人迫切欢迎宗教回来。在20世纪80年代，美国人越来越多地和全神贯注地注意到一些可以说明道德败坏的问题：原先被认

为是不可接受的性行为如今得到容忍，十来岁的少女就会怀孕，单亲家庭日增，离婚率上升，犯罪率居高不下，吸毒成风，色情和暴力充斥于传媒，还有许多的人依靠辛劳工作的纳税人提供的福利金不劳而获。更广泛地看，人们似乎感觉到，第一，比较有意义的社群和文明社会的形式消失了，正如罗伯特·普特南所论证的，美国人是在单人划船而不是齐心协力；第二，从20世纪60年代起学术界流行一种观点，认为不存在任何绝对的价值观或道德原则，一切都是相对的。因此，学校中的教育和行为准则受到损害，美国恰似丹尼尔·帕特里克·莫伊尼汉所说，是在“下调犯罪行为的界线”，除了明显的犯罪以外，一切形式的信念和行为都是可以容忍的。

在这些挑战的面前，美国人日益转向宗教和宗教理念，来满足迈克尔·桑德尔所指出的“一种模糊但却处处可见的渴望更有意义的公共生活的心理”。2000年关于美国宗教生活的民意调查的主持人指出：“一个明确又响亮的信息是：美国人强有力地将宗教与个人伦理和行为等同起来，认为宗教是对他们今天在我国所看到的道德败坏现象的解毒剂。美国人认为，如果人们更多地信仰宗教，那么，犯罪、贪婪、为人父母而不负责任、唯利是图等问题就会得到缓解。至于是哪一宗教，多数公民认为不是问题。”科胡特和他的同事们证明，从1987年到1997年，有以下信仰的人在比例上增多了10%：“坚信”上帝无疑存在，“坚信”人们到了最后审判日都必不可免地要在上帝面前对自己的罪过负责，“坚信”上帝在今日世界上造出奇迹，“坚信”祈祷是日常生活的重要一部分，“坚信”区分善恶的明确指针适用于一切地方一切人。这种信仰上的增长出现于福音派教会、传统教会、黑人新教徒和天主教会，甚至出现于世俗人群。在美国遭受袭击之后，2002年，59%的美国人相信圣经《启示录》的天启预言将会实现。

美国人需要从宗教得到道德保证和心理安全，这还表现在20世纪90年代对天使的狂热信仰席卷全国。1993年，69%的美国人说他们相信有天使，这促使哥伦比亚广播公司制播《受天使感动》电视节

目，它到1998年成为收视率最高的节目之一，观众达1800万人。哥伦比亚广播公司一位主管人准确地指出这个节目“触动了美国迫切需要的一根心弦”。福音传教士和作家们也迎合了这一需要。社会学家詹姆斯·亨特指出：“聚焦家庭”组织的负责人詹姆斯·多布森和另一些福音派传教士的畅销著作就是“扣人心弦地”将现代心理学与传统的布道结合在一起。“他们力图让心理学为我所用，使心理疗法服从于布道。心理学所提供的手段，其本身在神学上和道义上是中性的，但可用来与基督教信仰联系在一起。”

转向宗教，在商界也有所表现。1998年有消息报道说：“白领工作者想要寻求生活意义，不满足于加薪和晋升，如今也踊跃地参加早餐祈祷会和会议室与大学俱乐部中的午餐时间圣经学习。”据报道，从1987年到1997年，工作场所的基督教学习小组增加一倍，达到了1万个。同时，在美国商界估计还有1000个犹太教学习小组和200个穆斯林学习小组。据报道，这种学习有助于缓解商界“野心膨胀、残酷竞争和贪得无厌的压力”。

一些大教派也倾向于恢复或采用较传统的做法。在20世纪70年代，美国最大的新教教派，即拥有1600万教友的南方浸礼会转向保守，宣布赞成“圣经绝对正确”，即相信圣经都是上帝的话，完全没有错。在随后几年，它声明反对人工流产和同性恋，还赞成妇女服从自己的丈夫，这最后一点使它失去了它最著名的教友之一，吉米·卡特。1999年，犹太教改革派通过表决以绝大多数票决定采用犹太教正宗派的许多仪式和做法，包括戴亚莫克圆顶无边小帽和扩大希伯来文使用范围。在20世纪90年代，天主教会中，允许用拉丁语或拉丁语加英语做弥撒的教区，由6个增加到131个，占教区总数的70%。

到20世纪90年代，绝大多数美国人支持宗教在美国公共生活中起更大作用。在1991年一次调查中，接受调查者中有78%的人赞成允许孩子们在校园内做祷告，参加圣经志愿学习班，举行基督教志愿联谊会会议；约67%的人赞成在政府设施中展示耶稣诞生图或大烛台；约

73%的人赞成运动会前做祷告；74%反对公职宣誓的誓词中一律删去“上帝”字样。在同一次调查中，55%的人认为宗教在美国生活中的作用不够，30%的人认为作用正好，11%的人认为作用过分（与自称为无神论者或不可知论者的比例大致相等）。在20世纪60年代，有53%的美国人认为教会不应参与政治，40%的人认为教会参政可以接受。到90年代中期，这一对比颠倒过来了，54%的人认为教会应该对政治和社会问题发表意见，43%的人认为不应该。

政治中的宗教。宗教保守派的活动和公众的情绪已经使宗教成为美国政治中的一个重要因素。2000年，温和的堪萨斯州州长、共和党人比尔·格雷夫斯对宗教保守派谈话时说：“你们10年前是90%的时间谈经济问题，10%的时间谈他们的一些事情。现在你们是50%的时间谈他们的问题，50%的时间谈我的一些问题。”继基督教保守派和共和党人之后，民主党人及其他群体也参加了对价值观，特别是对“家庭价值观”的十字军东征。乔尔·科特金在《新民主党人》杂志上发表文章说：“民主党不谈宗教给自己造成了空前的伤害。它说自己反对宗教的教条，却采纳了道德相对论的教条，而许多美国人发现后者既浅薄又无聊。”一位民主党议员也表示了同样的意见：“这些问题不应该是只让共和党人去谈论。民主党人不能无视这些事情。”他们不再忽视了。从1988年起，两大党的刊物谈论价值观和文化问题的篇幅都显著增加（虽然仍不到总篇幅的10%）。民主党人在1988年和1996年论述这些问题的篇幅比共和党人多一倍。1999年，副总统戈尔宣称在政府支持宗教这一点上，“华盛顿该跟上美国其他各地的步伐了。”

在第二次世界大战以后，流行的看法是宪法要求政教完全分离，政府不应支持任何宗教团体或宗教活动，不得允许宗教团体利用公共设施。联邦法院裁定，在公立学校仪式中提到上帝、在课堂做祷告以及在校内读圣经，都是非法的。政府处心积虑避开与宗教的任何接触。教会实际上被排除于社会和公共生活之外。

20世纪80年代和90年代的宗教复兴促使人们重新考虑教会受排斥的状况，国会和行政部门，最重要的是法院，开始作出正面的反应。在里根政府和布什政府任命一批联邦法官以后，法院开始比较容忍宗教进入公共生活。这一转变的象征是最高法院首席法官威廉·伦奎斯特1985年说："政教隔离之墙是根据坏的历史作出的一个比喻，它应被坦率地和明确地予以废弃。"这道墙虽未废弃，但肯定还是慢慢地打开了缺口。肯尼思·沃尔德根据约瑟夫·科比尔卡的分析又作了精心分析后指出，1943年至1980年，在最高法院审理的涉及政教关系的23起案件中，其宣判结果有13起是贯彻政教分离主义的，有8起是妥协迁就的，有2起是折中的。而从1981年到1993年，形势大变，在33起案件中，宣判结果为坚决分离的有12起，妥协迁就的有20起，折中的1起。教会与世俗团体在不少问题上争论激烈，主要有以下三个方面。

第一个方面是，政府能在多大程度上为宗教团体举办的教育活动和慈善活动提供财政支持及其他支持？许多非官方团体，包括部分宗教团体，认为教会及其他宗教组织特别适于应付内城区流行的犯罪、吸毒、少女怀孕和单亲家庭问题。国会于1996年为此通过了一项福利改革法令并经克林顿签署颁布实施，其中有一项"慈善选择"条款，授权各州与宗教组织合作提供福利和社区开发计划。但这一规定不适用于其他社会活动，政府官僚机构又进行抵制，实际提供给宗教组织的经费是很有限的。乔治·沃克·布什在担任得克萨斯州州长时，曾积极促进"慈善选择"，促进政府支持宗教组织提供的社会服务，包括基督教会对得克萨斯监狱在押者的服务。依靠以宗教信仰为基础的组织成了他的总统竞选活动的一个重要主题。1990年，民主党总统候选人戈尔也赞成这一事业，他说："如果你们选我当总统，以宗教信仰为基础的组织的声音将是我的政府制定政策的一个重要依据。"他对救世军说："我们必须敢于采纳以宗教信仰为基础的意见，以促进我们美国人的共同目的。"

布什总统就职后10天，就提出了联邦政府支持宗教团体提供社会服务的措施，其中包括在白宫成立“以宗教信仰为基础的和社区的首创性举措办公室”[3]，同时在内阁5个部门成立了推进这些措施的中心。国会没有通过实施这些措施的法案，于是布什总统于2002年12月发布了一道行政命令，规定联邦政府机构不得将宗教团体排斥于社区开发和社会服务经费的接受单位之外，他指出歧视宗教团体的日子该结束了。据《纽约时报》报道，布什这一声明“充满了对宗教信仰的强调，其中心思想是，宗教能够而且应该在公共生活和私人生活之中占有一个中心位置”。

政府支持宗教的最大步骤，是美国最高法院于2002年6月以5比4的表决结果裁决，学生家长可以用政府发的票券支持其子女在教会学校的学费。支持和反对这一裁决的人都认为这是最高法院自从裁决学校强制性祷告为非法之后，40年来在政教关系方面所作出的一项最重要的裁决。由这项裁决以及另几项裁决引申出来的普遍看法是，政府可以援助宗教组织，像利用其他非政府组织一样地利用宗教组织来促进公认的公共目标和社会目标，但对各宗教组织不得有亲疏之分。

意见冲突和变化的第二个领域，涉及宗教团体利用政府财产或设施，尤其是学校，或是将它们用于宗教目的。1962年，最高法院禁止了学校里的强制性祷告，这项禁令没有遇到什么真正的挑战，但人们一直在探讨政府设施中是否可以允许其他的宗教活动。1983年，国会通过了《平等准入法》，规定学校要像对待世俗组织一样平等对待宗教组织，让它们利用学校的设施。最高法院1990年裁定此法合乎宪法，此后在南方和西部出现了许多学生宗教俱乐部和祈祷小组。1995年，克林顿政府规定学校负责人不得阻止学生在校内做祷告或讨论宗教。克林顿说：“宪法并不要求孩子们一进校门就离开宗教。”两年后，亚当·迈耶森报道，克林顿政府又制定了一些规则，规定在联邦工作场所内，“政府负责官员应尊重联邦雇员个人对其宗教信仰的表达。基督教徒可以在办公桌上摆放圣经。穆斯林妇女可以戴头巾。信

犹太教的工作人员要请假参加其宗教节日活动时，应尽量予以照顾。任何人都不得阻止联邦工作人员在工间喝咖啡休息时间或午餐时间谈论宗教”。由于这些举措，对克林顿持批判态度的一位保守派人士说，克林顿留下的“最大遗产”可能就是“他带头减少了民主党和自由派许多人几十年来对宗教的偏见”。

政教关系方面有争议的第三个方面，涉及政府对宗教活动的限制。过去，禁止多配偶制的法律得到了坚持，没有允许后期圣徒教会破例，但基于宗教理由反对强迫兵役制的权利却得到了承认。在20世纪90年代，国会曾采取行动减少政府对宗教的另一些限制。1993年，国会几乎是一致通过了《恢复宗教自由法》，推翻政府关于美国印第安人宗教仪式中不得使用佩奥特仙人掌的禁令。但最高法院裁决这种对州政府权力的限制是违宪的。2000年，国会通过了《关于宗教使用土地和被收容人员的法令》（又是几乎一致通过），防止城市分区规划委员会禁止在居民区建教堂，并要求监狱允许被收容人员参加宗教礼拜活动。

宗教与选举。宗教是2000年总统选举中的一个重要因素，其重要性很可能超过了美国历史上的任何其他一次选举。它在四个方面的作用特别重要。

第一，这次选举选出的总统及其司法部长和整个行政班子决心要强调宗教在美国生活中的重要性，并大力加强政府对宗教组织为有益社会目的而开展的活动的支持。在白宫成立“以宗教信仰为基础的和慈善的首创性举措办公室”[4]是一个史无前例的行动，这在以前历届政府中是不可想象的。宗教以从未有过的方式成为联邦政府职能的一个合法因素。

第二，由于20世纪90年代后期经济兴旺，严重的外来威胁又已消

失，道德问题得以在选举之前的政治战中起重要作用。在1998年3月的一次民意调查中，49%的公众说美国面临着一场道德危机，另有41%的公众说道德的衰退是一个重大问题。1999年2月的一次调查中，当问到道德问题和经济问题二者之中哪一个更令人担心时，58%的美国人选择了道德问题，38%的人选择了经济问题。2000年，14%的选民认为堕胎是头号问题；也有人把学校祷告、政府对以宗教信仰为基础的慈善活动的支持以及同性恋权利问题列上了日程。正如一位观察家所说，与1992年不一样，“不再是经济了，笨蛋。”对道德的关切导致了宗教受重视。在选举之后立即进行的一次民意测验中，69%的美国人说“更多的宗教活动是加强家庭价值观和美国人道德行为的最好办法”，70%的人说他们希望宗教在美国有更大的影响。

第三，人们相信宗教有助于阻止道德的衰落，因此，宗教观点和立场自然影响到他们如何投票。教派与党派倾向一向有联系。在20世纪中期，传统教派的新教徒一般是投共和党的票，而南方白人新教徒，主要是福音派教徒，大多数犹太教徒，还有相当多的天主教徒，通常是投民主党的票。在20世纪末期，白人福音派新教徒绝大多数转到了共和党一边，黑人新教徒绝大多数投民主党的票，传统教派的新教徒往往转向民主党，而非拉美裔天主教徒则转向共和党。2000年的投票情况证实了这些转变。

然而，从信教的虔诚程度来看，两大党选民亦有区别。从20世纪70年代起，两大党在宗教和文化问题上的区别明显增大。据杰弗里·莱曼统计，从1972年到1992年，出席民主党全国代表大会的代表当中，每周到教堂一次以上者从未超过40%，到1992年降到了不足30%。说宗教对自己生活有重大指导意义的民主党代表从未超过30%，到1992年为25%。相比之下，出席共和党全国代表大会的代表当中，经常到教堂者1972年约占43%，在1992年占50%，在首次当代表者中占55%。说宗教对自己生活有重大指导意义的共和党代表1976年占35%，1992年占44%，在首次当代表者中占49%。总之，

民主党积极分子宗教虔诚程度一直较低，而共和党积极分子在这方面20年内有明显提高，宗教方面出现了“巨大分野”。莱曼的结论是：“主要基督教教派，尤其是福音教派中的宗教保守派，倾向于支持保守党，而民主党则在太大程度上依靠各大教派中的宗教自由派以及不信教人士的支持。”

表12.1 2000年总统选举投票者情况

参加宗教仪式频率	布什	戈尔
每周两次以上者	63%	36%
每周一次者	57%	40%
每月一次者	46%	51%
很少参加者	42%	54%
从不参加者	32%	61%

资料来源：Exit poll by Voter News Service reported by CNN at http://www.cnn.com/ELECTION/2000/epolls/US/P000.html.

这些倾向在2000年选民当中表现得非常明显。与人们的收入水平和阶级地位一样，参加教堂活动频繁与否也成为投票行为的一个预测因素（见表12.1）。各大教派内部都有教友虔诚程度高低之分。按天主教、白人传统新教教派、白人福音派新教教派三大类统计，布什在虔诚度较高者和虔诚度较低者当中，获票的比例如下：

	虔诚度较高者	虔诚度较低者
天主教	57%	41%
白人新教传统教派	66%	57%
白人新教福音教派	84%	55%

与宗教方面的以上区别相吻合的，还有两大党积极分子在堕胎、平等权利修正案、枪支管制和同性恋权利等文化问题上的态度差别。1996年两大党全国代表大会的代表当中，主张政府进一步倡导传统价值观者，在共和党方面占56%，在民主党方面占27%；赞成学校做祷告者，在共和党方面占57%，在民主党方面占20%。

第四，2000年的选举还证明，竞选全国公职的候选人对宗教信念的谈论增至一个全新的水平。像别的趋势一样，这一点在过去20多年中也有一个逐渐发展的过程。当年约翰·肯尼迪曾力图把他的宗教信仰跟他的政治角色脱钩，说他赞成“总统将自己的宗教观点当做他个人的私事”。吉米·卡特带头采取了一种不同的做法，公开明确阐述他的宗教信念，以后的总统候选人除了老布什以外都这么做。威廉·麦克雷在2000年写道：“自从1976年吉米·卡特的竞选运动以来，美国政治领导人避免谈宗教信仰的禁忌已逐渐打破，到了今年这次总统竞选时，各位候选人都大谈上帝和耶稣基督，其频率之高，是自从威廉·詹宁斯·布赖恩[5]以来从未有过的。”除了比尔·布拉德利一人以外，2000年所有其他各位总统候选人都以空前热情的方式大谈自己的宗教信念，以迎合公众对宗教的关心和重视。最突出的一位大概是约瑟夫·利伯曼，他经常标榜自己信教信上帝，引用圣经《旧约全书》，宣称“宗教必须在美国公共生活中占有一定地位。作为一国人民，我们需要重申我们的信仰，重新表明我们民族和我们自己对上帝和上帝宗旨的忠诚。”

其他各位候选人的有关言论也值得注意，因为他们不是像以前的政治领导人那样泛泛提到美元货币上印的那位抽象的上帝，而是明确指出了基督教的上帝和耶稣基督。在竞争共和党总统候选人提名时，参选的人“都在全国电视上亮相，宣布自己对耶稣基督的信仰”。乔治·沃克·布什在被问到谁是他最景仰的政治哲学家时明确回答：“基督，因为他改变了我的心……当你将心和生命交给基督，承认基督是你的救星时，那就会改变你的心，会改变你的一生。这就是我的感

受。”斯蒂夫·福布斯说：“我相信耶稣基督是我的主，我的救星。我相信上帝创造了世界。”奥林·哈奇和加里·鲍尔都像布什一样，说基督是他们最崇拜的历史人物。艾伦·凯斯更进一步，宣称：“我崇拜基督。我赞美基督。他是永生的上帝的永生之子。”在民主党方面，阿尔·戈尔公开讲述了他如何在神学院学习一年，探讨“一些重要的问题，即什么是生活的目的，什么是我们与造物主的关系，什么是我们彼此之间的精神义务”，而他的结论是：“生活的目的就是为上帝争光。我将我的信仰作为我赖以处置一生中所有重要问题的基石。”他说他面临困难抉择时总要问问自己“耶稣会怎么做？”

这是头一次有一位犹太人参选的总统选举，但除他以外，所有其他的候选人都从泛泛谈上帝进到具体谈基督，从笼统表白虔信宗教进到明确自己是基督教信徒。这意味着他们跟大多数公众一样承认美国是一个基督教国家。这些言论标志着美国出现宗教信仰的高潮，宗教回到了公众的广场。至于这种状况能否保持，还很难说。假如到了选举的时候公众最关心的问题不是道德而是经济，候选人们最急于表白的大概就不会是对基督的信仰，而是对就业机会的信仰。然而，鉴于美国人总的宗教信仰，竞选国家公职的人大概谁都不想表白自己不信教。此外，国外的强大势力也促使美国人更重视宗教在美国特性中的重要性，美国人大概会继续认识到自己是信教的人，是基督教的民族。

宗教的全球复兴

将近3个世纪期间，宗教在世界事务中的作用曾不断降低。17世纪，在欧洲经历了100多年的血腥宗教战争以后，参加缔结威斯特伐利亚条约的欧洲各国领导人力图减弱和限制宗教在政治中所起的影响。在随后百年中，启蒙运动思想家强调了理智作为人类知识的源泉的作用，使它的地位超过了宗教信仰。在19世纪，人们进一步相信科学会把宗教赶下台。许多人相信人类正在进入理性主义、实用主义和世俗主义的新阶段。弗洛伊德在《一个幻想的未来》中说宗教信念“经不起检验……与我们已发现的世界现实完全不相容”，总之，它们是“谬见”。

现代化和现代事物似乎都在拆宗教的台，宗教被说成是过去时代的阴暗遗留物。在美国之外，西方世界中参加宗教仪式的人越来越少，教堂日益显得空空荡荡，宗教信念和宗教机构在多数西方社会中只起着很小的和边缘的作用。在公共舞台上，宗教让位给意识形态。人们、政府和社会运动都定性于某种主要的世俗意识形态，如：自由主义，社会主义，共产主义，法西斯主义，专制主义，组合主义，民主主义。这些意识形态控制了政治辩论，左右了国内和国际的结盟和冲突，提供了各国如何组织其政治和经济的模式。

然而，在20世纪的最后二十几年内，向世俗主义的进军被扭转了。出现了几乎全球性的宗教复兴，它表现在世界各地——只有西欧例外。在世界其他各地，宗教政治运动赢得了支持者。在这些国家，最信教的不是老人，而是年轻人，不是贫穷的农民，而是社会地位上升的、受到良好教育的白领工作者和专业人员。典型的一例是土耳其的医学院女学生，她们不顾世俗政府的禁令，戴着伊斯兰头巾上课。两大传教性宗教，即伊斯兰教和基督教，在世界范围竞相吸收皈依者，而且吸收到信徒，最明显的是穆斯林原教旨主义运动和福音派基督教新教，后者在拉丁美洲已很有影响，现在它的影响还扩及非洲、

亚洲和前苏欧地区。哈佛大学韦瑟黑德国际事务研究中心2003年8月发表的一项报告对20世纪后期全球宗教状况进行了详尽的定量分析，明确指出：“拥有世界大部分人口的多数国家都处于宗教复兴之中。这一复兴最强有力地涉及东欧前共产党国家、中亚、高加索地区，还有拉丁美洲、中东、非洲、中国和东南亚……（相比之下）在发达世界，宗教在多数国家似乎仍在衰落，但最明显的例外是美国。”宗教复兴自然引起了学者们的注意，他们出版的书就有《上帝的复仇》《对世俗国家的置疑》和《世俗主义在退却中》等等。6

21世纪是作为宗教的时代而开始的。西方世俗国家模式正在受到挑战和替代。在伊朗，国王想要建立一个实行现代化的、世俗的、西方式的国家的努力失败了，被伊朗革命推翻了。在俄罗斯，列宁的世俗的、反宗教的苏维埃国家已让位于东正教对“俄罗斯精神与文化的确立和发展”起中心作用的俄罗斯国家。在土耳其，基马尔的西方化世俗国家受到了日益强大的伊斯兰政治运动的挑战，2002年，一个以宗教精神给自己定位的政党赢得选举胜利而执政。尼赫鲁所设想的世俗的、社会主义的、议会制的印度国家理念受到了几个宗教性政治运动的攻击，它们组成的政党在选举中获胜而控制了政府。本—古里安将以色列设想为一个世俗的犹太人社会民主制国家，这一形象遇到了正统犹太教集团的批驳。在阿拉伯世界，基伦·乔杜里指出那里“新的民族主义”正在兴起，将纳赛尔时代的老对抗性民族主义与现今日益强大的政治伊斯兰潮流结合在一起。在21世纪来临的前后，阿拉伯世界凡是举行选举的地方，伊斯兰政党几乎都增强了自己的力量。在世界各地，正如马克·于尔根斯迈尔所言，政治领导人都在“致力于以宗教价值观为基础的新的国家秩序形式”。在填补裸露的公共广场这一点上，美国并不是独此一家。

宗教对于国家和民族特性的重要性增强，也意味着宗教与世界许多地方的冲突的联系增多了。这些冲突往往有着政治的或经济的根源，涉及领土或资源上的争端。但政治家们发现利用和强化宗教情绪

是有利可图的。冲突一旦聚焦于宗教问题，就往往造成一方之所得必为另一方之所失，难以达成妥协：在印度的阿约提亚，要么建庙，要么建清真寺；耶路撒冷的圣殿山要么由犹太人控制，要么由穆斯林控制。这一类争端都是无法将两头摆平的。乔纳森·萨克斯，英联邦联合希伯来公理公首席拉比，在2000年指出：“宗教往往处于冲突的核心。在波斯尼亚、科索沃、车臣、克什米尔以及印度和巴基斯坦的另一些地方，北爱尔兰、中东、撒哈拉以南的非洲和亚洲一些地点，这样一些冲突地区，宗教问题尤其尖锐。”而在这之后的一年，美国也成了一个冲突地区。

伊斯兰好斗分子与美国

奥萨马·本·拉丹发动“9·11”对美国的袭击而杀死了几千人，他同时也就做了另外两件事。一是他填补了戈尔巴乔夫造成的真空，使美国有了明确无误的危险的敌人；二是他点明了美国作为一个基督教国家的特性。早自20世80年代起，“基地”组织和另一些好斗组织就针对美国人及另一些目标实施了一系列的袭击，“9·11”只是其中杀伤最重的一次。本·拉丹在1998年2月发表了正式宣战书，号召“对犹太人和基督教十字军发动圣战”，宣布“消灭美国人及其盟友，包括军人和平民，是每一个穆斯林的个人义务，凡是在有可能这样做的国家能做到这一点的人，都要这样做”。美国被认定为敌人，因为它强大，因为它是基督教国家，因为它在伊斯兰圣地部署了军队而且支持腐败的沙特政权，那个政权不过是“美国的一个分支或代理人”而已。

美国人并不认为伊斯兰教、信仰伊斯兰教的人或伊斯兰文明是美国的敌人。伊斯兰好斗分子，包括信教者和非信教者，却将美国、美国人、美国的宗教以及美国的文明视为敌人，美国只得以同样的方式对待伊斯兰好斗分子。伊斯兰好斗分子与美国之间的这场新的战争跟冷战有许多相似之处。正像冷战促使美国人从政治上和信念上确认自己的特性一样，穆斯林的敌对促使美国人从宗教上和文化上确认自己的特性。乔治·凯南1946年描述苏联威胁的一段话也很可以用来描述新的伊斯兰敌人：

> 我们面对的这股政治势力狂热地坚信，他们与美国不可能有任何长久的妥协。他们认为可取的和必要的是，让我们社会内部的和睦被打乱，我们传统的生活方式被破坏，我们国家的国际权威被摧毁掉。

如同共产国际以前的做法一样，好斗的穆斯林集团也有一个遍布于世界各地的分支网络。像共产党人一样，他们也组织和平抗议和游

行示威，还有伊斯兰政党参与竞选。他们赞助一些组织从事合法的宗教、慈善和民事活动，再从这些组织的成员中招募一些人从事比较暴力性的活动。西欧和美国的穆斯林移民社群提供了一个无威胁的而且往往抱同情态度的环境，类似于以前的左翼苏联同情者给苏联提供的环境。清真寺可以充当基地和掩护所，穆斯林温和派和好斗派为控制清真寺而进行的斗争，颇像20世纪30至40年代美国工会中的亲共派和反共派之间的斗争。里根总统曾将苏联称为“邪恶帝国”，恰如布什总统将两个穆斯林国家伊拉克和伊朗，加上朝鲜，称做“邪恶轴心”。美国与好斗的共产党国家进行的意识形态战的言辞，已转用于现今与伊斯兰好斗分子的宗教战和文化战。

然而，在20世纪的共产主义运动与现今的伊斯兰主义运动之间也存在着重大的区别。第一，共产主义运动是由一个大国支持。支持伊斯兰主义运动的却是各种不同的彼此竞争的国家、宗教组织和个人，而且伊斯兰政党和恐怖主义集团各自有着许多不同的、往往还是彼此有冲突的目的。第二，共产党人想要发动工人、农民、知识分子和心怀不满的中产阶级人士的群众运动，以便根本改变西方社会的民主政治和资本主义经济制度，使之变成共产主义制度。伊斯兰好斗集团却并不打算把欧洲和美国变成伊斯兰社会。他们的主要目的不是改变欧美社会，而是要让它们蒙受严重损失。他们的活动分子不会走进工会要求工人罢工，而是转入地下，策划对人员、建筑物和机构的暴力恐怖袭击。

近几十年，穆斯林跟基督教的新教徒、天主教徒和东正教徒以及印度教徒、犹太教徒、佛教徒和中国汉人都打过仗。在波斯尼亚、科索沃、车臣、克什米尔、中国新疆、巴勒斯坦和菲律宾，穆斯林为摆脱非穆斯林统治而战。在纳戈尔诺—卡拉巴赫和苏丹，则是东正教徒和西方基督教徒为反对穆斯林统治而战。凌驾于这些局部战争之上的，是一场更广泛的冲突，冲突的一方是伊朗和苏丹的伊斯兰教政府、好斗的非伊斯兰教政府（伊拉克，利比亚）和穆斯林恐怖主义组

织，最主要的是“基地”组织及其附属组织；冲突的另一方则是美国、以色列，有时还有英国和另一些西方国家。这一系列的冲突逐步升级，从20世纪80至90年代的准战争，进到2001年“9·11”之后的“反恐战争”，再进到2003年对伊拉克的一场全盘常规战争。这一形势日益加剧穆斯林尤其是阿拉伯人对美国的敌对情绪。美国人眼中的反恐怖主义战争，在穆斯林看来却是对伊斯兰的战争。

穆斯林对美国的不满和敌意在20世纪90年代加深，到“9·11”以后表现得更加明显。对“9·11”那一天发生的事，穆斯林普遍感到震惊和同情，但许多人很快就赞同另一些说法，例如说这一事件是美国中央情报局组织的，或者说它是以色列情报机构摩萨德组织的。绝大多数穆斯林反对美国对阿富汗境内的“基地”组织以及为“基地”组织提供了根据地的塔利班政权的战争。2001年12月至2002年1月在9个穆斯林国家对1万人进行的一次调查，表明他们认为美国是“残酷无情的，侵略性的，傲慢的，专横的，易怒的，对外政策中有偏见的”。2002年，皮尤研究中心在埃及、约旦、印度尼西亚、黎巴嫩、塞内加尔、土耳其和巴基斯坦进行了一次民意调查，发现56%至85%的人反对美国的反恐战争。在土耳其和黎巴嫩，多数人“不大赞成和很不赞成”美国的做法。在埃及、约旦和巴基斯坦，则是多数人持“很不赞成”态度。在调查过的穆斯林国家中，对美国持不赞成态度者未超过半数的国家，只有孟加拉国和印度尼西亚。

穆斯林对美国有敌对情绪，部分原因在于美国支持以色列。更深的原因则在于对美国的实力感到恐惧，妒忌美国的富有，怨恨他们所认为的美国盛气凌人和剥削他人，敌视美国的世俗文化和宗教文化，将其视为穆斯林文化的对立面。这样一些态度在成千上万的穆斯林学院和其他学校中得到传播，而且得到沙特政府和另一些穆斯林国家政府以及从东南亚到北非的一些个人及慈善基金会的支持。据《经济学家》杂志报道，2003年2月麦加朝觐时，200多万穆斯林听到的布道都是发出“文明的冲突”的回响。穆斯林日益视美国为敌。如果这是美

国人无法避免的命运，那么美国人唯一的办法也只能是接受这一命运并采取必要的应对措施。

近代史让人想到，美国在今后岁月里很有可能被卷入与穆斯林国家和集团、可能还有别的国家和集团发生的各种军事冲突。这些战争是会使美国团结起来，还是会使美国分裂？根据亚瑟·斯坦的令人信服的分析，美国和英国的历史经验表明，战争所造成的团结或分裂的程度，及其对国家特性所产生的影响，大体上取决于两个因素。第一，敌人造成的威胁越大，国家会越是团结。第二，为进行战争而必须对人力物力进行的动员越深，可能出现的不团结也会越深，因为这会要求人们作出程度不等的牺牲。就美国近几十年进行过的战争来说，这意味着以下几种不同的情形：

感受到的威胁水平	动员的水平	
高	低	
高	A. 最初团结，逐渐出现不团结（第二次世界大战）	D. 持续团结（反恐战争）
低	B. 始终不团结（越南战争）	C. 慢慢出现不团结（第一次海湾战争）

威胁水平高的战争（如A栏）一开始会促成高度的团结，但若需要高水平地动员人力、物力、生产力和赋税，那么在战争过程中会逐渐出现不团结，第二次世界大战就是这种情形。威胁水平低而又需要相当高水平动员的战争（如B栏）会从一开始就引起相当大的不团结，这时政府为减少不团结可能会降低动员水平，例如尼克松政府曾减少派驻越南的兵力和取消征兵制。战争的威胁水平低，要求的动员水平也低（如C栏），会引起低度的不团结，但若战争拖延很久，不团结状况很可能会加深。最后，威胁水平高而动员水平低的战争（如D栏）会让国家保持相当团结，“9·11”后的“反恐战争”属于这种情

形。飞机闯进世贸中心塔楼和塔楼随之坍塌的恐怖情景在美国人心中留下深刻的、难忘的威胁感。布什政府随后最大限度地增强了国民的团结，而且没有要求人民更多地纳税和忍受物资短缺，只不过忍受一些小的不方便，这就使公众对战争的支持也达到最大限度。这政府有敏锐的政治感觉，没有要求公众作出多大牺牲，从而保持了公众对战争的支持，而有些人认为它本该要求作出牺牲，才能使这战争成为“真正”战争。

美国反复遭受恐怖袭击而又不需高水平动员，大概就会保持国家特性的重要地位以及相当高水平的国民团结。如果对一个或几个并未直接进攻美国的国家进行持续长时间的、要求高水平动员的战争，那就可能引起不团结和反对。在2003年，布什政府力图让美国公众相信在伊拉克进行的战争是反恐战争的一部分，属于D栏：伊拉克对美国的安全构成严重威胁，而美国政府作出的反应是有效的和经济的。批评者的意见实际上是认为这场战争属于B栏：伊拉克没有进攻美国，没有对美国或美国切身利益构成严重威胁，而这场战争需要的人力物力在逐步升级，钱要得多了（国会已于2003年11月批准拨款870亿美元），兵员也要得多了（延长了在伊拉克值勤期，征召了国民警卫队和后备队），而且天天有士兵阵亡。

世界上的美国：是世界主义的，还是帝国性质的，抑或是民族性质的？

美国人怎样界定自己的特性，将决定美国在世界上起什么样的作用，而世界怎样看待这一作用，也会影响到美国的特性。在现今这一新阶段，美国与世界各地保持什么样的关系，这方面可以有3种总的方案。美国人可以拥抱世界，也就是向别国人民和文化开放自己的国家；或者，美国人可以试图按照自己的价值观去改造别国的人民和文化；或者，美国人可以保持自己社会和文化的特性，使之不同于别国人民的社会和文化。

第一个方案，也就是世界主义的方案，牵涉到恢复“9·11”以前在美国占主导地位的趋势。美国欢迎世界，欢迎世界各地的思想和东西，最重要的，是欢迎世界各地的人。理想的局面是开放社会，开放边界，鼓励国民层次以下的民族、人种和文化身份，鼓励双重公民身份和移民社群。起领头作用的精英人士则是日益将自己定性于全球机构、准则和规矩，而脱离本国的特性。美国将应该是多民族、多人种和多文化的社会。多样性即使不是最主要的价值观，也应是最主要的价值观之一。给美国带来不同的语言、宗教和习俗的人越多，美国才越成其为美国。中产阶级美国人将日益认同于他们为之工作的全球公司，而不是认同于他们所居住的社会以及那些由于职业或本领不足而只好被拴在这社会之中的人们。美国人的活动将越来越多地不再听命于联邦政府和州政府，而是听命于国际权威制定的规则，例如联合国、世贸组织、国际法院制定的规则，以及国际习惯法和全球性条约及制度。国家特性和国民身份将逊于其他的特性和身份。

在这世界主义的方案中，是世界给美国定形。在帝国性质的方案中，则是美国改造世界。冷战结束，共产主义不再成为决定美国世界角色的最大因素。这使得自由派可以推行其对外政策目标，无须担心

别人指责这些目标有损于国家安全，从而促进别人的建国，进行人道主义干涉，“把对外政策当做社会工作”。美国成为世界上唯一的超级大国，对美国保守派也产生了影响。冷战期间，美国的敌人指责美国是一个帝国主义国家。而今在新千年伊始之际，保守派接受而且赞许美利坚帝国的概念，主张使用美国的力量，按照美国的价值观改造世界。

帝国念头受两点信念支撑，一是以为美国力量至高无上，一是以为美国价值观普遍适用。据说美国的力量远远超过任何一国或国家集团，因此美国有责任在全世界创立秩序，对付邪恶。认为美国价值观普遍适用，则是以为其他社会的人有着基本上与美国相同的价值观；如果说他们还没有，他们也是希望有；如果说他们还不希望有，那只是因为他们还不明白什么对他们的社会有好处，美国人有责任去说服他们或诱导他们采纳美国倡导的普世价值观。在这样一个世界上，美国就会失去自己作为一个国家的特性，而成为一个跨国大帝国的居支配地位的组成部分。

至高无上和普遍适用的观点都没有准确反映21世纪初世界的实况。美国是唯一的超级大国，但还有另一些大国：从全球水平看有英国、德国、法国、俄罗斯、中国、日本，从地区看还有巴西、印度、尼日利亚、南非、印度尼西亚。没有这些国家之中至少某些国家的合作，美国就不可能在世界上实现任何有意义的目标。其他社会各有自己的文化、价值观、传统和体制，这些特性与按照美国的价值观改造这些社会的做法往往也是不相容的。它们的人民通常是深深忠诚于自己的文化、传统和体制，因而激烈抵制属于异己文化的外人来改变这些东西的做法。此外，不论美国精英人士目标如何，美国公众一向不把对外推广民主制当做优先的对外政策目标。“民主制悖论”认为，在别的社会中，实行民主制的结果往往是导致反美势力上台当权，例如在拉丁美洲国家导致民族主义民粹派运动当权，在穆斯林国家导致原教旨主义运动当权。

世界主义的方案和帝国的方案都是企图减少或消除美国与别国之间的社会、政治和文化差别。民族性质的方案则是承认美国不同于别国社会，而保持自己的特性。美国若成为世界就不可能仍然是美国。别国的人若成为美国人就不可能仍然是他们自己。美国是不同于别国的，这区别在很大程度上决定于美国的盎格鲁—新教文化和宗教信仰。与世界主义方案和帝国方案不同，民族性质方案就是要保持并加强美国自立国以来所独具的素质。

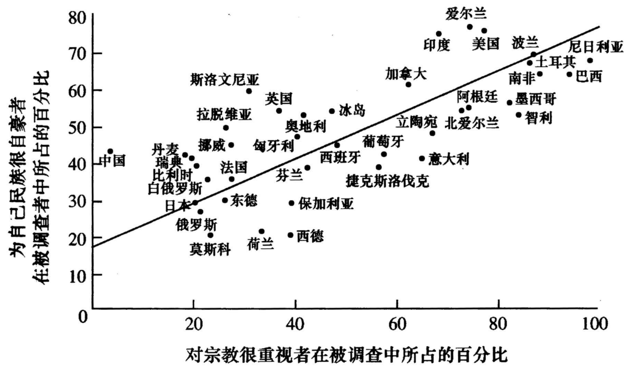
美国人宗教信仰深，这使得美国不同于大多数其他西方国家。美国人绝大多数信仰基督教，这使得美国人不同于大多数非西方国家的人民。宗教信仰使得美国人比别人在更大得多的程度上从善恶角度看世界。外国领导人往往感到美国人宗教信仰深这一点不但很特别，而且美国人因此而老是用善恶观点考虑政治、经济和社会问题，令他们心烦。

在西方历史上，宗教与民族主义一向是携手前进的。艾德里安·黑斯廷斯指出过，前者往往界定了后者的内容："每一个民族均在很大程度上由宗教所形成，正如同由语言所形成一样……（在欧洲）基督教影响到民族国家的建立。"在20世纪末，宗教与民族主义二者的联系依然明显。宗教信仰较深的国家，往往也是民族主义精神较强。在41个国家和地区进行的一项调查发现，一国社会中对宗教很重视者愈多，为自己民族很自豪者亦愈多（见图12.1）。

在各国内部，宗教信仰愈深者，其民族主义精神往往也愈强。1983年一项调查发现，在15个国家和地区（大部分为欧洲国家和地区）中，"凡表示不信教者，对自己国家感到自豪的可能性亦愈低"，这二者之间的出入率为11%。大多数欧洲国家的人信教率低，民族自豪心亦低。两方面均高居榜首的国家则是美国和爱尔兰及波兰。爱尔兰和波兰的国家特性以天主教为重要标志，美国的国家特性则以基督教的新教为中心。绝大部分美国人既信教又爱国，这二者不可分割。在世界各大洲，宗教都影响到人们的忠心和敌友关系，因此，如果美

国人重新回头从宗教发现自己的国家特性和国家的目的，那是不会让人感到惊奇的。

图12.1 民族自豪心与宗教信仰



资料来源：1990—1991 World Values Survey, Ronald Inglehart and Marita Carballo, “Does Latin America Exist?（And Is There a Confucian Culture?）: A Global Analysis of Cross-Cultural Differences,” *PS: Political Science and Politics*, 30 (March 1997), p. 38.

现今美国精英人士中有不少人主张美国成为一个世界主义社会。另有一些精英人士希望美国充当帝国角色。绝大多数美国人则是赞成美国保持和加强自己已有三个半世纪之久的民族和国家特性。美国成为世界吗？或是世界成为美国？还是美国依然保持为美国？要世界主义？或是要帝国？还是要自己民族？美国人作出的选择将会影响到本国的未来，也会影响到世界的未来。

1 “老虎”·伍兹（Tiger　Woods），美国著名高尔夫球星。——译注

2 双语化进程到一定时候，不会双语的人还会受到处罚。据《纽

约时报》2003年4月3日A8版报道，加拿大政府宣布，有200名资深公务员由于不能流利地说英、法两种语言，而被撤职、降级或调走。

3 原文为“Office of Faith-Based and Community Initiatives”。——译注

4 原文为“Office for Faith-Based and Charitable Initiatives”，与上文中的“Office for Faith-Based and Community Initiatives”不一致。——译注

5 布赖恩（William Jennings Bryan, 1860—1925），美国政治家，曾3次竞选总统，均失败，后任国务卿（1913—1915）。——译注

6 这里第一本书的书名为法文，后两本的书名为英文。——译注

Samuel P. Huntington

美国政治

激荡于理想与现实之间

[美] 塞缪尔·P·亨廷顿 著

先萌奇 景伟明 译

AMERICAN POLITICS

The Promise of Disharmony

新华出版社

Samuel P. Huntington

美国政治

激荡于理想与现实之间

[美] 塞缪尔 · P. 亨廷顿 著

先萌奇 景伟明 译

AMERICAN POLITICS

the Promise of Disharmony

新 华 出 版 社

图书在版编目（CIP）数据

美国政治：激荡于理想与现实之间 / (美) 塞缪尔·亨廷顿著；先萌奇译. -- 北京：新华出版社, 2016.12

ISBN 978-7-5166-3030-3

书名原文: American Politics: The Promise of Disharmony

I.①美… II.①塞… III.①政治 - 研究 - 美国 IV.①D771.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第303761号

著作权合同登记号：01-2016-3748

目录

序

前 言

第一章 不协调的政体

“我们实践你们的原则”

共识、对立、多元：美国政治的结构范式

理想与制度

第二章 美利坚信条与国家认同

美国的政治思想

美利坚信条的来源、范围和稳定性

政治理念与民族认同

第三章 鸿沟：美利坚信条与政治权威

共识与不稳定

第四章 对“鸿沟”的应对

美国的认知失调

不同的回应模式

鸿沟与美国政治的风格

第五章 信条激情的政治

美国历史上的信条激情时期

信条激情的氛围

信条冲突：运动与体制

改革及其局限

政治地震与政治重组

第六章 信条激情的源头

信条激情缘何出现？

一般根源：其他社会中的类似现象

一切源头尽在英国革命

美国政治的新教主义
第七章 S&S时期：1960—1975年
50—70年代：变化回应模式
冷漠自满心理与意识形态的终结（？）
自欺欺人的插曲和道德主义的激荡
抗议活动的动员
曝光的动力
遗 产
改革与理想/制度间的鸿沟
机构重组
权威的滥用与侵蚀
犬儒主义与权威重建
第八章 美国理想与制度的活力
理想/制度间的鸿沟的未来
历史vs进步？
美国vs世界？
权力与自由：美国压迫的神话

序

塞缪尔·亨廷顿是20世纪美国乃至世界范围内最知名和最受推崇的政治学者。他的著述一出，往往是洛阳纸贵，风行全球，不仅改变学术研究的焦点和思路，也影响各国的政策讨论与选择。在他丰富的著作谱系中，本书通常不属于最受关注之列，但在当前的世界政治气氛下却非常具有阅读价值和思考启迪意义。



本书以往没有走到聚光灯下，当然不是由于它的质量，而是归因于它的题材。此书不像《变化社会中的政治秩序》《第三波》《文明的冲突与世界秩序的重建》一样，直击世界政治潮流的变化，以全球视野讨论普遍性问题，因而迅速激发热议。它分析的对象主要是美国政治，而且在行文当中又不像亨廷顿教授早期的《士兵与国家》或晚期的《我们是谁》一样，直抒胸臆，放言无忌。在本书中，读者看到的是中年亨廷顿——成熟而通达，充分了解政策与社会现实，但仍不失理想与乐观，在不和谐的嘈杂当中寻找稳重的节奏，为常识与共识开拓发声的渠道。这样的亨廷顿，浮躁的阅读心态恐怕欣赏不来。

而对于想深入了解美国、特别是想真正理解当代美国政治与社会的读者来说，这本书则是绝对不应错过的。它所书写的20世纪60年代正是现代美国与后现代美国的分水岭。在此之前的美国是WASP文化居核心地位的清教伦理之国，在此之后则是多元文化主义占据主流；

在此之前，美国政府和政治家总体而言能够得到社会大众的尊重和信任，在此之后则受到严厉批评和严格监督，从总统到国会各种政治机构的信誉一落千丈；在此之前，美国外交相对超脱于国内政治的纷扰，对外战争一度在爱国旗帜下得到不假思索的普遍支持，在此之后外交领域再无特殊待遇，反战反干预的声音此起彼伏。可以毫不夸张地说，正是经历了1965—1975年反战（反对越南战争）和反文化（挑战WASP文化传统）两大运动的洗礼，美国才一变而成我们现在习见习闻的样子。美国进步左翼和保守右翼的分野也是从那个时代延续至今，当前大部分政治、法律、社会、文化争议课题追根溯源也是产生于那个年代。

亨廷顿此书恰是对这个动荡年代的总结和剖析。依据亨廷顿的部分观点，特别是他后期关于世界政治的某些主张，有些学者喜欢把他定义为保守派政治学家。其实亨廷顿终其一生都是民主党人，在美国自由知识分子的堡垒——哈佛大学任教，在70年代末期与布热津斯基一起加入卡特政府的外交团队工作。他这种中间偏左的政治底色在本书中得到充分展现。他不仅客观、忠实地记录60年代的变革诉求和政治争论，而且总体上对发起变革的年青一代持肯定态度。尽管他本人因为对美国政府开展越南战争建言献策——如支持在南越强制推行“战略村”——而受到反战学生的“冲击”，但他仍乐观地评价时代变迁，称60年代“是抗议的时代，也是重申道德的时代，人们激情勃发，无论是好是坏，都在努力去实现美利坚信条的原则与价值”。

二

作为构建分析理论的大师，亨廷顿自然不会满足于对60年代进行就事论事地评估，而是把它置于美国政治历史的视角下，探寻长期的规律性解释。在他看来，60年代的争论与动荡是美国经历的又一次“信条激情时期”。在此之前，美国政治已经出现过三次类似的激情

时期，分别为1770—1780年代的美国革命建国时期、1820—1830年代的杰克逊民主时期、1890—1910年代的进步运动时期。在这些时期可以看到普遍社会动员和大众热情参与，看到激烈的争论与冲突，看到政治制度被震撼和重组。在习惯渐变改进的美国，这些特殊时期尤其引人注目，不容忽视。

亨廷顿认为，造成信条激情时期的是美国政治理想与美国政治现实之间的鸿沟。而鸿沟的凸显并不是由于美国人过于务实，而是因为美国人过于理想。普遍公认的是，与欧洲相比，美国的政治哲学并不成熟，政治理论的思辨深度和体系化程度经常受到批评。但也正因为如此，对政治理想的阐释权并不掌握在学院派知识分子手中，而是通过社会的共识和认同成为大众信念的核心，进而保持空前的信念强度。亨廷顿对美国政治这种理想追求高度推崇，声称“失去自由民主理想，失去为实现自由民主理想而付出的努力，美国就会变成没有存在意义、没有集体认同、没有政治文化甚至没有自己历史的国家”。甚至认为美国人如果放弃政治理想就是放弃民族认同的核心，也就不再是真正的美国人。

但是美国式的大众化解读方式，使对自由、民主、平等、个人主义等核心价值的追求从根本上带有反政府、反权威的特色。民众对既成体制的怀疑根深蒂固，自由的政治理想与半自由的政治体制之间始终存在紧张关系，美国的政治氛围也就注定不和谐。根据亨廷顿的分析，面对这种紧张关系美国人形成了四种应对模式：道德主义、犬儒主义、冷漠自满、自欺欺人。在四种回应中，只有道德主义选择正视理想与体制现实之间的鸿沟，并努力消除裂痕；其余三种则分别采取否认、忽视、忍受的态度。很明显，亨廷顿更支持道德主义的应对方式，这也是他对60年代的政治风潮给予正面评价的理论依据。

在亨廷顿看来，30年代新政的意义都不能与60年代相比。前者的特征是实用主义、机会主义，致力于应对经济问题，而不是满怀激情地重申道德价值。后者才是真正的信条激情期。他描述了60年代的抗

议政治、揭露政治和权威侵蚀现象，但认为纷繁扰攘之后留下了“更为平等的社会、更为开放的政治”。他承认公众变得世故、政府日益缺乏权威，但对美国随后的政治发展还是抱有充分的期待。

三

一个好的理论假设肯定是既对其关注问题有解释力，又对相关领域及未来变化有分析预测能力。亨廷顿教授在本书中提出的信条激情周期理论就达到了这个标准。在本书出版后的35年里，美国政治理想与体制现实之间的紧张关系始终存在，美国民众的应对方式也不出亨廷顿所料，经历了里根—（老）布什年代的犬儒、克林顿年代的自满、小布什年代的自欺欺人，而始终不能缓解认知失调引起的挫败感。奥巴马上台似乎带来了开启道德主义追求的希望，但受到金融危机的拖累和政策视角的局限，他在施政过程中甚至无法复制新政式的革新。

今日重译重读本书，更是实际验证信条激情周期理论的大好时机。特朗普在2016年总统选举中意外获胜，不仅颠覆了之前绝大多数民调结论和媒体的普遍预测，而且使美国各界的体制精英瞠目结舌。那么，短期政治分析忽略的信号，35年前提出的长期历史模型有可能捕捉到吗？在本书终结的第八章，亨廷顿教授自我设问：美国传统的应对理想—现实张力的模式会不会发生变化？他进而提出三种可能的演进路径，其中的第三种情况倒是可以为目前美国的政局提供历史视角的解读——由于美国分裂、虚弱的政府无法令人满意地应对挑战，历史与进步冲突的加剧可能导致越来越强的挫败感，最终可能导致人们强烈要求抛弃虚弱无效的政府，以更具权威性的结构取代之。“追求自由民主的道德极端主义可能会产生一股追求独裁效率的逆流”。

当然，亨廷顿教授当年提到的只是一种理论可能性，究竟会不会

在美国的政治实践中兑现、能够兑现到什么程度都还有待观察。可以肯定的是，按照本书给出的14条标准，特朗普上台不是第五个信条激情期的开始。在今年选举过程中充斥着对既成体制的不满，但没有诉诸道德义愤，反而是以破坏道德束缚（如政治正确标准）为荣；获胜的一方充分表达对掌权者的敌视，但同样对妇女、少数族裔、司法公正等社会改革运动充满轻蔑；政治参与脱离了利益集团的常规路线，通过非传统渠道表达，但是获胜方改革的主旨并非限制权力，选举的结果也很难带来政党政治的重组而是进一步制造社会冲突和对立。亨廷顿在本书中曾经大胆推测，美国的下一个信条激情期可能在21世纪20年代出现。如果重起亨廷顿于地下，他也许会提醒我们：大幕尚未开启，不要被正剧之前的垫场戏迷惑啊。

朱文莉

2016年11月

前 言

这本书源于我年轻时的一次窘迫经历。1949年5月，在我博士学位论文答辩的开头，塞缪尔·H. 比尔（Samuel H. Beer）教授以从容的目光注视着我，问道："亨廷顿先生，政治思想与政治制度之间是怎样的关系？"当时我并未给出自己的答案，但从那以后我便一直为此冥思苦想。这本书就是以美国环境为背景，尝试部分地回答这个问题。它是一篇扩展的论文，意在启发而非定论。这本书旨在提出思考美国政治的一种方式，强调某些时常被忽视的因素，并提供一个解释的视角，以期在一定程度上说明为什么美国既有如此多的政治共识，又有如此多的政治冲突。

我对美国政治思想与政治制度之间关系的真正研究始于1973年，当时我得到了古根海姆研究基金和牛津大学万灵学院访问研究基金的资助。最初思考的结果形成了一篇论文——《美国政治的范式：超越共识、对立与多元》，刊登在《政治科学季刊》（Political Science Quarterly）第89期（1974年3月）的第1—26页，其中部分内容也被收入本书中。在1977年年初进入政府供职之前，我完成了这本书的前两章，但大部分内容是在1978年秋天我返回哈佛大学后写成的。在写作的后一个阶段，我得到了美国企业研究院公共政策研究所（American Enterprise Institute for Public Policy Research）和国家事务出版公司（National Affairs, Inc.）的资助。哈佛大学国际事务中心在我的整个写作过程中给予了我巨大帮助，为我的研究和创作提供了知识和物质环境方面的支持。

在美国政治发展的课程中，我曾提出本书的部分观点，学生们的质疑和挑战帮助我将这些观点加以改进提炼。还有许多人为我的研究提供了宝贵的帮助，包括约翰·海涅（John Heine）、肯尼斯·I. 杰斯特（Kenneth I. Juster）、克里斯托弗·勒曼（Christopher Leman）、穆罕默德·曼达尼（Mohmoud Mamdani）、阿瑟·桑德斯（Arthur Sanders）和斯蒂文·R. 维尔（Steven R. Verr）。芭芭拉·塔尔霍尼（Barbara Talhouni）、辛西娅·克努特（Cynthia Knuth）和琳达·科恩（Linda Cohn），他们耐心、专业地逐页打印了全文。艾达·唐纳德（Aida Donald）和奥斯丁·兰尼（Austin Ranney）通读了全稿，给出了认真中肯、兼具批评和鼓励意义的评论。

在此，我向上述提及和未提及的所有相关个人与机构深表谢意，感谢他们为本书做出的不可或缺的贡献。

第一章 不协调的政体

“我们实践你们的原则”

即便是上帝也不敢违背习惯的力量。虽然前夜下了一阵雨，1969年6月第二个星期四的黎明还是沐浴在温暖的阳光中。从晶莹的草地上，从湿漉漉的、摆放整齐的椅子上，水蒸气升腾而起，无声无息地弥漫在校园中，预示着哈佛大学第318期毕业典礼举行这天将是闷热的一天。虽然校方对上帝的合作保持一贯轻松乐观的态度，但那些对神不敬之人颇令人担忧，他们可能不会如此通融。那年春天，美国大学校园的骚乱、抗议和暴力活动达到了新高峰。此前一年，哥伦比亚大学已经陷入混乱，到1969年4月终于轮到哈佛大学——先是学生攻占礼堂，然后是警方清场并搜捕学生，接下来则是集体罢课、教学中断，以及没完没了的游行集会、奔走呼喊，还有学生代表与校方之间的谈判和讨价还价。经过漫长的协商，校方官员、学生领袖和追求民主社会学生组织（Students for a Democratic Society，SDS）的极端分子终于在典礼前夜达成协议：毕业典礼的正常流程将被打断，允许民主促进会的革命者向上万名观众进行简短发言。黎明前，一小队年轻强壮的校方人员悄悄越过紧锁的校园大门，随后以先发制人之势包围并占领了宣讲台，以防有人采取更加激进的行动。

后来的结果证明这些防范措施并无必要。在两个小时的毕业典礼中，针对政府和校方权威的公开革命叫板微乎其微。正如一名学生所言，学生民主促进会派出的发言人“搞砸了”，他的发言强硬而乏味，激起了台下观众的阵阵嘘声。只有不到两百名学生用离场的方式表达了抗议。革命冲动仅限于高年级毕业生向校长内森·普西（Nathan Pusey）挥拳大声抗议。他们的学位服上印着拳头图案，以此纪念那年春天难以从记忆中磨灭的动荡。

与类似行动在美国社会的结局一样，针对当局的革命就这样在哈佛失败了。但是在那一天，学生们向权威发起了严正挑战。这是一次

传统的美国式挑战，它来自社会的主流而非边缘，在恰到好处的哈佛风格下以思想而非暴力的方式表现出来。来自加州贝弗利山的法学院研究生梅尔登·莱文（Meldon E. Levine）在演讲中对此进行了阐述。“这场抗议是为了什么？”莱文问道。面对校友、教员和家长，代表所有同学发言的他一针见血地给出了答案。这场抗议不是为了颠覆现存制度，也不是为了挑战几个世纪以来人们所认可的价值体系。“我们所要做的不是密谋毁掉美国，而是恰恰相反：我们是为了坚持你们一直灌输给我们、教育我们遵从的那些理念。你们总是反复告诉我们，信任和勇气是努力的方向，要相信平等、公正是不可侵犯的信条，权威则应当得到理性的引导与正义的调和。我们始终虔诚笃行这些教诲。”莱文告诉台下的父辈，年轻人想要实践前人的原则，你们却在阻碍、挫败他们。“你们给我们制造了幻觉，然后又让我们遏制幻觉。”我们渴望去做你们说的那些正确的事情，但“你们却给我们戴上理想主义者的帽子，告诫我们切莫鲁莽行事。而我们要求的全部，仅仅是允许我们实现那些你们曾滔滔不绝的价值理念”。

代表年轻一代发言的莱文，并没有用欧洲青年马克思主义者或者非洲民族主义者那一套言辞侮辱顶撞父辈：我们拒绝你们反动的、传统的、腐朽的信仰，我们有自己的激进革命原则。相反，莱文的请求完全是美国式的：年轻一代试图做的，不过是践行年轻和年长者都信奉的理想。正如他在演讲的标题中所总结的，这是“良知的冲突：我们践行你们的原则”。我们质疑你们的战争、镇压和妥协，以及借根本价值之名行无动于衷之实。我们没有宣告一个新真理来挑战旧真理，相反，我们引用前辈的真理来抗议他们背弃真理。背叛者是你们，不是我们。事实上，你们才是颠覆分子，我们则是忠诚之士，骄傲地重申着被你们遗忘的誓言。

莱文的檄文得到了学生们持久热烈的喝彩，而据记者的报道，大部分校友和家长“表情僵硬而沉默”[1]。作为60年代的青年（同时也是1964年伯克利学生运动的领导者），莱文准确地把握了这动荡十年的

精神本质。总体而言，60年代的斗争无关不同政治信仰支持者间的冲突，其精髓在于再次确认传统的美国理想和价值：这是一个将实践与原则，或曰现实与理想、行动与信念相比较的时代。60年代的政治始于静坐抗议、抵制公交车上种族隔离运动和民权进军，聚焦于美国政治生活中现实与理想间的差距最显著的领域。在约翰逊任期的最后时刻，实践和原则间的差异终于达到政治和道德层面上不可容忍的程度，重振理想的时代也随之进入高潮。这一时期随处可见的是激愤的道德抗议，抗议政治制度和领导者没能依照政治理想行事，持续揭露政治理想和政治现实之间的巨大差距。主要斗争在两类人之间展开：一类人试图按照理想重塑现实，主张改造过程越快越好；另一类人则愿意无限期容忍理想和现实之间的鸿沟。例如，许多人质疑种族平权的方式和进度，但是没人想从体制上保护种族歧视。许多人不情愿目睹尼克松被弹劾，但没人愿为政府官员的不诚实和虚伪全盘辩护。争议的中心并不在于应当采用何种原则，而在于应当采用哪些方式实践这些原则。

理想与现实之间的鸿沟一直是美国政治的中心话题，这是其他国家所没有的现象。这条鸿沟的重大意义源自美国政治理想的三个特征。第一是理想的广泛认同。同大部分欧洲社会相比，美国社会一直存在关于基本政治价值和信念的广泛共识。历史上，这些构成了所谓“美利坚信条”（American Creed）的价值和信念是美利坚国家认同的独特源泉。第二是理想的本质内容。相比于其他大多数社会，美利坚信条的价值体系包括自由、民主、平等和个人主义，以及由此产生的根本上反政府、反权威特点。其他意识形态能够赋予既有权威和制度合法性，美利坚信条却使一切等级制、强制性、权威主义的组织失去合法性——即便是美国特色的政治机构也不例外。第三是理想的信仰强度。美国人对基本理想的信仰强度随时间和群体的不同而不同，历史上的美国社会在信仰狂热和信仰消极两极之间来回摆动。

作为上述三个特征的产物，一条鸿沟始终横亘在美国政治理想与

制度、实践之间。历史进程中的鸿沟因时而变，宽窄不一。这种变化既反映了“客观”现实——美国社会的权力分配——的变化，也反映了美国理想本质的变化，以及人们对美国理想信仰强度的变化。莱文曾恳求台下听众：“请见证我们（对于你我共同信仰）的热情。”其他时候的美国社会没能达到这种信仰强度；毕业典礼年年如此，唯独这一年有如此激情。因为60年代是抗议的时代，也是重申道德的时代，人们激情勃发，无论是好是坏，都在努力去实现美利坚信条的原则与价值。

在20世纪60年代，以及其他历次信条激情时期——18世纪六七十年代的美国革命时期，19世纪二三十年代的杰克逊时期，19世纪与20世纪之交的进步运动时期，美利坚信条的价值都会被唤醒，动员人们挑战现有制度与实践。就某种意义而言，理想/制度鸿沟注定了美国人要与一种美国特色的认知失调共生共存。这种认知失调在平时处于蛰伏状态，当信条热情高涨时则会猛醒，向着美国政治的承诺引燃熊熊怒火。

共识、对立、多元：美国政治的结构范式

一直以来，美国政治的核心特征很少得到相关传统理论和范式的注意。以下三个范式塑造了有关美国政治的主流印象。

通常被称为“进步主义”（Progressive）的理论强调少数富人和多数穷人之间的持续冲突。显然除了20世纪初的进步主义史学家，该理论还得到了大量其他人的支持，因此称它为美国版的“阶级冲突”理论确实更为妥当。约翰·亚当斯（John Adams）等联邦主义思想家认为，“美国人并未受到上帝的特别恩惠，他们在本质上与其他人一样”。因此，世界其他地方存在的社会分工也同样会在美国出现。亚当斯说：“所有国家的人民被自然地分为两类——绅士和平民……文明社会中伟大而永恒的区别出现在少数富人和多数穷人之间。”亚历山大·汉密尔顿（Alexander Hamilton）也用类似的语言表达了相同的观点：“所有共同体都自发地分化出少数和多数群体。”[2]从这种观点出发，汉密尔顿同情富人，而亚当斯则对穷人和富人抱有同等深刻的怀疑。19世纪末，进步主义史学家攻击联邦政治，标榜自己和穷人站在一起，同时又保留了美国社会的联邦主义色彩。弗农·帕林顿（Vernon Parrington）为《美国思想的主流》（Main Currents of American Thought）所做的、但最终未使用的那些注释，很好地总结了进步主义范式的实质：

> 从一开始我们就分成了两大派别。两派的称呼、口号和策略时常变化反复，但二者的重大分歧却没有变过。一派代表了当代的上层社会——教会、绅士、商人、奴隶主、工厂主。另一派则是平民——农夫、村民、小商人、技工和无产者。前一派一直试

图监视、限制人民权力，想把政府牢牢控制在少数人手里，使其为自己的特殊利益服务；然而平民派则争取扩大人民权力，让政府更多地为多数人的意愿服务，更多地实现民主而非共和理念——只有理解这一分歧，才能理解美国文化的趋势。[3]

进步主义的解释成为战后美国史学文献的主流观点，直到它被共识理论取代。然而这种观点在马克思主义分析家和激进主义社会学家（如C. 怀特·米尔斯，C. Wright Mills）那里被坚持下来，并在60年代的新左派修正主义史学家的著作中再度崛起。

进步主义理论的要旨与联邦党人的相似。首先是强调经济利益的重要性，以此而非理想主义目标作为历史中人的行为动机。其次，认为美国历史可以被理解为平民和精英为权力和财富而展开的竞争。虽然利益冲突方可能随时间而改变，但冲突本身是持续的。进步主义者明确希望平民派能最终获得胜利，但是他们在理论中并未阐明因何胜利、何时胜利。在遥远未来中那个尚未明确的时刻真正到来之前，美国历史将一直是好人与坏人之间的斗争，并且正如路易斯·哈慈（Louis　Hartz）所说的，进步主义理论令人欣慰的方面之一是“每个坏蛋恶棍都会遇到降服他们的英雄，每个汉密尔顿都有自己的杰斐逊”[4]。

就许多方面而言，共识理论对美国政治的描绘正好与联邦主义—进步主义形成了对立的两极。根据这一理论，理解美国历史的关键并非两个不同阶级之间的冲突，而是中产阶级的压倒性优势地位。由于各种各样的原因——缺少封建历史，存在大量无主土地，缺乏劳力以及由此导致横向与纵向社会流动机会，较早引入成年男子普选权，洛克式自由、平等和个人主义思潮的流行等，美国从未像欧洲那样滋生出阶级意识和阶级冲突。相反，这里出现了使克雷夫科尔（Crevecoeur）震惊的“令人愉快的同质性”，还有给托克维尔（Tocqueville）留下深刻印象的政治与社会平等。结果，以阶级为基础的意识形态从来没能像在欧洲那样在美国政治生活中发展起来。中

产阶级价值的共识十分普遍，美国政治上的冲突，不过是基本共识框架下有关狭隘的经济与个性问题的争论。

共识理论在托克维尔的著作中得到了经典的阐述。19世纪后期的“爱国”历史学家用更加民族主义化的语言重新阐述了该理论，“二战”结束后的20年里，在理查德·霍夫斯塔特（Richard Hofstadter）、丹尼尔·布尔斯廷（Daniel Boorstin）、塔尔科特·帕森斯（Talcott Parsons）、大卫·波特（David Portter）、丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）、西摩·马丁·李普塞特（Seymour Martin Lipset）等人的著作中得到了自觉、清晰的表述，其中以路易斯·哈慈（Louis Hartz）的最为著名。这一时期共识理论的流行，反映出20世纪30年代罗斯福新政的成功与社会革命的失败，描绘了美国人的生活富足与丰富多彩，同时也揭示了作为美国外交关系主要特征的冷战的兴起。

相比于进步主义理论家，共识主义者倾向于在比较环境中考察美国。特别是哈慈，同欧洲的比较是其作品的中心主题。从欧洲的角度来看，他认为作为进步主义理论核心的二元对立几乎毫无意义。美国不像欧洲，它既没有封建主义也没有社会主义。关于美国历史的争论几乎全部集中在自由主义的不同版本上。换言之，自由主义的流行，说明美国既没有贵族政治，也没有产生了阶级意识的无产阶级，中产阶级才是美国社会的主导者。在辩论中，哈慈利用马克思主义的阶级划分方法得出了托克维尔式的结论。然而，由于没有其他意识形态的竞争和挑战，哈慈眼中的美国式自由主义失去了意识形态所需的系统性和清晰性，也没有活力；它变得固化、非理性，绝对主义且疏于思考，时而自相矛盾，时而含糊其词。

第三个理论是多元主义范式，认为美国政治的核心特征是不同利益团体之间的竞争。其过程理论将政治视为许多小规模利益团体间的斗争，其组织结构理论则强调少数规模较大、组织良好的团体在塑造公共政策中的决定性作用。过程理论的支持者认为，所谓过程，就是假设不同团体参与政治过程的渠道没有受到宪法与政治结构的公开歧

视，通过自由政治市场上的团体间公开竞争，在总体上得到最接近真实公共利益的结果。另外，组织结构理论的支持者则通常强调，现存团体在很大程度上控制着政治过程，使得以个人平等为前提的民主制度的诸多主张失去了意义。极端的多元主义可能与阶级冲突理论更加相似。

詹姆斯·麦迪逊（James Madison）的《联邦党人文集》（尤其是第十篇）经典地阐述了多元主义范式。这一范式在20世纪早期由阿瑟·F. 本特利（Arthur F. Bentley）再次阐述，并在“二战”后重新崛起，成为政治学界解释美国政治生活的主流理论。多元主义范式在一定程度上与共识理论相互兼容，因为利益团体之间为特定议题而起的冲突，也可以被理解为发生在基本政治价值的广泛共识框架内部。实际上这两个范式暗示了彼此的存在：二者的不同之处不过是一个强调基础共识，而另一个强调这一共识下特定问题引发的斗争。

这三个理论各有长短。阶级冲突理论准确地指出了美国社会在财富和收入分配方面存在的严重不公。但是它认为贫富差距一直是美国社会政治分裂的首要原因，这是不准确的。尽管美国政治生活有时趋于极化，但却很少（如果有过的话）以贫富作为分裂的两极（罗斯福新政算得上是最显著的例外）。更一般而言，为了把美国政治斗争描述成一个简单二元对立的“三明治”模型，阶级冲突理论确实在描述斗争的复杂性和可变性时不够客观。对于许多支持该理论的学者而言，阶级冲突论精确描绘的并非美国政治数百年来的实然，而是他们自己心中的应然。另外，共识理论正确地承认了欧洲式的、以阶级为基础的意识形态在美国并不存在，美国国内存在的是对于洛克式的自由、民主和个人主义政治价值的广泛认同。然而，尤其是在哈茨的论述中，意识形态共识的存在意味着一切重大社会冲突形式的消失。事实上，美国的社会政治冲突与暴力比许多欧洲国家都多。霍夫斯塔特曾一语中的地写道：“无须意识形态冲突，美国人也能打得血流成河。”[5]而共识理论并未对此给出解释。最后是多元主义范式。无论是

其过程理论还是组织结构理论，都清楚地描述了美国政治在较长时期中的运作方式。但是相比共识理论，它并没有针对时常裹挟美国政治生活的激情、动荡和道德热情给出更多的解释。

这三个范式的共同特点在于都试图从社会结构的角度解释政治活动。对美国政治的决定性影响并非政治价值、制度、实践或者变化和发展的过程，而是美国社会的本质。这些范式的核心问题在于，从一个共识、两个阶级或许多团体的角度去理解美国社会是否恰当。从这一结构路径可以得到另外两个隐含的意义。

第一，塑造政治的社会结构特征是相对不变的。正如我们所看到的，18世纪以来，每个理论都一直拥有自己的追随者。共识理论几乎不承认共识发生过改变。阶级冲突理论认为特定的阶级也许会改变（例如从地主对无地者到资本家对工人），但是穷人和富人间的社会分化以及他们之间的冲突将一直持续。多元理论用类似的逻辑承认政治过程中特定团体的兴衰变迁，但不认为社会根本的多元特征以及美国政治的团体间互动方式会发生变化。每个范式都对各个历史时期中美国政治的运行提出了解释。没有一种理论能描述政治随着时间的推移将发生怎样的变化。每个范式的路径在根本上都是静止的。同现在相比，未来的美国政治和社会将有哪些不同？这三个理论的答案基本上是老生常谈。

第二， 三个范式都将物质和经济利益视为政治中的支配性力量。阶级冲突理论中的上层阶级和下层阶级因经济不平等而区分开来，二者围绕着应该保持、扩大还是缩小、消灭这种不平等而产生冲突。多元理论中的利益团体可能是种族性的，但更多地是以经济要素为自身标志，如地区、职业和产业集团。而共识理论的确强调政治价值和理念的重要性，但是也指出这些理念的衰退和扩张都不会导致严重的政治冲突。反过来，共识也以中产阶级的绝对优势为基础。阶级冲突和多元理论认为美国政治由混乱肮脏的物质利益主宰，相反，共识理论则把这种混乱简化为沉闷的和谐与麻木。

理想与制度

有关美国政治的结构范式并非一无是处，但是具有局限性。它们几乎完全忽略了政治理念、理想主义、道德动机和信条激情在美国政治中扮演的角色。几乎每个人都认为合众国是源自特定的政治理想，并受到自由平等梦想和承诺的鼓舞。这些政治理想是美利坚国家认同的中心，在塑造美国政治演变与发展的过程中起到关键作用。但多元理论完全忽视了这些理念，阶级冲突理论则将它们简单地视为是敌对经济阶级为了获取经济利益而采用的意识形态武器，而共识理论中被广泛接受的理念实际上成了没有影响的常量。在三种范式下，要么是富人和穷人为经济“蛋糕”的大小斗争，要么是不同团体间为蛋糕的分配争吵，或者干脆所有人一起尽情享受蛋糕的美味。定义了美利坚民族存在的政治理想和观念可能对于理解美国政治具有关键作用，也可能在塑造美国的政治冲突与发展中扮演了关键角色，但是这些重要意义似乎被忽视了。结构范式描绘的美国政治没有目标、义愤、激情和承诺，更重要的是它没有罪恶。阶级冲突、团体活动（group process）或共识政治能够充分解释20世纪60年代、19世纪90年代、60年代、30年代，尤其是18世纪70年代的政治激情吗？美国政治的结构图就像是没了丹麦王子的《哈姆雷特》，没了应许之地的《申命记》。

如果外国人问起“美国政治究竟是怎么一回事？”，恐怕无法简单地用纳米尔（Namier）式的派别团体斗争、马克思式的阶级冲突或者自以为是的共识理论给出解释。美国政治在某种程度上包括了所有这些，但是还有更多的内容。仅把美国政治视为社会结构的反映，实际上是丧失了政治学中的目的论（这和机械论不同）的维度。对个人、团体和阶级的政治行为方式形成决定性影响的不仅是其对自身短期利益的理解，还有意识形态氛围以及他们普遍认可的政治价值与目的。

美国没有欧洲式的意识形态冲突，但其政治生活中灌输的道德激情比欧洲国家更多。桑塔亚那（Santayana）曾经总结道：“整个美国是一个大平原，被一股无所不及的飓风扫荡。”[6]共识理论看见了平原的一马平川，却没有看到平坦造成的飓风的狂暴。在美国，意识形态共识是政治冲突的源头，极化更容易因道德问题而非经济问题发生，道德改革的政治不仅是利益团体政治的补充，甚至还会代替后者。道德引发的动荡反而使美国免于阶级冲突。恰恰是道德激情的关键角色使美国政治区别于其他社会，这也正是令外国人最难理解的特点。

历史著作并未一直忽视政治理想和价值对于塑造美国政治发展的重要性，恰恰由于这一原因，这种重要性反而受到了质疑。19世纪的“爱国主义”历史学家经常探讨逐步实现美国理想这一相似的主题。正如霍夫斯塔特所指出的，乔治·班克罗夫特（George　Bancroft）的历史“普世规律”“是上帝安排的过程——自由、公平、人道主义的进步，所有这些都在美国历史得到体现，天意又将其赐予合适的人民和制度……美国历史可以被视为一切历史的完成状态”。[7]在托克维尔的著作中可以见到同样的主题，只不过他的看法更加矛盾。两人都认为美国历史是一个稳定的、渐进的过程，在这个过程中，自由、平等和民主的理想得以逐步实现。

上述观点准确地解释了对价值理想的追求是美国政治经验的核心内容，却没能看到因追求理想而遭遇的失败也是核心经验。实现美国承诺和理想的凯旋图景，往好了说不过是爱国主义的虚妄，往坏了说则是虚伪。美国政治的历史就是好开头与坏结果、希望与失望、改革与反动的循环往复。美国的历史就是许多团体通过实现美国理想努力促进自身利益的历史。然而更重要的是并非其成功，而是其失败；并非实现梦想，而是梦想没有实现，并且永远不会彻底地、令人满意地实现。在美国，总会有人批评制度的杯子是半空的，也会有人豪情万丈地试图用理想主义的甘泉将其倒满。但从根本上讲，尤其是在美国，制度的杯子总是半满的。

承诺和实际之间的鸿沟使美国社会产生了内在的、时隐时现的不和谐。安德烈·贝泰耶（André　Betéille）认为，在和谐的社会中，既存的秩序和规范的秩序是彼此一致的；而在不和谐的社会中，二者是冲突的。“在和谐的系统中，不平等不仅在事实上存在，还被认为是合法的。在不和谐的系统中，虽然不平等在事实上存在，但它也不再具有合法性”。传统印度采用种姓制度，但仍然是和谐的社会，因为其中的不平等被认为是合法的。而美国则是不和谐的社会，因为其社会与政治不平等“发生在一个致力于追求平等的道德环境中”。[8]

也许同大多数其他国家相比，美国的社会、经济和政治不平等更为有限，而政治自由则更为广泛。但是美国社会是如此深刻、广泛地信仰平等和自由，反对等级和权威，以至于其规范秩序和既存秩序间的矛盾比其他国家大得多。传统的印度显然比现代的美国更加不平等，但显然现代的美国也比传统的印度更加不和谐。一个社会政治系统和谐的程度，既取决于其制度结构，也取决于其价值信仰。任何社会都必定存在最低限度的不平等和等级安排。在许多社会（尤其是现代社会）中，人们对不平等、等级制和权威的看法至少与事实上存在的不平等现象同样重要。由于对自由、平等、民主等政治价值的一致认可和信仰，美利坚合众国成了最不和谐的现代政体的典型。

1. *New York Times*, June 13, 1969, p. 30.

2. John Adams, *Works*, ed. Charles Francis Adams (Boston: Little, Brown, 1850-56), 4:401, 6:185, 9:570. Alexander Hamilton, in Max Farrand, ed., *The Records of the Federal Convention* (New Haven: Yale University Press, 1911), 1:299.

3. Quoted in Richard Hofstadter, *The Progressive Historians: Turner, Beard, Parrington* (New York: Knopf, 1968), p. 438.

4. Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York: Harcourt, Brace, 1955), p. 31.

5. Hofstadter, *Progressive Historians*, p. 461.

6. George Santayana, *Character and Opinion in the United States* (Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor, 1956), p. 129.

7. Hofstadter, *Progressive Historians*, p. 16.

8. André Béteille, *Inequality and Social Change* (Delhi: Oxford University Press, 1972),p. 15.

第二章　美利坚信条与国家认同

美国的政治思想

社会批判家和政治科学家一直诟病美国政治思想的贫瘠匮乏。总体而言，这一抱怨是合理的：同欧洲相比，美国的政治理论相对欠发达。美国社会显然没有优秀的政治哲学家和以阶级为基础的、高度系统化的意识形态。但是如果仅根据这一事实，就断定政治理念在美国扮演的角色没有在欧洲重要，那就错了。事实上，也许把这个结论反过来说才是正确的。美国的政治思想也许在理论上不够复杂，其社会影响力却更加强大。这些思想是定义国家认同和界定政治权威的关键因素。

自从18世纪美国的民族自觉首次萌发，人们就一直试图界定美利坚国家认同或曰“民族性格”。不同的分析者运用人格特征、社会特征、地理和环境因素、行为模式和历史经验来解答这个问题。没有必要加入，也没有必要回顾这一持续中的争论。本书关注的并非民族性格，而是更加具体的、可辨认的、可度量的内容：民族政治价值和信念。本书不关注行为或文化模式、个性特点或心理塑造，只关注思想——特别是政治思想。本书的观点如下：

1. 18世纪末、19世纪初以来，在美国一直存在特定的、可以被称为“美利坚信条”（American Creed）的政治价值和理念。

2. 美利坚信条得到了美国社会大部分人的支持。

3. 随着时代的变迁，信条的内容虽然有所改变，但是两百年来其核心内容几乎没有变化。

4. 同欧洲社会相比，美利坚信条一直在，而且仍将在美利坚国家认同中扮演中心角色。

美利坚信条的来源、范围和稳定性

美利坚信条的价值是什么？大量研究以不同方式将其逐条列出，但事实上，所有的分析都包括了相同的核心政治价值：自由、平等、个人主义、民主，以及基于宪法的法治。这些价值彼此相异又相互联系，源头各不相同却最终汇聚在一起，在18世纪末、19世纪初的美国思想中彼此强化。

这些理念的核心思想在《独立宣言》中得到了简明扼要的表达。如果把视野放宽，还能发现更多的思想来源。最早的线索是宪政制度，它源于作为人类行为约束的中世纪根本法（Fundamental Law）思想。这一意义上的法律被认为是超越了人为控制，但未超越人类知识的存在。人发现法律，但并不创造法律；无论被视为上帝法、自然法还是习惯法，这种法律都为人的行为提供规范。在17世纪的欧洲，这些传统的法的观念被绝对主权和人的权力（即绝对君主或者最高议会议员的权力）的观点所取代，以便按照统治的需要制定法律。不过正是在同一时期，作为行为限制的根本法的古老理念被输入美洲大陆，并在那里落地生根。

美利坚信条的第二个主要来源是17世纪的新教教义，它为美国的政治思想注入了道德主义、千禧年主义（millennialism）和个人主义的因素。更具体而言，新教教义强调个人良知的优先性，自由精神和宗教精神之间的紧密联系，自发结社的群众的作用，教会内部民主的重要性及其对政体的影响（没有主教，就没有国王），以及在合适的时机抛弃宗教机构。美国是世界上仅有的大部分人口信仰不同新教教派的国家。新教价值增强了18世纪的共和与民主潮流，为美国的政治

和社会思想提供了根本的伦理和道德基础。

除此之外，18世纪还有洛克式自由主义和启蒙主义有关自然权利、自由、社会契约、有限政府、社会—政府二元分立的思想。最后，在《独立宣言》中作为有组织社会的基础而提出的平等理念挑战了曾被普遍接受的观点，即以等级、地位、世袭特权为基础的社会差异是合法的。如果人人生而平等，那么所有人在政治上也是平等的，都必须拥有选举统治自己的官员的平等权利。这为19世纪的人民主权和政府民主化奠定了基础。因此，平等思想作为美利坚信条新教内核的重要内容，推动了18世纪末的民主和革命潮流。

宪政主义、个人主义、自由主义、民主主义和平等主义并非美国人所独有。在其他社会中也有人或多或少赞同这些思想。然而没有一个社会能像美国这样有这么多的民众拥护这些思想。

人们时常提起所谓的美国“意识形态”。但是在美国人看来，这些理念并未采用逻辑缜密、系统的意识形态形式——而这种形式通常指的是欧洲式的信念体系，例如传统保守主义、自由主义、马克思主义、社会民主主义和基督教民主主义。这些理念将目标和价值杂乱无章地交织在一起，没有对不同价值的优先性做出排序，也没有对价值的实现手段加以详细说明。它们还缺少能够将一种意识形态同其他政治思想体系区分开来的关键特征[1]。例如同马克思主义相比，其理论更为零散，逻辑上缺少自洽性，思想发展不够充分。有人用美国的“自由传统”概括这些理念。如果必须用一个形容词加以描述，“自由”也并非不妥，但即便如此也不足以表达这个美国思想混合体的丰富性和复杂性。因此，更加准确恰当的办法也许使用复数名词“美国政治众多思想和信念”（American political ideas or beliefs），或者只用单数名词“美利坚信条”（American Creed）——后者正是贡纳尔·缪达尔（Gunnar Myrdal）等人采用的方式。

美利坚信条缺少必要的理论来建立不同价值间的相互关系，或是

处理这些价值在理论层次上的内在冲突，这反映了其非体系化、非意识形态化的特点。当其任何一个价值被极端最大化时，就很容易凸显出这些内在矛盾：多数统治与少数权利，高级法（higher law）与人民主权，自由与平等，个人主义与民主，等等。其他社会的意识形态会在不同价值间做出排序，但是在美国社会，即便在实践中会产生冲突，所有这些价值也要在信条中共生共存。它们不仅共存于美国社会中，还共存于个体公民的观念中。尽管可能每个人对于矛盾价值间的适当平衡都有自己的看法，但没有人会毫不犹豫地将某个价值凌驾于其他所有之上。不管一个人有多看重多数表决，多数统治总会在一定范围内因为承认少数派的权利而受到限制。不论一个人有多信仰个人自由，个性的膨胀也不能将政治和道德平等当儿戏。就像美国政治制度中的权力制衡一样，美利坚信条中也有“价值制衡”。罗伯特·麦克洛斯基（Robert McCloskey）写道，这一政治“意识形态并不是内在连贯、趋向统一的教条，而是一系列可能而且经常逻辑上不一致的理念的聚合物”，这个聚合物“是美国思想的特点……既能同时持有彼此矛盾的信念，又不必费心处理这些信念间的潜在冲突”。[2]

麦克洛斯基的文字很好地描述了美利坚信条中自由和平等之间的关系。在欧洲，一般认为这两个价值存在内在张力。从柏拉图开始，政治理论家们就认为平等的扩张会最终导致自由的毁灭，使社会均质化和等级化，从而给暴君的出现铺平道路。18世纪，自由是贵族阶级价值观，而平等则是中产阶级民主价值；到了19世纪，自由成为了中产阶级的，平等则属于无产阶级。平等的扩大在18世纪压制了庄园主、神职人员和企业的权利、自由和特权，在19世纪则对契约权利和私人产权构成了限制。托克维尔对美国平等的观点反映出上述欧洲经验。没有哪个美国人会像他一样对平等的扩大感到恐惧，认为这等于敲响自由的丧钟。相反，迈克尔·沃尔泽（Michael Walzer）的观点很好地总结了美国的模式，即“自由和平等是社会制度中头等重要的两样美德，当它们并肩而立时才最为稳固”。[3]在美国的历史上，自由和平等确实并肩前进。它们的发展彼此联结而非彼此反对，所代表的不

是敌对社会阶级的政治价值，而是同一个中产阶级内部的对立政治价值。18世纪的自由很快被掺入了19世纪的平等。一般而言，美国人认为自由比平等更重要，但不同的团体看法不同，而事实上所有的团体都同时高度赞同这两个价值[4]。政治争论的持久主题一直是如何使二者相互协调——主要是在经济领域，这是机会平等和自由竞争并存的地方。关心自我进步的人一般也关心其他人的进步。丹尼尔·贝尔认为："自由和平等间的张力在欧洲导致了激烈的哲学争论，在美国却被同时包容二者的个人主义给消除了。"赫伯特·克罗利（Herbert Croly）写道："自由者的土地最终也会成为平等者的土地。"[5]

有关这些理念的共识有多广泛？托克维尔在其最著名的一段评论中说："美国人在理应统治美国社会的基本原则方面完全一致。"他之前和之后的无数外国和本土观察家重复了这个观点。一百年后，缪达尔也说了同样的话："不论祖先来自何处，属于何种阶级、宗教、信仰和肤色，所有美国人都有一个共同之处：一套社会伦理和政治信条。"[6]到20世纪中期，公共民调数据提供的大量证据再次强化了这些令人印象深刻的观察的有效性。这些数据表明，美国自由民主信条的核心价值赢得了超过75%美国人的支持[7]。美利坚信条的核心价值与原则可以被高度概括为自由、民主、多数统治、少数权利、言论自由、宗教自由以及平等（尽管不太明显），美国社会的几乎所有团体都会支持这些内容[8]。如果更为具体地阐述价值体系内容，并将其同特定场合下的实际应用联系起来，人们的支持率就会迅速下降，使分歧看起来比共识更加突出。这时，更加支持信条价值体系的是受教育水平更高、政治上更活跃、在社区组织中担任领导职位的人[9]。简言之，那些在政治体系中最活跃的、受益于其中的人群对体系价值的共识也更为广泛。相比社会地位较低的人，地位高的人不大可能感觉到政治体系的价值与现实之间的重大差异。然而正如20世纪70年代的一项综合分析所总结的，从整体偏好来看，"美国人对社区和政体层面的基本政治价值有着高度共识"，这一点毫无疑问[10]。

其他潜在的替代性政治价值系统在美国的发展情况，反映出贯穿美国历史的对于美利坚信条价值的共识。一个地方必须拥有一定社会和经济基础，并足以滋养不同于主流政治的信念，才能发展出类似的价值体系。在美国历史中的某个时期，的确存在三个这样的基础：地区、阶级和种族。

发展替代性政治价值的最有意义尝试出现在内战前的美国南部。建立在奴隶制基础上的社会显然与美利坚信条的所有核心价值背道而驰。结果从19世纪30年代起，奴隶制遭到的抨击不断增加，而南方的作家和思想家为了给自己的社会辩护，发展了出一套高度清晰、系统的保守主义观点。他们诉诸在历史上被用于为多种不同类型社会体系辩护的古典保守主义观点，努力发展出一套替代性的意识形态及言论，用哈慈的话来说，其“反向启蒙运动”（Reactionary Enlightenment）的著作成为了美国政治理论发展史上的独特一页。对他们而言，保守主义观点是一件武器，能够保卫其社会，抵抗北方日益增长的经济和人口优势，以及废奴主义者不断增强的意识形态攻击。然而他们的实体理论仍然是自相矛盾的。幻想着留住杰斐逊留给他们的遗产，他们在约翰·洛克和罗伯特·菲尔墨爵士（Sir Robert Filmer）的哲学之间摇摆不定[11]。最后，当南方社会在内战中被摧毁，他们建立替代性政治理论的尝试也随之失败，很快被遗忘在历史的灰烬中。

内战后的迅速工业化必然导致工业无产阶级的出现，这为美国的社会主义运动创造了社会经济基础，正如当时欧洲社会主义的勃然兴起。社会主义运动未能对大众形成吸引力，这或许是自由民主价值在美国占据优势地位的最有力证据。从马克思和恩格斯开始，许多社会科学家已经仔细研究过“为何美国没有社会主义”，这一问题已经被许多社会科学家详细地研究过，他们给出的原因各有侧重[12]。缺少封建主义历史使得自由主义的中产阶级价值观能不受阻碍地传播，这反过来又阻止了社会主义获得强大号召力——事实上，“没有封建主义，

就没有社会主义”。除此之外，早期殖民者（尤其是异见分子和清教分离主义者）的本质、充足的无主土地、机会平等以及后来的社会阶层垂直流动，都增强了中产阶级的主导地位。农业社会的基本财富形式是土地，大多数农业社会的土地面积是有限且固定不变的，其人民通常因有无土地、土地多少而产生分化。然而在土地唾手可得的美国，类似的分化难以持久。结果是美国没能建立起农业阶级体系，“自由农社会”成为主流（南方的种植业除外），由此建立起相对富裕和相对流动的模式，该模式历经工业化和城市化浪潮而得以幸存，使中产阶级价值标准得到了广泛的认可和接受。

虽然现代世界的第一个工人阶级政党成立于19世纪30年代的美国，但是美国的工业化没能产生信仰马克思主义或者其他形式社会主义的自觉工人运动。这背后有着一系列原因——此前实现的白人男性选举权、政治制度在总体上的开放性、持续存在的水平/垂直社会流动机会、工人阶级内部的种族多样性和地域分散性、既存的主流自由民主规范和信条价值，等等。其中，强调平等和社会流动性的信条规范的确在一定程度上成为了社会主义的替代品[13]。

自由民主主义替代品的第三个可能社会基础是19世纪和20世纪之交大量涌入的贫苦移民，他们来自南欧和东欧，带有农民身份的背景。霍夫斯塔特认为，这些移民带来的观念同美国的主流价值与道德关切明显不同，后者是“建立在美国本土新教政治传统和中产阶级生活基础上的”。至于外来的观念体系，

> 其基础则包括移民们的欧洲背景，他们对于独立政治行动的陌生，对等级制和权威统治的熟悉，以及因移民而导致的各种迫切需要。这个体系想当然地认为个人的政治生活源于家庭需要，主要从个人义务的角度理解政治和社会关系，对个人的忠诚先于对抽象法律和道德的忠诚。移民、“城市老板”和城市政治机器主要以这个观念体系为基础。[14]

移民团体和本土团体不同规范之间的互动，成为观察20世纪上半叶美国政治变迁的一条路径。

移民们的规范在美国政治组织与实践中留下了自己的印记（尤其是在罗斯福新政时期）。但是到20世纪60年代初，城市政治生活最为重大的进展，恰恰是移民及其后代用美国社会的传统规范代替了自己的传统规范。“较低阶层的移民已经并且仍在被快速地吸收进中产阶级。这一过程深刻地影响了选民的观点，因为中产阶级一直持有盎格鲁—撒克逊新教徒的政治观，新加入中产阶级的成员也会和其他人一样接受这些思想……渐渐地，‘新移民’开始要求候选人不论其出身如何，都应具有新教精英式的社区服务精神和公德”。[15]后来六七十年代发生的政治事件显示出上述分析的洞察力。

美国政治中族群力量重要性的提高，通常随着族群传统政治观念的衰落。美国没有出现持久的、具有实际意义的自由民主价值体系的替代物。在这方面，共识范式的基本命题是有效的。然而，共识的内容，以及自由民主聚合物中混合的不同价值，仍然有可能随着时间发生变化。20世纪晚期美国的主流政治价值和18世纪晚期的是否基本相同？大体而言，对这一问题的经典回答（托克维尔的答案）强调了美国价值的延续性：“在美国，有两件事让我们感到惊奇：一是人们的大部分活动有很大的流动性；二是某些原则有很强的固定性。人们在不停地流动，但他们的精神却好像是几乎静止的。一旦一种观点在美国的土地上传播开来，并扎根于此，那就可以说这块土地上的任何力量都无法把它根除……”[16]

一个多世纪之后，20世纪中叶社会科学家的判断基本上证实了托克维尔的总结。克莱德·克拉克洪（Clyde Kluckhohn）在1958年指出：“虽然时间的流逝产生了些许影响，但是从18世纪到19世纪30年代，美国价值体系的核心、独特之处一直非常稳定，尽管在这个过程中已经或是正在出现某些变化，美国价值观的特性仍然深刻地影响着美国人的生活。”五年之后，李普塞特总结道：“（美国）国家价值体

系主要内容的延续性多于变化。”劳埃德·弗里（Lloyd Free）和海德利·坎特里尔（Hadley　Cantril）于1967年指出，《五月花号公约》、约翰·洛克和《独立宣言》“反映了最近350年以来塑造美国政治体系的基本政治价值……在意识形态层面上，大多数美国人根本的个人政治信条实质上原封未动”。1972年由唐纳德·迪瓦恩（Donald　Devine）主持的一项详细调查，用相似的语言确认了“洛克、麦迪逊以及其他17、18世纪自由主义者的价值观与当代美国政治价值在本质上是相同的。尽管（这些价值）有所改变，美国政治文化在巨大的环境压力之下得以未经改变地保存下来，这仍然是引人注意的现象”。[17]

美国政治价值观相对缺少变化，也反映在三位著名的欧洲观察家对美国历史上三个不同时间点的主流政治价值的总结中。托克维尔写道：

> 从缅因州到佛罗里达州，从密苏里州到大西洋沿岸，依法成立的一切机关的权力都是来自人民。在所有州中，对平等、自由、出版、结社权、陪审制和公职人员的责任，大家都有一致的看法或者观点。
>
> ……像承认全体公民是政治权威一样，英裔美国人也把公认的道理看作是道德权威。而且他们认为，必须由公意来判断什么是被允许的，什么是被禁止的，什么是真的，什么是假的。他们中的大多数人都相信，只要清楚自己的利益，就能走向公正和至善。他们确信，每个人从出生就有自己管理自己的权利，任何人都无权强迫他人去追求幸福。他们一致相信，人生是可能达到至善的。[18]

在托克维尔之后半个世纪，詹姆斯·布莱斯（James　Bryce）用极为相似的方式总结了美利坚信条的主要内容：（1）天赋人权；（2）政治权力源自人民；（3）所有政府都要受到法律和人民的限制；（4）地方政府比全国性政府更好；（5）多数人比少数人更具智慧；（6）小政府才是好政府。而在布莱斯之后半个世纪，缪达尔认为美

国人都秉持“人道自由主义”的信条，它诞生于启蒙时代，具体表达为“一系列理想——个人拥有根本尊严，所有人在根本上平等，自由、正义以及机会公平的权利不可剥夺”[19]。

所有这些都说明美国的基本政治价值几乎没有改变。然而在20世纪50年代，有观点认为美利坚民族性格和美国价值观都正在发生根本变化。独立思考让位于人云亦云；团体正在取代个人；传统的、清教徒的、道德主义的风尚及其价值，逐渐被更加宽容、相对主义，更强调社会意义而非个人成就的风尚所取代[20]。如果这个观点是有效的，就说明美国共识的内容发生实质性改变，并且至少有那么一段时间里，共识沿着代际，可能还有阶级的分界线出现了断裂。

然而，变迁理论由于以下三个原因遭到了质疑。首先，那些被变迁理论视为美国社会新现象的态度与价值，实际上早在19世纪初期就被外国观察家很好地描述过[21]。变迁理论把旧东西当成了新东西。其次，20世纪60年代见证了美国政治生活中个人主义和道德激情的再次喷发，其烈度不逊于美国历史上的任何一次。变迁理论认为已经消退的热情在十余年后又出现了。最后，证明个体价值观变化程度的证据是含混不清的。例如，在儿童阅读课本中，有主见的、有成就的意象在19世纪有所增加，随后在20世纪又趋于减少；与此同时，没主见的、随大流的意象变得更多。然而，20世纪前60年对儿童理想的调查（他们最想效仿谁）表明，孩子们的成就动机（achievement motivation）没有太大变化，抱负水平（aspiration levels）也没有任何改变[22]。大量证据表明，在政治价值观方面存在高度连贯性。美国历史四个不同时期（前内战时代，1865—1897年，1918—1933年，1933—1940年）的自称以美国特征或价值为主题的出版物表明，“现代观察家提到的美国特质和美国历史早期相关著作的看法之间不存在重大区别”。诸如民主、平等、自由等特质在四个时期内均被提及[23]。在美国历史的前一百五十年间，总统就职演说的措辞也没什么变化。很显然，在新环境下实践诸如自由和平等这样的价值意味着不同

的含义，但是这些价值的核心内容并没有改变[24]。的确，美利坚信条在持续的应用中得到了重新肯定。

政治理念与民族认同

对大多数人而言，民族认同是长时期历史的产物，需要有共同的祖先、历史、种族背景、语言、文化，一般还要有共同的宗教。因此民族认同具有有机特征。然而美利坚民族却有所不同。美国民族主义是政治的，而不是有机的。美利坚信条的政治理念一直是民族认同的基础。

早在列克星敦和康科德之战前三十年，汉诺威王朝的君主就被另一个离本土更近的严重挑战威胁着：1745年，一位自称有权继承王位的斯图亚特家族后裔组织起一支苏格兰军队，打破了英格兰在苏格兰的统治，并攻至距伦敦仅有不足一百二十英里的地方。1745年苏格兰叛乱和1775年北美殖民地叛乱前后相隔只有三十年，却是极为不同的两次叛乱。前一场是牵扯到家族、王朝、民族和宗教的传统冲突，后一场则是围绕政治原则与合法性开展的革命冲突。作为历史上前所未有的事件，美国人没有把自己与英国亲戚在种族、语言、文化或宗教方面的差异作为宣布独立的原因。美利坚合众国诞生在历史上一个独特的时刻——1776年7月4日，它是明确政治原则基础上的自觉政治行动的产物。《独立宣言》宣称：“我们相信下面这些真理是不言自明的。”是谁信仰这些真理？美国人。美国人是谁？是信仰这些真理的人。民族认同和政治原则是不可分割的。克罗利指出，美国历史从最初就被一个理念所启发。因此如同一位著名的英国历史学家说的，美国一开始就有一种趋势：“把民族认同描绘成对政治原则的忠诚：平等、自由、不可剥夺的权利、基于被统治者同意的权威……美国人是一个政治民族。独立战争、《独立宣言》、合众国的成立、1787年宪法揭示了这个民族为何存在。”从克雷夫科尔到托克维尔、布莱斯、布罗根（Brogan）、缪达尔，国内外的观察家都指出了这个显著的现象。鉴于美国人生活的多样性，以及他们身为移民的不同来历和

时间长短，民族认同几乎没有其他建立的方式。缪达尔认为，美利坚信条确实是“这个伟大而庞杂的民族的结构黏合剂”[25]。如果没有美利坚信条，美国人还有什么共同之处呢？

独立战争过后两百年，政治因素仍然是美利坚民族认同的核心。在20世纪50年代后期进行的一项民调中，包括美国人在内的五个国家的受访者被要求回答以下问题：“一般而言，你最为自己国家的哪些事物感到骄傲？”85%的美国受访者提及了“美国政府和政治传统——议会、政治自由和民主等内容”。只有46%的英国人、30%的墨西哥人、7%的德国人和3%的印度人提到了政治因素。另外，相比其他国家的受访者，美国不那么以本国人民的特征、本国的物质和文化贡献为骄傲。他们并不依靠个人、社会、地理或文化因素，而是依靠政治价值和实践，来建立对国家的认同[26]。美英两国在这方面的差别也许“暗示了美国政体的契约色彩与英国政治生活的有机特征之间的比较，把美国人团结在一起的是自觉进行的自由民主政治的试验，而不是历史文化的整体性……这些调查结果说明我们对国家的认同是政治认同。我们所共有的是一套宪法权利体系，在此之上是复杂的文化环境以及广大的私人领域。像英国那样更加有机的社会就无法将不同的生活领域区分开来”。[27]

因此，合众国的源头在于自觉的政治行动，对特定基本政治原则的确认，以及对这些基础上建立的宪法共识的忠诚。也许可以说是一套政治理念构成了“美国精神”，而在这一意义上，并不存在“英国精神”“法国精神”“德国精神”或者“日本精神”。这一意义上的美国精神堪比其他意识形态和宗教。列昂·萨姆森（Leon Samson）说：“美国精神之于美国人，不是一项传统或一块领土，不像法国之于法国人或英国之于英国人，它是一个主义——就像社会主义之于社会主义者。”如果不接受这个主义的核心思想，就不是美国人。不列颠信条或法兰西信条是不存在的；法兰西学院担忧的是法语的纯洁性，而不是法国政治思想的纯洁性。诚然，有什么能算是“非法国人的”政治理

念？但是对“非美国人的”的政治理念与行动的关注，一直是美国人生活中反复出现的主题。霍夫斯塔特一语中的：“我们的国家没有五花八门的意识形态，它自己就是一种意识形态，这可谓是美国的宿命。”28

以政治信条和价值来定义民族使美国从根本上与众不同。从民族和意识形态构成来说，不同的国家可以被分为四个类型。一些国家以意识形态和民族构成的一元化为特征。在其他一些国家——如法国、德国、意大利，单一的民族背景下存在几个不同的、历史上一直共存的意识形态。还有的国家——比如苏联和南斯拉夫——则用单一的意识形态作为聚拢几个不同民族的框架。最后剩下的一类——比如历史上的英国，其特征则可能是意识形态和民族构成两方面的多元性。

美国无法被恰当地放进上述任何一个分类。像共产主义国家一样，美国拥有一个单一、普遍的主导的政治信条（意识形态），但是政治信条和民族的关系却同共产党国家有很大的区别。在中国这样的共产党国家里，意识形态被灌输进一个在此之前就已经存在的、稳固的民族中。用相似但相反的方式，还可以移除某个意识形态而不瓦解民族认同的基础：中国人可以不再是共产主义者，但他们仍然是中国人。而在苏联和南斯拉夫，之前已经存在若干可被明确识别的，拥有自身语言、文化、传统乃至领土的民族，它们被灌输以共产主义意识形态，从而创造出一个多民族的国家。这两个国家的存在与共产主义意识形态的主导地位密不可分。如果共产主义及其政治上层建筑被移除，这些民族仍然会存在，在没有新政治结构的情况下，这将为俄罗斯人、乌克兰人、立陶宛人、乌兹别克人以及其他政治共同体脱离昔日的苏联创造基础，对南斯拉夫境内的塞尔维亚人、斯洛文尼亚人、克罗地亚人和马其顿人也是如此。

然而，美国不是由民族，而是由族群构成的（印第安部落除外）。美国的种族脱离民族而存在；种族团体并不寻求单独的民族认同。在建国初期，英国移民构成了人口的大多数，不列颠传统是美国

人生活的中心。然而即便在最开始的时候，种族差异也是存在的——由于18世纪“第一次移民潮”的影响，1790年已有40%美国人不具有英国血统[29]。19世纪中期和19、20世纪之交的第二次和第三次移民潮不仅使移民人口数量大增，还极大地增加了移民的种族多样性。大批不同背景的移民也带来了一个问题——成为美国人究竟意味着什么？

有三个可能的答案。第一，白人盎格鲁—撒克逊新教徒虽然不再占绝对多数，但仍然是美国社会最大的族群实体，通过被充分吸纳进主流族群的社区与文化，移民可以在心理上成为美国人。然而事实很快表明，这种方式是双方都不想要的。第二，移民通过参与跨种族通婚和文化相互渗透的“种族大熔炉”的过程成为美国人，该过程将产生新的、体现多元移民背景的美国模式。由于美国社会的开放性，族群纽带与认同反而得到加强，因此“种族熔炉”过程将十分缓慢，即便是最好的情况也要经历好几代人和数百年时间。第三，对移民来说，成为美国人意味着接受并认同美国的社会、经济和政治价值与制度——这些事物的吸引力曾经是最初移民的主要原因。事实上这是个讨价还价的过程：种族团体一直如他们所希望的那样保持着自己的种族认同，但是却转而信仰美国的政治价值、理想和象征。皈依后者考验了一个人到底有多“美国”，这又和种族文化传统的保留并行不悖。原始的、有机的社会联系仍然在很大程度上是种族的，而政治的和意识形态的联系却是美国的。归化的美国人与归化的非美国人有很大的不同。说一个人是盎格鲁—意大利人，意味着他有英国和意大利祖先。说一个人是意大利裔美国人，则意味着他有意大利祖先，却持有美国的政治价值观，并且是美国政治共同体的一员。有时候，早期移民的后代的确会轻蔑地称呼别人“归化的美国人”，但第一代和第二代美国人在归化时才更符合美国人的特征。在建立美利坚民族认同的过程中，界定和维持种族认同是必不可少的构件。

美国政治价值和理想主要源于英国，其民族认同却主要由前者而非后者定义。在19世纪30年代，托克维尔仍然可以不甚准确地使

用“盎格鲁—美国人”概指美国人。一个世纪后，“瓦斯普”（“WASP”）这个名词的诞生，标志着盎格鲁—美国人的地位最终降为众多族群之一，以种族概念而非政治术语定义美国民族认同的尝试也就此终止。结果是美国意识形态与美利坚民族融合在一起，前者的消失将导致后者的灭亡，其他国家则没有这种情况。

这种对于政治理念与民族的认同，和西欧的历史经验形成了鲜明对比。在欧洲，政治意识形态与民族主义相互交织。意识形态表达并塑造了水平政治单位（社会阶级）的利益，而具有多种不同表现形式的民族主义则表达并塑造了垂直政治单位（种族和语言共同体）的利益。在18世纪的欧洲，贵族扮演了独立的政治角色，中产阶级相应地产生了高度的政治自觉意识和行动，以争取获得相对于贵族的平等地位。斗争过程中，双方都阐述了各自独特的意识形态——自由主义和保守主义。后来的工人阶级运动也发展出同样系统化、高度发达的社会主义意识形态，其中最重要的当属马克思主义。由此，高度发展的阶级分化、互动与斗争，造就了保守主义、自由主义和社会主义的意识形态三位一体。

对这三种意识形态的阐述都建立在超越民族国家的基础上。历史上反对民族国家的保守贵族主义，在1815年维也纳和会上建立了其最重要的制度实体。他们认为，两个来自不同国家的贵族之间的共同点，要比来自同一个国家的贵族国民与非贵族国民之间的共同点更多。自由主义思想家扎根于自由贸易和利益和谐论中，发展出自己的一套国际主义学说。社会主义则鼓吹国际工人阶级的大联合。由此，三种意识形态在彼此竞争的同时，还共同和民族主义竞争。在对抗民族主义力量的过程中，这些意识形态变得更加系统化、教条化。反过来，为了克服阶级和意识形态分歧，民族主义趋向于浪漫主义和神秘主义——欧洲大部分社会团体都曾有过“宁要希特勒，不要布鲁姆（Blum）”的倾向。在阶级冲突更加激烈的法国和德国，民族主义也更加活跃；在阶级冲突更加温和的地方，如英国，也仍然有民族主义

的宣言。在政治方面，19世纪和20世纪早期的欧洲可谓横纵裂痕的交错之地，在纵向上沿着民族主义和地域的分野断裂，在横向上则被阶级和意识形态的呼声撕扯，这两个方向上的竞争使每一类诉求都特别的激烈尖锐。

美国的政治经验中，没有意识形态与民族主义的冲突对抗。美国的意识形态与民族主义彼此强化，然而没有彼此冲突，也意味着它们在一定程度上稀释了对方。意识形态无须为阶级对阶级、阶级对民族国家的斗争发声辩护，因此也就没必要发展出系统全面、观点鲜明的理论。民族主义也同样不需要走情绪化和非理性的路子，来为祖国高于阶级的观点辩护。布莱斯在其观察中写道，美国的“爱国主义一方面比英国和法国的爱国主义更加强大，因为它很少受到阶级思想感情的破坏，但也因此丧失了攻击性”。[30]同欧洲的民族主义相比，美国民族主义由于主要以政治理念和原则定义自身，因此在某种意义上更加“理智”；另一方面，同欧洲的意识形态相比，美利坚信条又不够系统、理智，因为它反映了民族共识，其自身就是美国的民族主义。

由于将特定的政治理想作为民族认同，美国的政治经验比其他国家更为有限。不符合美利坚信条的政治思想和信念，只能停留在美国社会与思想的边缘地带。在西欧等其他国家中，同一个民族共同体之下有各种各样的意识形态是很常见的事情。堂·卡米罗（Don Camillo）及其共产主义敌人都是典型的意大利人，谁也不会否认对方身上的意大利特质。相反，在自由民主思想占主导地位的美国，人们很少有受到其他类型政府统治的经历。尽管两百年来美国的政治机构已经发生了显著的、意义重大的变化，这个国家仍然只有基于一套政治理念的一部宪法和一种政府体系。其他国家经常目睹一代又一代制度的往复变迁。20世纪的德国人已经有了五套截然不同的政治体系。从1789年到1979年，法国建立了五个共和国，外加其他六套不同的政治体系。甚至是当代英国的宪法体系和意识形态构成，也同18世纪晚期有很大区别。在这些社会中，政治体系不断变迁，民族却一

直存在。如果这些国家的民族认同与团结出现了危机，那也是由于种族和次国家运动——例如巴斯克、布列塔尼或者苏格兰的民族主义，而不是因为政治系统或社会主流意识形态的变化。

相比之下，美国的种族文化则与民族认同共生共存，后者根植于一套特定的政治思想与制度。汉斯·科恩（Hans Kohn）指出："美国的宪法和任何其他国家都不一样：它是美利坚民族的根基命脉，是它的最高象征和存在证明。它紧密地同民族自身的存在结合在一起，二者已经变得不可分割。"[31]正因为如此，美国的民族认同在某种意义上是非常脆弱的，它受到的威胁不是来自种族分离主义，而是由于政治理想的幻灭和政治机构的无效。如果摧毁了美国的政治体系，就等于摧毁了共同体存在的基础，也就是灭亡了美利坚民族，并在事实上将其成员，以及这个民族赖以建立的政治理论，一起推回了自然状态。在其他国家，宪法的废除不会导致民族的灭亡，在美国则不然。

因此，美国认同依赖于真实存在的特定政治理想。卡尔·弗雷德里希（Karl Friedrich）说："成为美国人是理想；成为法国人则是现实。"[32]美利坚认同以应然的方式定义，法兰西认同则以既存的实然定义。在这个意义上，法国的政治行为指的是法国人在政治生活中实际做了什么；美国的政治行为，则是指美国的政治理想认为美国人应该在政治中做什么。除了美国人实际做了什么，还存在一套外在标准来判定什么是美国人。美国人可能采用非美国式的思考方式，美国官员可能牵扯进非美国式的行为，美国政府也可能打一场非美国式的战争。西德尼·米德（Sidney Mead）认为，"美利坚共和国的宗教在本质上是预言式的"，这注定了其人民既高尚伟大，又备受谴责，因为"它的理想和抱负一直在审判过往的劣行，并且提醒人们，无论是他们自己还是国家的行为，都有一套标准加以评判，指出不足之处"[33]。用克罗利的话说，这个将美国和其他国家区分开来的"理想国家的承诺"，也正是焦虑和愤怒的源泉。对美国未来的承诺，就是对美国当下的控诉。

1. See Zbigniew Brzezinski and Samuel P. Huntington, *Political Power: USA/ USSR* (New York: Viking, 1964), pp. 17-24.

2. Robert G. McCloskey, "The American Ideology," in Marian 0. Irish, ed., *Continuing Crisis in American Politics* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1963), p. 14. See also John Higham, "Hanging Together: Divergent Unities in American History," *Journal of American History* 61 (June 1974): 16-17. On the unity of and conflicts among American values, see the systematic survey by Kaspar D. Naegele, "From De Tocqueville to Myrdal: A Research Memorandum on Selected Studies of American Values," Comparative Study of Values, Working Paper no. 1, October 1949, Laboratory of Social Relations, Harvard University. I am grateful to Daniel Bell for making this study available to me.

3. M. Walzer, "In Defense of Equality," *Dissent* 20 (Fall 1973): 408.

4. See, for example, Milton Rokeach, *The Nature of Human Values* (New York: Free Press, 1973), pp. 191-193.

5. Daniel Bell, "The End of American Exceptionalism," in Nathan Glazer and Irving Kristol, eds., *The American Commonwealth 1976* (New York: Basic Books, 1976), p. 209. Herbert Croly, *The Promise of American Life* (New York: Macmillan, 1909), p. 11.

6. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, ed. Phillips Bradley (New York: Vintage Books, 1954), 1 :409. Gunnar Myrdal, *An American Dilemma* (New York: Harper&Bros , 1944), 1 :3.

7. Donald J. Devine, *The Political Culture of the United States* (Boston: Little, Brown, 1972), pp. 33, 116, 151, 362.

8. See James W. Prothro and Charles M. Grigg, "Fundamental Principles of Democracy: Bases of Agreement and Disagreement," *Journal of Politics* 22 (February 1960): 282-286. Herbert McClosky, "Consensus and Ideology in American Politics," *American Political Science Review* 58 (June 1964): 365-368. Devine, *Political Culture*, pp. 179-230. Frank R. Westie, "The American Dilemma: An Empirical Test," *American Sociological Review* 30 (August 1965): 531-532.

9. Prothro and Grigg, "Fundamental Principles," pp. 285-291. Westie, "The American Dilemma," pp. 530-535. McCiosky, "Consensus and Ideology," pp. 364-373. Samuel Stouffer, *Communism, Conformity, and Civil Liberties* (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1963), pp. 26-57. Devine, *Political Culture*, pp. 260-265. For testimony verifying the impact of the McClosky and Prothro-Grigg studies, plus a fairly unpersuasive effort to challenge them, see Joseph V. Femia, "Elites, Participation, and the Democratic Creed," *Political Studies* 27 (March 1979): 1-20.

10. Devine, *Political Culture*, p. 33.

11. See Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York: Harcourt, Brace, 1955), ch. 6.

12. For a comprehensive review of the literature on this question, see Seymour Martin Lipset, "Why No Socialism in the United States?" in Seweryn Bialer and Sophia Sluzar, eds., *Sources of Contemporary Radicalism* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1977),

pp. 31-149.

13. Leon Samson, "Americanism as Surrogate Socialism," in John H. M. Laslett and Seymour Martin Lipset, eds., *Failure of a Dream?* (Garden City: Doubleday Anchor, 1974), pp. 426-442, originally published in *Toward a United Front* (New York: Farrar & Rinehart, 1935).

14. Richard Hofstadter, *The Age of Reform* (New York: Knopf, 1956), p.9.

15. Edward C. Banfield and James Q. Wilson, *City Politics* (New York: Vintage Books, 1963), pp. 329-330.

16. Tocqueville, *Democracy in America*, 2:271, 275.

17. Clyde Kluckhohn, "Have There Been Discernible Shifts in American Values during the Past Generation?" in Elting E. Morison, ed., *The American Style* (New York: Harper & Bros., 1958), p. 152. Seymour Martin Lipset, *The First New Nation* (New York: Basic Books, 1963), p. 103. Lloyd A. Free and Hadley Cantril, *The Political Beliefs of Americans* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1967), pp. 175-177. Devine, *Political Culture*, p. 65.

18. Tocqueville, *Democracy in America*, 1 :409.

19. James Bryce, *The American Commonwealth* (London: Macmillan, 1891), 2:417-418. Myrdal, *American Dilemma*, 1:4, 8.

20. David Riesman, *The Lonely Crowd* (New Haven: Yale University Press, 1950), and William F. Whyte, *The Organization Man* (New York: Simon&Schuster, 1956).

21. Lipset, *First New Nation*, pp. 101-139. Carl N. Degler, "The Sociologist as Historian: Riesman's *The Lonely Crowd," American Quarterly* 15 (Winter 1963) : 483-497.

22. Richard deCharms and Gerald H. Moeller, "Values Expressed in Children's Readers: 1800-1950," *Journal of Abnormal and Social Psychology* 64 (February 1962): 136-142. Fred I. Greenstein, "New Light on Changing American Values: A Forgotten Body of Survey Data," *Social Forces* 42 (May 1964): 441-450.

23. Lee Coleman, "What Is American? A Study of Alleged American Traits," *Social Forces* 19 (May 1941): 492-499.

24. John McDiarmid, "Presidential Inaugural Addresses-A Study in Verbal Symbols," *Public Opinion Quarterly* 1 (July 1937): 79-82.

25. Croly, *Promise of American Life*, p. 3. William R. Brock, "Americanism," in Dennis Welland, ed., *The United States* (London: Methuen, 1974), pp. 59, 68. Myrdal, *American Dilemma*, 1 :3.

26. Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture* (Boston: Little, Brown, 1965), pp. 64-65.

27. William T. Bluhm, *Ideologies and Attitudes: Modern Political Culture* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1974), p. 100.

28. Samson, "Americanism as Surrogate Socialism," p. 426. Richard Hofstadter, quoted in Hans Kohn, *American Nationalism: An Interpretive Essay* (New York: Macmillan, 1957), p. 13.

29. John Higham, "Immigration," and C. Vann Woodward, "The Test of Comparison," in Woodward, ed., *The Comparative Approach to American History* (New York: Basic Books, 1968), pp. 98-99, 93,

351.

30. Bryce, *American Commonwealth*, 2:652.

31. Kohn, *American Nationalism*, p. 8.

32. Carl J. Friedrich et al., *Problems of the American Public Service* (New York: McGraw-Hill, 1935), p. 12.

33. Sidney E. Mead, "The Nation with the Soul of a Church," *Church History* 36 (September 1967): 275.

第三章　鸿沟：美利坚信条与政治权威

共识与不稳定

有关美国政治的研究经常指出，对于美利坚信条基本内容的广泛共识，证明了美国政治系统的稳定性。这一观点假设价值共识能够转换为对政治制度的支持。人们的确经常假设民主制度的稳定性建立在对民主价值的广泛认同之上；如果相当一部分公众从根本上反对民主制度，并且支持左、中、右翼的独裁主义运动，那么民主制度就无法运作。在政治权威的正当来源、政教关系以及政府干预经济等问题上深刻明显的阶级分野，可能导致民主政治系统的严重不稳定。一提起不稳定，人们首先想起的就是由这些社会分裂造成的不稳定，并容易认为一切能够缓和极化、弥合分歧，或是创造共识基础的措施，都有助于增强政治稳定性。在一个严重极化的社会，这样的措施或许确实有利于增进稳定。

然而，此类分析通常暗示着，因为争吵意味着不稳定，所以共识能够增强稳定。如果人们都同意民主价值，那么民主制度的成功运作就多少得到了保证。然而事实并非一定如此。正如过度的分裂能够导致不稳定，过度的共识也能够导致不稳定。同欧洲相比，美国的阶级斗争和意识形态冲突相对较少，但是它也有自己的政治不稳定形式，这种不稳定很大程度上源自美国政治共识的内容。

政治价值共识是否会导致政治稳定，取决于这些价值的性质，以及它们与政治制度、社会实践的关系。如果主导的政治价值使制度和实践合法化、神圣化，政治稳定性就会加强。但是也可以想象，共识的核心理想与价值可能为挑战主流政治制度与实践的合法性提供了基础。后一种正是美国的情况，也是美国所独有的、不同于其他主要国家的政治特征。

广泛的自由民主价值共识，构成了挑战美国政治实践与政治制度

权威的基础。共识提供了评价制度的外部标准，并经常对制度做出苛刻的评判。政治制度与实践从来没能符合美利坚信条理想与价值的要求，因此被视为没有合法性。挑战权威的公开程度，取决于人们以何种方式认识制度与实践。有时候，人们认为政治就应该是美国发生的那个样子，对其中所有偏离美利坚信条的情形视而不见。另一些时候人们可能会感到，在实际发生的政治行为与按照美利坚信条规范应该出现的情况之间存在着差距。对这种差距的强烈意识，驱使人们要求改革政治系统。让政治现实符合政治原则的努力，就成为美国政治变迁的主要源头。

美国的分裂，不是欧洲那种理念与理念的碰撞，而是理念与现实的碰撞。冲突爆发在两个拥有相同政治原则与信仰的团体之间：一派认为，自身的利益在于立即改变现行制度，使其符合政治原则的要求；另一派虽然接受政治原则的有效性，但认为现存制度仍然与政治原则保持着一致，因此可予以保留。在其他国家，因阶级分化和世界观冲突而导致的分歧也许比美国更加严重，而在美国，将人们团结为一个民族的信仰，竟然还能导致他们的分裂，这的确是美国人的特殊命运。同一个信条，既是民族认同的源泉，又是政治动荡的来源。冲突是共识之子，美国发生的大多数激烈争论，都源自获得压倒性认同的自由民主价值观。

美利坚信条的基本理念——平等、自由、个人主义、宪政主义、民主显然没有形成系统化的意识形态，也不具备任何逻辑一致性。在某些情况下，自由和平等也许会产生矛盾；个人主义也许会背离宪政主义；民主，或曰多数统治，则可能既破坏自由又阻碍平等。正因为美利坚信条是一种非理性化的意识形态，它才能够兼容这些逻辑方面的矛盾。

虽然被哲学家认为缺少统一的逻辑，但在解释社会与政府关系方面，这些理念的确拥有共同的宗旨：构成美利坚信条的不同要素都要求给权力和政府部门施加限制。宪政主义的实质就是通过基本法限制政府权力。伯纳德·贝林（Bernard Bailyn）在总结美国革命时指出，自由主义的实质就是免于政府控制的自由——在权力面前捍卫自由。个人主义的实质，是每个个体依自己良心行事，拥有免于外部限制而掌握自己命运的权利，除非限制对于确保其他人也拥有同样权利是必要的。平等主义的实质，是否认一个人有权对他人行使权力。民主的实质，是人民通过直接或者间接代表的方式控制政府，要求政府官员对公共舆论负责。总之，美利坚信条的独特之处就在于反对政府。反对权力，怀疑政府是权力最危险的化身，这就是美国政治思想的主题。

对于19世纪后半叶严重的贫富差距，美国人提出所谓“财富的福音”（the gospel of wealth）加以合法化。巨额财富是巨大努力、功劳和风险的回报，直到20世纪，美国人仍然相信这个理论。然而他们从没有为权力分配的严重不公平找过合法性理由。因此，虽然美国人可能有“财富的福音”，但他们从来没有——从本质上来说也不可能有——“权力的福音”。恰恰相反，他们拥有的是无处不在的反权力道德观。

1971年秋天，在欢呼的麻省理工学生们面前，丹尼尔·埃尔斯伯

格（Daniel Ellsberg）说："如果我能从五角大楼秘密文件中得到什么信息的话，那就是不要相信权威，不要相信总统，不要相信掌权者，因为即使是在美国，权力也是腐败的。"[1]无论是五角大楼的秘密文件，还是后来的"水门事件"录音带，人们都一定能从中得出与埃尔斯伯格相同的观点。这是一个古老的启示，其回声历经两百年的美国历史，仍然不绝于耳。查尔斯·亨德尔（Charles Hendel）认为，"第一代美国人仍然用猜忌的目光审视权力，生怕它披着什么伪装。这种普遍的心态成了美国人性格中根深蒂固的习性"，并且发展出"一种反对任何形式权威的、不加批判的哲学"，"……自由的、负责的、自治的个人被认为是自给自足的"[2]。

在美国革命时期，这种态度表现为自由与权力的对抗。如詹姆斯·麦迪逊所说，在欧洲，权力为自由颁发许可；在美国，则是自由为权力颁发许可。杰克逊主义者将这种二元对立的逻辑加以发展——1826年，约翰·C. 卡尔霍恩（John C. Calhoun）指出，问题"存在于权力和自由之间"。更明确地讲，政府本身就是对自由的威胁——即便民主制下的政府也是如此。杰克逊主义的最著名的杂志宣称："正是在'政府'一词下面潜藏着微妙的危险。政府是稳固的中央权力，管理、引导社会中各种各样的利益，它不仅是恶魔，还是恶魔之母。"[3]

到了20世纪，反对权力和政府仍然是美国思想的特点。"只要在民意调查中问起美国人对于政府的总体态度，结果肯定是压倒性的负面看法"。和其他国家的人民相比，美国人更加信任彼此，却更不信任政府。美国的传统，是"对社区和政体高度信任，以及对权威的有限信任"，"……狄更斯，尤其是布莱斯提到的缺少信任是针对政治权威的，而不是针对政体和社区层次的"[4]。

在美国人的思想观念中，实际上没有"国家"（state）的概念，这表明了美国人对权力与政府的反感。现代意义上的国家概念起源于15、16世纪，成型于后来的绝对主义时代。马基雅维利、霍布斯、布丹是国家概念的提倡者，是欧洲大陆绝对王权的缔造者。"国家"暗示

主权集中于一个单一的、集权化的政府权威。这一概念从来没能在北美的英格兰殖民者那里扎根，他们带来的传统更为古老，它源自中世纪立宪主义，托马斯·史密斯爵士（Sir Thomas Smith）、理查德·胡克（Richard Hooker）以及爱德华·科克爵士（Sir Edward Coke）等人的著作。17世纪，当英格兰人为了议会主权还是国王主权争执不休的时候，美国人却选择了同时拒绝二者。虽然布莱克斯通（Blacktone）激烈地宣称，“所有国家都存在着，而且必须存在一个最高的、不可抗拒的、绝对的、不受控制的权力，以使主权权利安置其中”，美国人仍然在整个18世纪顽固地坚持相反立场。结果，美国没有受到英国宪法与政治思想发展的影响。杰里米·边沁（Jeremy Bentham）等功利主义者强调中央集权、理性和效用，反对权力分散、道德和自然权利，可是他们对于美国思想产生的影响可谓微乎其微。边沁也的确谴责过《独立宣言》，称其是“一堆混乱荒谬思想的大杂烩，其中的理论本应得到证明，却被认为是理所当然的”[5]。

只有在19世纪末期，当一些美国学者（包括伍德罗·威尔逊）在德国从事研究时，美国政治思想中才出现了“国家”这个概念。不过它只在学术著作中出现，相关解读也是一笔带过。即便在这一时期，亨利·詹姆斯（Henry James）的评论仍然认为，美国“没有国家，也没有欧洲意义上的‘国家’概念”。没有任何明确的国家概念，也给造访美国的欧洲人留下了深刻印象。奥地利保守贵族冯·讦布纳男爵（Baron von Hübner）于1871年访问美国后认为：“个人的自由必须受到由政府代表的、所有人的自由的限制……你们（美国人）赋予个人的太多，赋予国家的太少。我们在美国目睹的很大一部分丑恶和暴行都源于此。对公共舆论机构的控制太少。你们需要的是全世界都承认的权威的控制。”20年后，布莱斯给出了相似的评论：“美国没有国家理论，也不认为有这个必要……国家不过是许多个人的集合。政府只是某些代表和官员而已。”又过了几年，H. G. 威尔斯（H. G. Wells）也给出类似看法，认为美国没有“国家意识”。G. K. 切斯特顿（G. K. Chesterton）声称：“在哪里也找不到像我们称之为美利坚合众国那样

的地方，其人民完全地蔑视国家，彻底地使国家涣散。”[6]尽管政府的权力和功能在20世纪大为增加，人们看待政府权威与政府自治的方式却没有发生相应的变化。政府仍然被视为社会的仆人，作为合法权威实体的国家概念对美国思想而言仍然是陌生的，使欧洲式的“国家理性”（raison d’état）概念成为美国传统自由主义、宪政主义和自然权利的极端对立面。

美国人和欧洲人对待国家的不同态度还表现在另外两个方面。19世纪早期，美国成功地将宗教机构的残余影响逐出政治，建立起政教分离机制。这一进程通常被视作美国人追求宗教自由的证明。这同时也证明美国人要求限制政治权威。欧洲的国家教会在历史上发挥了强化政治权威并赋予后者合法性的功能。在美国，政治权威被剥夺了宗教支持，只得在没有宗教辩护的情况下，独自面对疑心重重的自由主义社会。美国人和欧洲人对待政治权威态度的区别，还表现在他们各自的极端运动的性质上。在欧洲，无论右翼的法西斯分子和民族主义者，还是左翼的社会主义者和共产主义者，都支持建立强国家。相比之下，美国的激进分子，不论其在政治光谱上处于何种位置，全都倾向于个人主义、反集权主义、自由主义，支持去集权化和大众统治[7]。他们都希望削弱而非增强政治权威。因此，美国和欧洲的极端主义运动，实际上是将各自社会中的流行的政治倾向推到极端形态。

美国人对政府有着根深蒂固的不信任感，在他们不断变化的人性观与他们对待权力和权威的态度之间存在着联系，也反映出这种疑惧的心理。有人认为，“美国政府和宪法建立在加尔文理论和霍布斯哲学的基础上”[8]。这个说法在17、18世纪是很有道理的。清教徒的罪恶感、内疚感同霍布斯的人类利己主义观点相结合，导致了对人性相当黯淡的看法——人们追求自私的经济和权力上的利益，最好的情况也不过是睿智的治国者设计出制度和程序，在泛滥的私人罪恶中创造最低限度的公共道德。国父们围绕《独立宣言》进行的争论，还有《联邦党人文集》，都直接表达了上述有关人民和社会的基本假设。美国

政治与社会思想发生的最重大变化，是制宪会议之后五十年的人性观。人的意象在本质上是有罪、邪恶、贪婪的，是具有危险本能和倾向的存在，需要精巧构建的政治与社会制度加以控制，然而人性本善的观点取代了人性恶的观点。人的内心开始被看作是善良的，可以变得完美。

也许会有人认为，对于人性本质截然不同的观点，将会导致有关政府在社会中所扮演角色的两种不同理论。事实上，这两种观点都被用来论证有限政府。国父们认为，执掌权力的人会堕落为恶魔，并侵害他人的权利与自由，除非他们被对抗性的权力限制。此后更为乐观的一代政治家虽然提出了对于人性的相反看法，却得出了有关政府的相似结论。因为人的内在本质是善良、理性的，强政府没有必要控制、指导人民——人性本善，所以政府应当弱小。

从不同的前提得出两个相似的结论，这未必是纯粹逻辑的结果。托马斯·霍布斯对人性本质的假设与宪法缔造者们的十分相似，在政治权威的角色方面却得出了完全不同的概念。和19世纪的民主主义者一样，让·雅各布·卢梭也从人性本善的假设出发，就政府在社会中的角色与管理范围提出了完全不同的看法。总之，美国人对政治权威的敌视，使他们无论从何种人性观出发，都更加偏好弱政府而非强政府。

美国人还倾向于用类似的方法理解美利坚信条中两个潜在矛盾的价值——平等与社会流动，将它们与反对权威结合起来。科拉·杜波依斯（Cora Du Bois）指出，以各种不同方式表达出来的“美国人对政治权威人物的反感”，“降低了社会地位差别的意义”，使美国人不拘小节、举止随意，或者用他的话来说，导致了“尊重的平等”。成功会受到人们的尊重，但是某些形式的成功，尤其是那些不依赖等级权威关系而取得的成功，较之其他更受推崇。“向上攀升被认为是有价值的、成功的活动，但是当上升流动超出了平等前提和一致性的核心价值，就趋于狂妄自大……企业主、政治家、教师以及各种‘大人物’，当他们高高在上的地位意味着权威时，便会遭受众人的鄙视。电影明

星和棒球英雄则备受尊重，因为他们没有依仗权力实现成就，而是经过艰苦努力，才在通往名利的路途上飞黄腾达”。[9]在比赛中战胜他人是善，利用权术战胜他人是恶。美国人或许会褒扬有名者，却不会赞美有权者。相似地，那些的确有所成功的“自我成就者”（这本身就是一个美国词语），通常“喜欢吹嘘其成就，夸大其出身的卑微，声称其奋斗历程如同霍雷肖·阿尔杰（Horatio Alger）的小说描述的那样，历尽艰辛坎坷”。在欧洲则正好相反，向上流动的人“如果来自较低的阶层，一般更愿意忘掉自己的出身”[10]。

对权力的反感导致了对待财富的矛盾态度。美国思想中的“平等”很少被理解成财富和收入方面的经济平等，而是机会平等。像普及免费义务教育这样的重要社会创新，就以机会平等之名获得了合法性。只要是天赋、努力和成就的结果，经济不平等也是合法的。如果被用于社会公益目的，那么巨额财富也是合法的。美国独有的慈善事业传统，实际上就是非自由集中的财富向自由社会的价值规范支付的贡金。更一般而言，如果金钱不被用于购买商品而是换取权力，那么它就是恶魔。当大量积累的财富转变为拥有经济权力、能够统治市场的托拉斯和垄断的时候，它就不再被人们接受。工业化国家中只有美国热衷于反对托拉斯，它瞄准的正是财富转变成权力的节点。同样，经济不平等如果转化成政治不平等，那么前者就是恶魔。结果是美国人多年来花了很大力气去揭露、治理游说和政治献金问题。美国人对“大”的矛盾态度也体现了这种想法。就物品而言，大是一件好事；就组织而言，一旦涉及权力结构，大就变成一件坏事。从历史来看，个人财产意义上的大房子、大汽车和巨额财富一直被认为是好的，而大型财团、大型工会，尤其是大政府，一直被认为是不好的。

在其讨论美国种族关系的经典理论中，缪达尔明确指出，美利坚信条的自由、平等和个人主义坚定信仰与美国社会中黑人的实际遭遇之间，存在着一个“美国困境”。然而他只看到了美国政治理想与制度间存在巨大鸿沟的一个方面（虽然是最严重的那一方面）——这里称之为“理想/制度间的鸿沟”。他所谓的“美国困境”之一，实际上就是唯一的“美国困境”，这是美国政治生活中最大的困扰。

美国的自由和民主思想，形成了对于几乎所有政治制度持久有力的控诉——也包括那些美国独有的制度。任何政府的存在，都在一定程度上需要等级制、不平等、专制权力、秘密、欺骗以及既定的上下级关系模式。然而美利坚信条对上述所有政府特征的合法性发起了挑战。它完全反对现代政府的高度集权化、官僚化性质，认为这违背了美国政府的初衷和传承。

这正是困境所在。美国政府的合法性，取决于它在多大程度上体现了美利坚信条的基本原则。然而政府永远也无法完美地体现这些原则，因此决定其合法性的实际上是人民对待美利坚信条原则的认真程度。如果民众赋予政府更高合法性的办法是让政治实践更加符合政治原则的要求，那么他们将会削弱政府，而不是增强政府。由于美利坚信条固有的反政府特征，强大的政府必定是非法的，合法的政府必定是弱小的。

从实践来看，美国的政府一直都比欧洲国家的政府更虚弱。这最初是因为美国不存在需要推翻的封建主义，没有必要集中权力、建立强大政府。在这一意义上，正如托克维尔所言，美国人“达到了民主阶段而没有经历民主革命，并且……生来平等而不是变得平等”。于是封建主义的缺失消除了建立强大政府的主要消极原因。取代封建主义的是广泛的自由民主价值共识，这又为限制政府提供了额外的积极动机。如果没有这一共识，强政府本来是必然会出现的；然而就像哈

慈所指出的，正是由于制宪者们对美国社会的错误理解，才使其建立的分权制衡政府能够一直存在[11]。共识的内容使这套制度更加虚弱了。

历史上，强政府的出现是通常为了摧毁传统社会或者打击外部敌人。17世纪是欧洲国家的建构时期，绝对主义的君主一直同时从事这两类活动。美国从一开始就无须应付前一种情况，从建国后初期到20世纪这段时间也无须严肃应对后一种情况。无须建立强大的政府机构，美国照样能够保持国家的独立与安全。等到20世纪四五十年代情况有所改变时，强大国家的诸多工具已经被创造出来。然而，这些发展之所以能实现，只是因为当时的美国人相对不太关心如何在国内政治实践中实现自身的政治价值，而是更在意保护这些制度免遭外来威胁。到了60年代，美国人转而关注政治理想与政治制度之间的差距，他们就将那些用于对抗外部敌人的政治制度和政府机构一股脑全抛弃掉。

当然，任何社会的政治理想与实践之间都存在一定程度的差距。在一个社会中，如果绝对君主控制着意识形态，理论上统治者权力也不受任何限制，那么政治实践将会构成对统治者权力的实际限制。“非官方”的现实将会偏离“官方”的意识形态。试图缩小二者间差距的努力将增强既有制度的权力和权威，把现实中不完全的绝对主义变成理想中完全的绝对主义，从而通过增强国家力量提升国家合法性。可以将这种意识形态与现实的关系同美国做个对比。在政治系统中，意识形态的功能之一就是让统治合法化，给“为何服从”的问题提供一个不容置疑的答案。然而美利坚信条提供的却是限制统治的理由，能从这里获得充分合法性的是那些质疑、抵抗政府的行为，而非服从政府的行为。

政治思想的确在美国发挥了重要作用——净化的作用，这是其他社会所没有的。在那些拥有不同意识形态和信仰体系的国家，政府制度面对来自四面八方的挑战，同时也有各种各样为其辩护的声音。传

统和社会结构为一些机构提供了合法性基础，特定的意识形态和政治理论可以赋予个别制度合法性。一套制度遭到某种意识形态的攻击，将导致另一种意识形态以同样的激烈程度为其辩护。然而美国的政治共识基本上是反对政府的。政府、等级制、纪律、秘密、强制，还有压制个人和团体的诉求，在美国，哪里会有人为这些事情正名？就美国人的信仰而言，政府理应是平等主义的、参与式的、开放的、非强制的，能够对个人和团体的诉求做出反应。可是，能满足所有这些要求的政府，也就不成其为政府了。美国政治“言行不一”的部分原因在于，美国人民认为政府不应该做那些使之成为政府的事情，而是应该去做一些使之不成为政府的事情。

因此，对美国政府的意识形态挑战不是来自国外，而是来自国内，不是舶来的马克思主义，而是本土的美国理想主义。政治制度的稳定性并没有被根深蒂固的分歧所威胁，而是被深有同感的共识所威胁。不信仰美利坚信条，美国人就不成其为美国人；信仰美利坚信条，美国人就必定要反对他们自己。美国人越是热情地投入到这个国家的政治信仰中，就越是敌视、嘲讽自己的政治制度。在理想/制度间的鸿沟作用之下，美国政府的合法性与美国政治理想的信仰之间存在一种此消彼涨的关系。

所有社会的政治理想与政治现实之间都存在差距，但美国的独特之处，在于其自由、民主和平等的价值信仰之广、之深。乔治·洛奇（George Lodge）认为，这种“原子论式的、个人主义的意识形态”确实“背离了历史上典型的社会规范”[12]。多年来，众多系统的、令人印象深刻的研究把美国在政治等各方面的价值观与其他国家进行了对比。研究结果几乎毫无例外地表明，美国人对自由、平等、民主和个人价值的信仰要比其他国家的人民更强烈[13]。和其他国家（尤其是欧洲国家）相比，美国人对上述价值有着更高水平的共识。在共识的实质内容方面，美国也不同于亚洲国家和共产党国家。在其他大多数国家，不仅是政治意识形态支持着国家，连意识形态的形成和表述也被统治者控制。在美国，政治理想与现实之间的鸿沟是社会团体对抗统治者常用的武器。主流政治信仰对政府权力和政治制度合法性形成了持久挑战。没有哪个地方的政治权威会像美国这样脆弱。

欧洲社会

考虑一下美国与欧洲社会的对比情况。大多数欧洲社会继承了意识形态多元主义，从而产生了阶级间和党派间的意识形态冲突。结果是各种各样的意识形态都对政治制度产生了影响。对特定意识形态的坚持总会导致与特定政治制度间独特、密切、持续的联系。保守主义者通常支持国王（如果有国王的话）、行政部门、贵族、法庭和立法机构的上议院，传统上也支持官僚制度。自由主义者和共和主义者与国会和政党站在一起。社会主义者和马克思主义者支持工会、工人阶级政党、普选权利，在某些情况下也支持民选的立法机构。因此，如果某个制度的合法性遭到某种意识形态的挑战，那么通常会有另一种具有重要社会影响的意识形态为其辩护。在法兰西共和国的历史中，共和主义者和左翼一直在挑战行政权力，右翼则为行政权力说话；在对待议会权力时，它们则彼此调换了角色。英国王室或议会如果遭到马克思主义者的攻击，自由主义、民主主义、社会主义或保守主义就

会站出来维护它们。而倘若美国的某项制度或实践不符合美利坚信条的自由民主规范，它却无法像大部分西欧国家那样，得到来自保守主义、贵族派、马克思主义或者基督教民主主义传统的辩护。在美国只有一个合法性来源，如果严格地按照这个标准来判断，包括美国政府在内的所有政府都将是不合法的。面对自由主义共识的压倒性优势，美国的政治制度与实践可谓是孤立无援。

欧洲的意识形态多元主义，也意味着欧洲国家的自由、民主、平等规范要比美国更弱，强调等级制和权威的非自由主义、非民主主义规范及其辩护声音更强。政治文化的比较研究一直在关注这些区别。从克雷夫科尔、托克维尔直到现在，欧洲观察家几乎无一例外地将注意力放在了平等、开放、缺少社会等级、怀疑政治权威、信仰人民主权等方面，将这些视为美国政治不同于欧洲的关键特征。正如马科斯·贝洛夫（Max Beloff）所总结的，在20世纪中期，“就那些不同于西欧和英国的特征而言，美国在本质上仍然是托克维尔笔下的那个美国”[14]。同英国、德国、意大利等主要欧洲国家相比，美国拥有一种“参与型”政治文化。“在美国，参与的倾向比服从的倾向更显著，前者一定程度上支配着后者”。加布里埃尔·阿尔蒙德（Gabriel Almond）和西德尼·维巴（Sidney　Verba）认为，参与和服从之间的不平衡“来自有关政府和官僚权威的历史经验，这些经验肇始于针对英国君主的疑惧和革命，巩固于要求所有政府机构——包括司法和官僚部门——服从大众直接控制的趋势”。同样地，对于“个人应该首先对国家尽义务，其次才是关心个人的幸福”这一观点，美国人的赞同率显著低于欧洲人[15]。（见表 1）

美欧政治文化的总体差异，也在青年的政治价值与态度中体现出来。

表 1 个人自由与对国家的责任

	美国	英国	德国	意大利	墨西哥
赞同	25%	38%	41%	48%	92%
不赞同	68%	55%	45%	32%	5%
不清楚及其他	7%	7%	14%	20%	3%

资料来源：Donald J. Devine, The Political Culture of the United States, Boston: Little, Brown, 1972, p.193, reporting results of survey included in Almond-Verba study.

a. 受访者需对以下观点做出评判："个人应当首先承担对于国家的责任，其次才是考虑个人幸福。"

在一项调查美、英、德、意四国青少年对民主制态度的研究中，"美国青少年选择民主选项的最多，选择反民主选项的最少"[16]。格林斯坦（Greenstein）和塔罗（Tarrow）考察了美、英、法三国学童对于警察拦停超速的国家首脑车辆这一假设情景的反应。认为国家首脑应该被处罚（即期望总统与其他公民待遇相同）的美国儿童是英法的两倍，他们更喜欢设想首脑赞扬了警察的行为（即期望总统自己遵守平等规范），在这种情况下坚持认为"法律面前应当人人平等"的人数也是英法的两倍[17]。在另一项研究中，美、英、德三国学童被要求挑选出若干价值选项并对其进行排序，这些价值将被用于建立一个虚拟的孤岛社会。美国孩子的"总体趋向"是"平等主义"、追求公共利益、强调"消极自由"，而英国孩子则关注个人利益，德国孩子注重规则和服从[18]。

加拿大与美国拥有相互交织的历史，相似的社会、经济、政治、地理特征。或许除了澳大利亚以外，没有哪个国家能够在政治与社会价值方面与美国如此接近。然而二者间也存在显著差异[19]。加拿大没有美国那种充沛动力去"实现所有人自由正义的美国梦"。因此加拿大

政治缺少美国政治的救世主情怀和极端运动；它一直更为宽松、容忍、多元、平淡。美国政治文化兼具乌托邦和实用主义，加拿大则仅仅是实用主义[20]。

历史上，加拿大人一直比美国人更保守，更讲求集体主义，更支持国家、尊重权威，不像美国人那么热爱平等和个人主义。“加拿大人的政治意识不会固执地认为国家和国家机器是自由的天然敌人，但这种想法在美国人那里十分突出”。[21]人们一般认为，加拿大的民族性格“倾向于官僚主义，反对平等主义，强调集体归属感；而美国人则崇尚平等主义，看重成就，富有企业家精神”。加拿大保守主义也不同于主张个人主义、放任自由、反对政府的美国保守主义。和美国相比，加拿大的政治生活有着很强的社团主义倾向，强调顺从的权威，是“准参与型”的政治。从根本上讲，“美国人的社会观是洛克式的、个人主义的，加拿大人则受到美国独立后前往加拿大定居的亲英分子影响，赞同有机集体的观点”。[22]从更具一般性的层面来看，美国是“只有一个真实神话的文化”；加拿大则不然，其发展模式建立起的是“英属加拿大多元意识形态的合法性”。[23]

与单个欧洲国家的对比，更能凸显美国人对平等和民主价值的追求，以及意识形态同质化与多元化之间的区别。从18世纪以来，美英之间就存在明显的不同。尽管埃德蒙德·伯克（Edumund Burke）的语言有些夸张，但是仍然明确地表达了英国人对权威问题的主要看法：“我们畏惧上帝，敬畏君主，仰慕议会，服从官员，爱戴神父，尊重贵族。”人们永远不会用恐惧、服从、敬畏、崇敬、尊重甚至仰慕这样的词汇去形容美国人对待权威的态度。伯克同样很好地总结了美国人的观点，他说美国人中有着更加“强烈的自由精神”，“也许比世界上其他任何人民都更加强烈”，在美国人的性格中“对自由的热爱是最突出的特征，是民族的标志”。美国人“是那种坚决拒绝在思想和观念上屈从他人的新教徒……世界上所有的权力都有与其对立的利益……所有的新教主义，即便是最冷漠、最消极的那些，也是一种异

见。但我们北部殖民地最普遍的宗教是抵抗原则的精炼产物：它是异见中的异见，是新教中的新教”。[24]

在此后数百年中，包括托克维尔和白芝浩（Bagehot）在内的敏锐观察者继续强调美国政治文化中的平等与竞争元素，将其与英国普遍的服从、归属的价值进行比较。历史上，服从一直是英国中产阶级和工人阶级思想特征。[25]历史学家A. P. 桑顿（A. P. Thornton）在一本20世纪60年代中期的著作中总结到，英国人民“仍然习惯于权威，仍然像一个世纪前白芝浩说的那样容易顺从，虽然他们对权威的本质看得更清楚，虽然中产阶级不时遭到冷嘲热讽”。[26]还有一项研究针对美英两国保险业职员最钦佩的个人品质进行了调查，发现美国的保险业职员更愿意认可“非道德的、开拓性的品质”，英国职员则更喜欢“控制反社会冲动”。美国的青年精英绝大多数持自由主义观点，英国的青年精英在意识形态方面则更为多样化。美国人的中心议题总是“在种族、贫困和对外使用国家权力方面没能符合美国理想”。[27]

美国和英国都是民主多元社会，但是美国还信奉平等主义、个人主义和民粹主义，英国则讲求等级次序和集体主义。爱德华·希尔斯（Edward Shils）发现：“英国政府不像美国政府那样经常遭鄙视，它即便不被信任，也仍然是服从的对象。”英美两国民众对待权威的不同态度，导致了在政府秘密和个人隐私方面极为不同的处理方法，20世纪50年代的麦卡锡时期和60年代的曝光时期凸显了这种差别。“从建国以来，美国人一直致力于公共性原则……厌恶政府秘密延续了对贵族统治的不信任”。对比之下，“英国社会接受等级秩序，使政府得以保护其秘密而很少遭到挑战和反感”。[28]

美国人的心态与历史上德国人曾经流行的心态也有着很大差别。人们一般会将家庭、社会和政治生活中的权威主义当作德国文化的特征。国家及其权威是德国政治实践与理论的中心。与美国的武装力量相比，德国军队的纪律更严，更尊重权威，身份差别更加清晰、重要。亚历克斯·英克尔（Alex Inkeles）和丹尼尔·列文森（Daniel

Levinson）发现："严格的身份差别会让美国人感觉不舒服，他们将自己视为平等的个体，评价个体价值的唯一标准就是其品质，而身份差别有违这种观念。"德国人则表现出"对身份的强烈兴趣"，他们"更适应有着明确身份地位关系的环境"。"相应地，德国军队通常一丝不苟地严守地位差别……权威和纪律极为苛刻严格，因为美国人珍视自我，服从权威在他们看来根本就是自我羞辱"。[29]

美德两国儿童间也存在类似的区别。通过将20世纪30年代中期希特勒执政之前德国儿童的状况与美国进行对比，库尔特·勒温（Kurt Lewin）发现："美国少年儿童享有的自由和独立的程度给德国人留下了深刻印象。尤其令人震惊的是小孩子面对大人，学生面对老师时毫不屈膝的态度。同样，大人对待儿童的态度也更加平等，而在德国似乎大人的管理和小孩子的服从皆属自然。"[30]战后这种差别无疑有所减少，但并没有消失。1966年至1967年对四国儿童的研究显示，美国学童最喜欢民主的选项，最不喜欢反民主的选项；德国学童则恰恰相反。（英国和意大利学童的情况介于二者之间。）

同样地，德国家长比美国家长更愿意采取所谓"教养行为"，管理、引导孩子并与之建立联系。对德国儿童，这意味着"更长时间的依赖，更迟地加入半自治的同龄人团体活动，更晚地具备按照自我意愿实现成就的动机"。60年代末的研究发现，德国青少年"对政府有着温顺、依赖的，几乎小孩子一样的态度"，而英美两国的同龄人却不会这样。另一项针对美德两国接近二十岁的青少年人群的研究发现，美国青少年更喜欢追求个人成就，更加坚持自己选择目标的自由，更愿意调整自己的选择以适应团体的规范。德国青少年获得自我意识的方式则是控制自己符合理想化的行为准则。"德国孩子从'我必须'开始——达到外界期待的标准，而不是美国孩子的'我想要'。事实上，以'我想要'为起点对于德国人来说似乎是不可原谅的自私表现。为了整体利益，'想要'应当被压制。因此他们强调意志力：'我必须能够做到我应该做的'。"这些区别反映在德国公职人员受尊重的程度比美国

同行更高上。[31]

在美国，自由民主规范是否宽容到能够适应有效的政府体系，一直都是个重要的问题。德国历史上一直存在的问题，则是传统的权威和等级规范能够得到必要的修改，以适应民主政府体系。政治规范和制度之间的差距过大，使魏玛共和国无法生存下去。和魏玛相比，西德政治制度中的民主色彩较少，政治价值中的权威主义也较少。甚至到了20世纪60年代初，德国人在政治生活中仍然表现出明显的被动性，大部分人口不怎么参与政治，对于政府的官僚输出而非政治输入有一种“服从趋向”，这些情况似乎全部“表明这个政治体系内部尚未形成坚定的民主态度”。“二战”已经结束十八年，仍然可以说，“集体至上、精英主义的价值在西德有着顽强的生命力”。其他研究表明，20世纪50年代德国儿童阅读课本的主题同20年代相比没什么显著区别。因此所谓“德国人已经从根本上改变”并成为“和美国人一样好的民主主义者”是错误的——至少就60年代的情况而言是错的。德国人“只有政治上的民主，却没有心理上的民主”。[32]

然而从20世纪60年代初到70年代末，西德的政治文化发生了重大变化，民主价值得到的支持显著增加。1953年，50%的西德公众支持民主政府体系；1967年，74%的人认为民主对德国而言是最好的政治体系；1972年和1976年，90%的人表示对西德的民主满意。其他研究和调查也支持同样的结论，认为1959年以来“民主和参与的规范”在西德“广为传播”。[33]德国在政治价值和态度方面的变化主要是由人口代际更替导致的，相比于成长在德意志第一帝国、魏玛共和国和第三帝国时期的德国人，1945年以后进入政治生活的那几代人有着更强的民主价值信仰。70年代初期，卡尔·迪特里希·布拉歇（Karl Dietrich Bracher）认为德国仍然存在“前法西斯主义、独裁主义环境及行为方式的延续”，另一位学者声称“德国的政治意识中还存在着国家主义思想”。[34]然而，随着年轻一代在联邦共和国的民主政治文化中被社会化，这些倾向将持续减弱。

德国政治文化的这些变化减少了美德两国政治文化的差异性。到70年代末，确实可以说德国政治文化在某些方面比美英更接近民主的“公民文化”。民主价值在德国越来越广泛，人们也更加支持德国的政治制度，并为之感到骄傲——至少暂时如此。1959年，只有7%的西德人把政治制度当成他们“最为之骄傲的事物”；1978年，31%的德国公众表示他们为本国的政治制度感到尤其自豪。[35]因此在60年代和70年代初，以广泛的民主价值共识为特征的政治文化，取代了同时包含权威与民主元素的混合政治文化。在这段时期，民主共识使人们支持联邦共和国的民主政治制度并为之骄傲。然而这一共识的内部也蕴含着和美国传统类似的理想/
制度间的鸿沟。20世纪50年代早期西德民主制度的出现遭到来自仍然存在的对权威政治价值的强烈支持的挑战。在70年代末，西德的民主政治制度因为过于偏离国内主流的民主政治价值而遭到批判。德国人越来越“喜欢要求政治体系符合其理想……70年代末德国社会最具批判性的人几乎来自相同的群体——青年人和受过良好教育者，他们是过去三十年不断发展的民主规范的先锋队”。[36]民主共识正在制造德国版的“美国病”——源于理想/制度间的鸿沟的认知失调。

法国政治文化的突出特征也许就是其两面性。一方面，法国存在传统的精英主义和等级制，还有尖锐的阶级分歧。另一方面则有法国大革命留下的自由、平等和博爱等精神遗产。两面性的结果是持续存在的社会分裂，以及时而发生的政治价值极化。李普塞特发现：“法国价值中的集体至上、精英主义和排他主义促进了阶级政治出现，与此同时，对平等主义、普世主义和成就的强调，又使弱势阶级对自身地位强烈不满。”20世纪60年代对格勒诺布尔市（Grenoble）学童的调查，清晰地显示出矛盾的精神遗产在政治态度方面造成的结果——对于“1789年革命是好还是坏？”这个问题，57%的学童给出了正面评价，认为革命不好的孩子也高达30%。[37]

威廉·舍恩菲尔德（William Schonfeld）将有关法国政治文化的主

流解释称为“两个法国理论”。在个人层面，它意味着“每个法国人对政治权威都有两种截然不同的感情：害怕、讨厌、怀疑，试图避免屈从于权威，同时又需要、寻求、依赖于权威”。法国人不情愿用面对面平等谈判的方式解决问题，从而导致了权威的增强和集中。然而与此同时，权威必须在特定的、明确的限制条件下行事，而且可能会突然崩溃。斯坦利·霍夫曼（Stanley Hoffmann）认为，两面性的结果既不是民主模式也不是威权模式，而是“有限的威权主义与可能的造反的共存”。[38]在某种意义上，法国传统中的权威因素时刻面对着同样来自传统的革命因素的潜在挑战。至此，美法两国的异同已经十分明显：革命传统的平等主义是美国政治唯一的传统，政府是没有权威传统的。

几乎没有既有研究对美国与南欧、拉美国家的政治价值观进行比较。然而这样的对比研究很有可能发现类似美国与英国、法国和德国之间的差异性。据观察，北美人最经常担心的是暴政、镇压和滥用权力，阿根廷人——通常也是所有拉美人——则害怕政治失序和无政府状态。美国人因政府过于强大而不安，阿根廷人及其他拉美人则因政府太虚弱而恐惧。有研究考察了美国和墨西哥两国学童对“尊重”概念的理解，研究的结果支持上述看法。美国人“一直有总体上相对独立的平等交换模式”。墨西哥人的模式则“相当不同”，倾向于“权威主义”。大多数墨西哥人认为尊重意味着服从的积极义务。同大多数美国学生不同，三分之一的墨西哥受访学生认为不论乐意与否，尊重均意味着必须服从受尊敬的人物。另一项研究发现，94%的墨西哥学生赞同“服从、尊重权威是儿童学习的最重要的美德”，[39]而持相同观点的美国学生比例仅为59%。正如在其他社会中一样，墨西哥人对政治权威关系的态度与对待家庭权威关系的态度类似，认为父亲的绝对权威与他对其他家庭成员的责任紧密相关。

因此，强调个人主义、自由、平等、反对权力和权威的美国政治价值，与更加多元化、更重视权威和等级制的西欧国家政治价值有着

重大区别。20世纪六七十年代的西德人确实更加支持民主，但是在欧洲，自由、民主和反对政府的价值仍然无法像在美国那样得到真正全体一致的支持。历史上，美国政治实践中的自由和平等也比欧洲更为普遍。然而欧洲的理想/制度间的鸿沟比美国要小，因此欧洲观察家对美国出现的同类问题不太敏感。至少从托克维尔开始，观察家们就只看到了美国流行的自由平等价值，却没有区分规范与实证两个不同维度。除了缪达尔这一醒目的例外，欧洲人一直把关注点放在美欧政治理想和实践之间的差别上，却掩盖了美国自身政治理想与实践之间的鸿沟。结果他们虽然观察了美国政治，却没能发现“不协调”这个核心特征。

非西方社会

> 为了达到自己的目的，美国人将个人利益作为动力，任凭个人发挥自己的力量与智慧而不进行限制。而为了达到这个目的，俄国人则几乎将社会的一切权力都集中在一人手中。前者将自由作为主要的行动手段，后者则将奴役作为主要的行动手段。
>
> ——阿历克斯·德·托克维尔（1835年）
>
> 日本人依赖秩序和权威，我们信仰自由与平等，这构成了分立的两极，我们难把作为社会机制的等级制看成是合法的。日本人对等级制的信心是其上下级关系、个人与国家关系的基础。
>
> ——露丝·本尼迪克特（Ruth Benedict）（1946年）
>
> 美国文化当然会强调个人对于社会的重要性、个人责任和自我实现。中国人则重视社会关联、基本的集体生活的重要性，以及个人利益服从集体利益。这表明了文化之间的根本差异。
>
> ——理查德·H. 所罗门（Richard H. Solomon）（1971年）

西欧的发展特点是建立在阶级基础上的意识形态多元主义，这是苏联以及主要的亚洲国家——中国、日本、印度——所不具备的。其中一些国家的确在政治价值和意识形态方面具有高度同质性的特点。

在一定程度上，苏联、中国、日本和美国一样，都是“共识”社会，而非欧洲社会。这些非西方社会与美国的不同之处在于共识的内容。日本虽然引进了西方的民主主义、社会主义和马克思主义意识形态，但是从封建的德川时代末期到“二战”后的现代，社会政治组织基本规范仍然得以延续和保留。苏联的革命政党成功地消灭了19世纪末出现的自由主义潮流，并将意识形态同质性强加于人为重新构建的社会。中国革命制造的新型政治文化将革命与传统（儒家）元素结合起来。然而正如上述引文所言，这三个社会的主流政治文化与价值从根本上不同于美国流行的自由、平等、个人和民主价值。占领美国社会并在欧洲享有一席之地的中产阶级自由主义传统，在非西方社会中要么根本不见踪影，要么只是边缘化或失败的存在。苏联、中国和日本的主要规范都倾向于增强政治权威，美国的规范则强调限制和削弱权威。

苏联的认同主要依靠政治和意识形态语言来界定，这点和美国很像。就抽象内容而言，苏联的意识形态和美国一样，可以对政治权威发难。毕竟马克思主义是一种彻底的革命意识形态，它包含许多人道主义的思想，并且提出在革命成功后由社会主义向共产主义的转变过程中废除国家。因此从某种意义来讲，美国和苏联的政治体系十分相似，因为二者的主流意识形态都反对权威和等级，支持社会、经济、政治平等，要求政府融入社会。然而苏联国内存在的不仅是马克思主义，还有马克思—列宁主义，后者明确要求建立起共产党组织，党的功能同时包括了意识形态解释和政治统治。马克思—列宁主义的核心原则是党的领导；“美国主义”的核心原则是人民支配。在苏联，意识形态不能被用于对抗政治体系，因为意识形态本身就规定，控制体系的人也应该控制意识形态。因此，马列主义是维护苏联政治体系的工具，还是统治精英争论政治和政策选项的理论框架，但它不可能成为挑战体系的工具。

没有任何单独的团体或机构垄断美国政治价值与原则的解释权。就许多方面而言，这些原则甚至比马克思主义更加敌视现有的权威，

因此经常被社会力量用来限制、束缚和削弱政治权威。同样是这个原因，在美国，一个人越是信仰美国理想，就越是批评美国制度的权威结构。而在苏联，一个人越是信仰马列主义，就越是支持苏联制度的权威结构。苏联领导人面临的问题在于人民不再相信官方的意识形态，转而对其抱以冷漠、消极和嘲讽的态度。美国领导人面临的问题则在于人民强烈地信仰主流意识形态，并且试图改革制度和实践，选择新的领导。美国的持异见者经常——并且是成功地——诉诸美国自由主义价值观。苏联的持异见者则通常会呼吁反对苏联马列主义价值，要求用宗教的、自由主义或人道主义的规范对其加以修改和补充。

从更为基础的、非自觉的文化层面来看，苏联社会对于权威的规范和心态是从沙俄时代自然演化而来的。伊凡四世曾说，“俄国的统治者不向任何人负责，而是可以一直任意奖赏或惩罚他们的臣民”，这正是昔日俄罗斯的传统。独裁统治，所有人臣服于国家，政治权威集中，必须服从，这些都是俄罗斯政治传统中的持续性因素，它们只不过在19世纪末、20世纪初被西方舶来的自由主义短暂、轻微地挑战过。德·屈斯蒂纳侯爵（Marquis de Custine）曾于19世纪30年代观察到：“可以说，俄国人，无论是伟大还是渺小，都热衷于奴隶制度。”俄语单词“strakh”的意思是“敬畏权威”，表明共产主义俄国继承了农民俄国的残留。由此，从“双重俄罗斯”——国家是脱离民族、高于民族的存在——这一更为宽泛的模式来看，苏联体系的政治规范和实践的确源于沙皇时代的独裁统治。[40]

苏维埃时期的俄罗斯，“服从”是政治信仰的核心元素。这也是苏联儿童教育中最重要的内容，而自律则排在第二位。同美国孩子相比，苏联孩子在大人面前的敌意、叛逆、冒犯和过失要更少。他们“不太喜欢参与反对社会的行为”，自治性也更差。同龄人压力和成年人压力的关系体现了这种区别；在美国一般是前者排斥后者，在苏联则是前者增强后者。[41]更一般而言，俄国人似乎一直需要权威和秩

序，太多的自由将会导致政治上的放任自流和个人主义，从而更加让他们感到恐惧和不适。即便是20世纪40年代流亡美国的苏联人，也为美国的言论自由程度所困扰，他们“基本上适应并倾向于集权理念和国家政策领域彻底的独裁专断”。70年代末，一位敏锐的苏联问题观察家给出了相似的表述：“沙皇时代以来就广为接受、根深蒂固的政治价值导致了对中央权威的神秘崇拜，对秩序和统一的渴望，对异见和差异的厌恶，以及对一切思想混乱的恐惧。在他们看来，美国社会看起来混乱又可怕。”[42]

日本主流的社会与政治规范也十分不同于美国，它更加支持现存权威结构。日本和俄国政治文化的历史发展过程有诸多相似之处，包括强调集体主义、国家、等级制，压制个人主义，这使两国截然不同于美国和西方传统。[43]美国和日本彼此间的差异，就像它们各自与其他任何国家的差异一样大，两国代表了“世界各国经验中两个极端的理想类型”。美国理想的“个人主义、平等、社会流动性与竞争”在日本社会几乎没有号召力。“（日本人）讲求团体忠诚、等级依附，这导致了亲密关系、严密合作以及对个人责任荣誉的极端重视。他们既不向普世的神灵负责，也不对自己负责，而是对社会关系和特定的主公负责。与社会的需求保持一致，用勤奋工作促进社会和谐，这些正是他们最坚实的品质”。[44]

和美国流行的平等主义价值不同，“日本人的生活建立在等级制的社会规范之上”。日本人的组织方式通常是垂直的、不平等的等级制度，而不是扁平管理的平等者联合。“日本人承认不平等的事实；这是自然而然、天生注定的。”“等级意识”，或者用露丝·本尼迪克特的话说，日本人对“等级制的信仰和信心”，是日本人看待个人间、团体间和国家间关系的方式的突出特征。每个社会单位都必须被置于等级制上下级关系中的某个合适位置。对于国际关系中的国家而言，这是个“找到自己合适位置”的问题。一位敏锐的日本问题观察家指出，日本人的对外关系心理存在问题，其中“最重要的内容”在于“他们倾向

于用等级制的眼光和‘高’‘低’这样的语言看待对外关系，就像他们平时看待人际关系一样”。[45]

同西方社会的个人主义相比，日本人更加具有团体倾向，更喜欢认同由不同质的个体组成的单一团队，其中的成员承担了各种各样分散的或相对不够专业化的角色；他们不鼓励从一个团体流动到另一个团体，也不赞成团体内有公开的不一致声音。正如一位学者所总结的，日本“是一个集体主义社会”。在这样的社会中，最重要的就是避免竞争与不和谐，因此团体在达成决定之前要在内部进行复杂的磋商讨论。而美国人则很适应公开冲突、多数票决和更加个人主义、更加“独行侠”式的领导风格。[46]

日本人对等级制和集体主义的偏好要大于平等主义和个人主义，权威系统因此得到了增强。杰克逊时期，追求平等的热情席卷美国，令托克维尔感到震惊，同一时代处于幕府统治下的日本人则被分为不同的阶级，诸如商人、工匠和农民等低等阶级的政治角色“局限于忠诚、服从和支持”。“反对滥用权力的革命”是美国在历史上的“标志性形象”。“……从美国建国起，人们就公开关注限制权力的问题。而近两千年的日本历史，要么是无政府斗争和内战，要么是独裁统治，在这两极之间什么都没有。日本人怎么可能不欢迎独裁？”[47]明治维新之后，旧的政治体系被改变了，但尊重、服从权威传统的模式一直存在到20世纪后期。就像中根千枝（Chie Nakane）所描述的：

> 独裁统治给日本人灌输了顺从、恐惧和敌意的信条。日本人很害怕公开表达对权威的敌视，反而会向权威效忠，并且劝告他人“长衣裹身”“大树纳凉”。日本人的服从是完全的屈服。任何对权威的批评和反对都被视为英雄主义……非常有意思的是，这样的造反行为在今天被冠以民主行动的标签。反对者通常只是为了自己的面子而反对；这更接近情感的冲突，而不是理性的抵抗。[48]

“二战”结束后的三十年中，自由民主价值在日本得到了支持，特别是年轻人的支持。在1953年的民调中，“如果有一位出色的领导人，那么把事情交给他决定要比在普通公民中进行讨论更好”这一观点得到43%的日本公众的认同，持反对意见的人则占38%。到1973年，只有23%的人赞同这个陈述，而反对者的比例上升到51%。然而其他调查结果显示，即使是在60年代末，日本人对民主的态度也是矛盾的。1973年，43%的日本公众表示他们对民主持有积极看法，30%表示对自由主义持积极看法，在这两个调查中均有40%—50%的人表示自己的看法要视情况而定。[49]从1953年年初到1973年，表示自己的个人行为将遵从传统道德的人的比例略微降低（从41%到36%），而在工作中偏好家长式管理者（81%）和非家长式管理者（13%），以及在儿童教育中偏好“纪律”的（66%）和偏好“自由”的（22%）的公众比例实际上没有变化。60年代初的日本人还为时常举行选举是否会导致政治进步而各执一词、争论不休。[50] 60年代初日本的主流价值模式被表述为：

> 其中有很多旧秩序的东西，强调家庭和国家重于个人，纪律、责任和义务重于自由，地位差别重于平等，激进的傲慢重于平等。虽然年轻一代和受到良好教育者正在慢慢转向自由主义和“民主”信仰，但这种转变不是顺利的，还伴随着种族优越感、等级主义和整体主义思想的顽固残留。

用短语“尊……，蔑……”（尊重官员，蔑视人民）概括的权威主义思想仍然是日本国民思想的重要内容。[51]

强调团体忠诚、等级排位和服从权威的传统价值是日本历史的产物。它们已经，并且将会被外来的民主、自由和社会主义思想冲击、改变。然而正如中根所警告的，认为这些传统价值会被现代化和工业化塑造的社会淘汰是错误的。的确如此，或许反过来说才是正确的，拿日本这样的社会和美国进行比较，仍然会发现显著的差异。从一定程度上讲，“平等”是一种现代的、民主的价值。在没有贵族主义、封

建主义和等级主义传统的美国，平等很快就占据了优势。而在日本和西欧社会，平等和民主的理念必须同强调社会身份差别、等级秩序和不平等的传统规范展开竞争。然而现代社会，尤其是大型的工业化、官僚化社会的运转，在一定程度上需要身份差别、等级秩序和不平等的存在。因此类似日本这样保留了传统价值体系重要内容的现代社会，也许会发现旧价值的新用途。中根认为，日本的垂直组织结构模式的强大力量“源自其集中交流的效率，以及快速高效动员社会成员集体力量的能力”。“这种结构对于现代化进程的贡献是不可估量的……它支持了日本战后的经济增长。”[52]美国人和受美国影响的日本人将这种组织结构视为封建主义和传统主义的残留，只看到它消极的一面，却没能发现其对“现代化利益”产生的积极作用。

在中国和美国的价值观之间同样有着巨大的差异。中国社会和日本一样，“站在和美国社会对立的另一极上”。“它依赖一套根本上不同于美国的价值和原则安排。”中国人不像美国人，他们在传统上不会脱离团体而生存，也没有自然权利和自由权利。相反，中国价值观的重点是“个人对社会及其小集体的责任与义务”。[53]

中国传统政治文化的核心特征是不平等、等级制和专制主义，它没有选举、参与、代表、权力分立、宗教独立和一般法。另一位学者认为，在中国文化中，“权威应当是专制、严酷甚至残忍的；然而它也被视为精巧的、智慧的，是忠诚的来源”。“权威既使人恐惧、疑虑，又受到人们的尊重和依赖”。[54]等级秩序无所不在。费正清（John Fairbank）认为：“中国历史几乎没有平等关系的先例……中国人观察到的自然秩序是非平等的、等级化的，他们解决政治问题的办法来自于此。”因此就像白鲁恂（Lucian Pye）说的：“在政治中没有平等，只有上下级。”政府在中国是最重要的。在传统中国，政府是地位、权力和财富的唯一重要来源。在美国的传统中，财富和地位是由政府之外的渠道获得的，这与中国形成了鲜明对比。在中国，政府享有的尊严和特权是其他国家无法比拟的。白鲁恂发现：“中国从

来没有产生过这种观念——为了维护其他大型社会系统的完整性和逻辑必然性，政府权威应当受到制约。”[55]

在传统中国社会内部，权威是集权化的，国家高于社会，保持着相对于社会的自治。“在理论和实践方面，统治者和被统治者、官员和百姓之间的差别十分明显”。所有的人与人的关系都强调尊重权威，起点就是“百善孝为先”。“历史上没有哪个文化像中国人这样将‘孝’放在如此重要的位置”。社会中无处不在的权威加强了这种趋势。在传统中国，“儒家家庭生活试图向人们灌输尊重权威的意识，这被视为王朝统治稳定的基石”。或者用11世纪中国哲学家的话来讲：“唯有识得尊卑贵贱之关系，方能有序顺调而弗乱。民无治道何以存焉？”[56]

有人认为，中国人对强大权威体系的需求，与他们害怕权威消失导致的混乱与冲突有关。同时，不仅要保持对权威的尊重，还要与它保持距离，以避免潜在的负面影响。“人相食”，所以政府是必要的，但是“苛政猛于虎”。由此产生了“面对权力消极无为”的传统思想。这种观点意味着“因为面对社会权威而感到焦虑，因此对上级采取迂回态度，极不愿意提出批评，而是违心地顺从掌权者”[57]。对于可能出现的分歧和冲突，把权力集中起来既有必要，又显得合理。

因此，权威等级、中央集权和强国家在中国传统文化中有着极为重要的地位。当一个王朝崩溃的时候，这些特权会减弱或者消失。随后就会出现一条中国式的理想/制度间的鸿沟，作为信条狂热时期美国政治特征的美国理想/制度间的鸿沟正好是它的对立面。然而待混乱与战争的插曲结束后，一个新的统治者会夺取政权，宣称自己受命于天，中国政府的现实就会以更加严格的形态重归传统原则。1949年以后中国发生的事情就是如此，自19世纪清朝趋于腐朽以来，共产党人第一次在全国范围内重建起一个强大的权威体系。

共产主义意识形态——特别是毛泽东主义——和传统儒家思想有

着明显不同。就像詹姆斯·汤森（James Townsend）总结的那样，毛泽东主义主张用集体主义反对宗族和村社的特殊主义，用行动主义反对无为主义，用自力更生反对依靠外国，用平等主义反对等级秩序[58]。这些冲突的思想相互交织成具有整体性的政治文化，这一过程迄今仍未完成。另一方面，毛泽东主义和中国传统文化都拒绝赋予政治自由和个人主义任何合法地位，二者都强调强国家，强调社会从属于国家的必要性；并且，虽然二者在诸如权威合法性来源等问题上存在明显分歧，但是都认为应当尊重权威。

在许多社会中（主要是欧洲社会），若干不同的意识形态能够共存，因此国家不会遭到单一意识形态的攻击。在德国，20世纪六七十年代培养起来的民主价值共识，在一定程度上建构起类似美国的政治理想与既存体制间关系。即便如此，个人主义、平等主义、反国家主义仍然是美国政治文化明显不同于德国的方面。非西方社会单一的政治信仰系统增强了既存秩序的权威。在欧洲，“实然”的安全依赖于诸多不同的“应然”；在俄国和亚洲，唯一的“实然”则通过控制唯一的“应然”保障自身稳固长存。而在美国，一个广为接受的“应然”激烈地打破了“实然”的控制。结果，美国社会赖以生存的理想与赖以运转的机制之间出现了一条巨大的鸿沟，形成了对权威持久而独特的挑战。

1. *Boston Globe*, October 14, 1971, p. 8.

2. Charles H. Hendel, "An Exploration of the Nature of Authority," in Carl J. Friedrich, ed., *Authority* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958), pp. 4-5.

3. Quoted in Rush Welter, *The Mind of America: 1820-1860* (New York: Columbia University Press, 1975), pp. 165-166, 172.

4. William Schneider, "Public Opinion," *Politics Today* 5

(SeptemberOctober 1978): 10. Donald J. Devine, *The Political Culture of the United States* (Boston: Little, Brown, 1972), p. 102.

5. William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, 10th ed. (London: A. Strahan, 1787), 1:48-49. John Bowring, *The Works of Jeremy Bentham* (Edinburgh: n.p., 1843), 1: 154n, 10:63, quoted in Chilton Williamson, "Bentham Looks at America," *Political Science Quarterly* 70 (December 1955): 549. On the perpetuation in America of older dispersed forms of government displaced in Europe by the rise of the modern nation-state in the seventeenth century, see Samuel P. Huntington, *Political Order* :n *Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), ch. 2.

6. Hehry James, *Hawthorne* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1956; originally published 1879), p. 34. Baron J. A. Graf von Hilbner, in Richard L. Rapson, ed., *Individualism and Conformity in the American Character* (Lexington, Mass.: D. C. Heath, 1967), p. 24. James Bryce, *The American Commonwealth* (London: Macmillan, 1891), 2:417-418. H. G. Wells, quoted in Esmond Wright, "The End of Innocence," *Political Quarterly* 43 (January 1972): 35. G. K. Chesterton, *New York Times Magazine*, July 12, 1931, quoted in Leon Samson, *The American Mind* (New York: Jonathan Cape & Harrison Smith, 1932), p. 345n.

7. Seymour Martin Upset, "Why No Socialism in the United States?" in Seweryn Bialer and Sophia Sluzar, eds., *Sources of Contemporary Radicalism* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1977), pp. 94-97. See also Erwin C. Hargrove, "On Canadian and American Political Culture," *Canadian Journal of Economics and Political Science* 33 (February, 1967): 107, and, for a general elaboration of this theme, David DeLeon, *The American as Anarchist: Reflections on*

Indigenous Radicalism (Baltimore: Johns Hopkins, 1978).

8. Bryce, *American Commonwealth*, 1 :299.

9. Cora Du Bois, "The Dominant Value Profile of American Culture," A*merican Anthropologist* 57 (December 1955): 1238.

10. John George Cawelti, *Apostles of the Self-Made Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), p. 2.

11. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, ed. Phillips Bradley (New York: Vintage Books, 1954), 2: 108. Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York: Harcourt, Brace, 1955), pp. 85-86. Huntington, P*olitical Order*, p. 125.

12. George C. Lodge, *The New American Ideology* (New York: Knopf, 1975), p. 15.

13. The one notable exception to this rule is Judith V. Torney, A. N. Oppenheim, and Russell F. Farnen, *Civic Education in Ten Countries: An Empirical Study* (New York: John Wiley, 1975), which showed teenagers in America to have less commitment to democratic values than those in West Germany, Finland, Ireland, Netherlands, Sweden, Italy, and New Zealand. Only fourteen-year-olds in Israel were more undemocratic in their outlook than their American counterparts. In these comparisons, a Support for Democratic Values score was calculated by averaging scores for Anti-Authoritarianism, Tolerance and Civil Liberties, Support for Women's Rights, and Support for Equality.

14. Max Beloff, *The Great Powers* (New York: Macmillan, 1959), p. 137.

15. Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture* (Boston: Little, Brown, 1965), pp. 314-315. Devine, *Political Culture*, p. 193.

16. Jack Dennis, Leon Lindberg, Donald McCrone, and Rodney Stiefbold, "Political Socialization to Democratic Orientations in Four Western Systems," *Comparative Political Studies* 1 (April 1968): 94.

17. Fred I. Greenstein and Sidney Tarrow, *Political Orientations of Children: The Use of a Semi-Projective Technique in Three Nations* (Beverly Hills: Sage Publications, 1970), pp. 520.:-529.

18. Judith Gallatin and Joseph Adelson, "Individual Rights and the Public Good: A Cross-National Study of Adolescents," *Comparative Political Studies* 3 (July 1970): 240--241.

19. See Seymour Martin Lipset, *The First New Nation* (New York: Basic Books, 1963), ch. 7, and Tom Truman, "A Critique of Seymour M. Lipset's Article, "Value Differences, Absolute or Relative: The EnglishSpeaking Democracies,' " *Canadian Journal of Political Science* 4 (December 1971): 497-525. Truman argues (contra Lipset) that Canadian and American values are closer than Australian and American values, but he also stresses the major differences separating American values from Australian, British, and Canadian values.

20. Hargrove, "On Canadian and American Political Culture," p. 107.

21. Edgar Z. Friedenberg, *Deference to Authority: The Case of Canada (*White Plains,N.Y.: M. E. Sharpe, 1980),p. 17.

22. Robert Presthus, *Elites in the Policy Process* (London: Cambridge University Press, 1974), pp. 4-15, 30--39. Lipset, *First New Nation*, pp. 86- 89, 250-252.

23. Gad Horowitz, "Conservatism, Liberalism and Socialism in Canada," C*anadian Journal of Economics and Political Science* 32 (May 1966): 150.

24. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Chicago: Regnery, 1955), pp. 125-126, and idem, "Speech on Moving Resolutions for Conciliation with the Colonies," in Ross J.S. Hoffman and Paul Levack, eds., *Burke's Politics* (New York: Knopf, 1949), pp. 69-71.

25. Lipset, *First New Nation*, pp. 213-234. Eric A. Nordlinger, *The Working-Class Tories* (London: MacGibbon & Kee, 1967), ch. 1. R. D. Jessop, "Civility and Traditionalism in English Political Culture," *British Journal of Political Science* 1 (January 1971): 1-24.

26. A. P. Thornton, *The Habit of Authority: Paternalism in British History* (London: Allen & Unwin, 1966), p. 386.

27. Maurice L. Farber, "English and Americans: A Study in National Character," *Journal of Psychology* 32 (October 1951): 241-250. Erwin C. Hargrove, "Values and Change: A Comparison of Young *Elites* in England and America," *Political Studies* 17 (September 1969): esp. 343.

28. Edward A. Shils, *The Torment of Secrecy* (Glencoe: Free Press, 1956),pp. 37,48-49.

29. Alex Inkeles and Daniel Levinson, "National Character: The

Study of Modal Personality and Sociocultural Systems," in Gardner Lindzey, ed., H*andbook of Social Psychology* (Cambridge, Mass: Addison-Wesley, 1954), p. 475.

30. Kurt Lewin, "Some Social-Psychological Differences between the United States and Germany," *Character and Personality* 4 (June 1936): 269.

31. Dennis et al., "Political Socialization," p. 95. Edward C. Devereux, Jr., Urie Bronfenbrenner, and George J. Suci, "Patterns of Parent Behavior in the USA and the Federal Republic of Germany: A Cross-National Comparison," *International Social Science Bulletin* 14 (Fall 1962): 488-506. Gallatin and Adelson, "Individual Rights," p. 241. David McClelland, J. F. Sturr, R. H. Knapp, and H. W. Wendt, "Obligations to the Self and Society in the United States and Germany," *Journal of Abnormal and Social Psychology* 56 (March 1958): 245-255.

32. "Subject orientation " and "firmly democratic attitudes ": Sidney Verba, "Germany: The Remaking of Political Culture," in Lucian W. Pye and Sidney Verba, eds., *Political Culture and Political Development* (Princeton: Princeton University Press, 1966), p. 169. "Ascriptive elitist values ": Lipset, *First New Nation*, p. 238. "Germans fundamentally changed" and "political but not psychological democracy ": David C. McClelland, *The Roots of Consciousness* (Princeton, N.J.: Van Nostrand, 1964), p. 89.

33. Kendall L. Baker, Russell J. Dalton, and Kai Hildebrandt, *Germany Transformed: Political Culture and the New Politics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), pp. 24-25, 287. David P. Conradt, "Changing German Political Culture," in

Gabriel A. Almond and Sidney Verba, eds., T*he Civic Culture Revisited* (Boston: Little, Brown, 1980), p. 234.

34. Kurt Sontheimer, *The Government and Politics of West Germany (*London: Hutchinson University Library, 1972), pp. 76, 68-69.

35. Conradt, "Changing German Political Culture," pp. 221, 230. Baker et al., *Germany Transformed*, p. 273.

36. Baker et al., *Germany Transformed*, pp. 69, 288.

37. Lipset, *First New Nation*, p. 228. Fred I. Greenstein and Sidney G. Tarrow, "The Study of French Political Socialization: Toward the Revocation of Paradox," *World Politics* 22 (October 1969): 108.

38. William R. Schonfeld, *Obedience and Revolt: French Behavior toward Authority* (Beverly Hills: Sage Publications, 1976), pp. 137-142. Stanley Hoffmann, "Paradoxes of the French Political Community," in Hoffmann et al., *In Search of France* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963), p. 8.

39. Mariano Grondona quoted in Peter Krogh and Wenceslao Bunge, eds., *Argentine-American Forum* (Washington, D.C.: Georgetown University School of Foreign Service, 1980), pp. 9-10. Robert F. Peck, "A Comparison of the Value Systems of Mexican and American Youth," *Revista Interamericana de Psicologia* 1 (March 1967): 46-47. Noel McGinn et al., "Dependency Relations with Parents and Affiliative Responses in Michigan and Guadalajara," *Sociometry* 28 (September 1965): 313. See generally Calman Jay Cohen, "Relations to the Polity: A Study of Mexican Fathers and

Sons " (diss., Harvard University, 1976), ch. 2.

40. Ivan the Terrible is quoted in B. H. Sumner, *Survey of Russian History*, 2nd ed. (London: Duckworth, 1947), p. 67. Marquis de Custine, *Journey of Our Time*, ed. and tr. Phyllis Penn Kohler (New York: Pellegrini & Cudahy, 1951), p. 73. Henry V. Dicks, "Some Notes on Russian National Character," in Cyril E. Black, ed., *The Transformation of Russian Society (*Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), pp. 641-642. Robert C. Tucker, "The Image of Dual Russia," in Black, *The Transformation of Russian Society*, pp. 587-605.

41. Frederick C. Barghoorn, *Politics in the USSR* (Boston: Little, Brown, 1966), pp. 22ff. Urie Bronfenbrenner, *Two Worlds of Childhood (* New York: Russell Sage, 1970), pp. 9-11, 90-91, and "Response to Pressure from Peers versus Adults among Soviet and American School Children," *International Journal of Psychology* 2 (1967) : 199-207.

42. Alex Inkeles and Raymond A. Bauer, *The Soviet Citizen* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959), pp. 247-249, 279-280, 392. David K. Shipler, *New York Times*, June 14, 1979, p. 1.

43. See Cyril E. Black et al., *The Modernization of Japan and Russia: A Comparative Study* (New York: Free Press, 1975), passim, esp. pp. 53, 55, 95,117,147ff,154-155,159,264-265,268,276,318-319.

44. Lewis Austin, *Saints and Samurai: The Political Culture of the American and Japanese Elites* (New Haven: Yale University Press,

1975), pp. 1, 6, 147.

45. "The social norm": Chie Nakane, *Japanese Society* (Berkeley: University of California Press, 1970), p. 31. "The fact of inequality ": Masatake Ushiro and George C. Lodge, "On the Japanese Ideology," in Lodge, *New American Ideology*, p. 344. Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword* (Boston: Houghton Mifflin, 1946), p. 43. "The first element": Hiroshi Kitamura *Psychological Dimensions of U.S.-Japanese Relations*, Harvard University Center for International Affairs, Occasional Paper no. 28 (Cambridge, Mass.: 1971) , pp. 10-11.

46. Frank Langdon, *Politics in Japan* (Boston: Little, Brown, 1967), p. 74. Austin, *Saints and Samurai*, pp. 129-130, 139-142.

47. Robert E. Ward, "Japan: The Continuity of Modernization," in Pye and Verba, *Political Culture*, p. 34. Austin, *Saints and Samurai*, p. 59.

48. Nakane, *Japanese Society*, p. 103.

49. Tatsuzo Suzuki, *A Study of Japanese National Character, Part IV (*Tokyo: Institute of Statistical Mathematics, Research Committee on the Study of Japanese National Character, 1969), p. 22. Research Committee on the Study of the Japanese National Character, *A Study of the Japanese National Character: The Fifth Nation-Wide Survey, 1973* (Tokyo: Institute of Statistical Economics, 1974), pp. 80-82. Joji Watanuki, "Japan," in Michel Crozier, Samuel P. Huntington and Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy (*New York: New York University Press, 1975), p. 141.

50. Suzuki, *Japanese National Character*, pp. 6-7. Research

Committee, *Japanese National Character: Fifth Survey*, pp. 22, 41, 55. Bradley M. Richardson, T*he Political Culture of Japan* (Berkeley: University of California Press, 1974), pp. 69-70.

51. Warren M. Tsuneishi, *Japanese Political Style* (New York: Harper & Row, 1966), pp. 17-21.

52. Nakane, *Japanese Society*, p. 63.

53. Tang Tsou, "The Values of -the Chinese Revolution," in Michel Oksenberg, ed., *China's Developmental Experience* (New York: Praeger, 1973), pp. 27, 30. Richard W. Wilson, *Learning To Be Chinese: The Political Socialization of Children in Taiwan* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1970), pp. 19, 30, 51.

54. George P. Jan, "Government and Politics of the People's Republic of China" (unpublished manuscript), ch. 1. Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1968), p. 86.

55. John K. Fairbank, quoted in Wilson, *Learning To Be Chinese*, p. 53. Pye, *Spirit of Chinese Politics*, pp. 25-26, 77. Francis L. K. Hsu, *Americans and Chinese* (Garden City, N.Y.: Doubleday Natural History Press, 1972), pp. 177-180.

56. James R. Townsend, *Politics in China* (Boston: Little, Brown, 1974), pp. 30ff. Pye, *Spirit of Chinese Politics*, p. 91. Ch'eng I, quoted in Richard H. Solomon, *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture* (Berkeley: University of California Press, 1971), p. 108.

57. Solomon, *Mao's Revolution*, pp. 112-113.

58. Townsend, *Politics in China*, pp. 179-188.

第四章　对“鸿沟”的应对

美国的认知失调

“人们变坏的原因，绝不会是因为执政者行使权力或是被统治者习惯于服从，”托克维尔说，“而是因为前者行使了被认为是非法的暴力，而后者服从了他们认为是侵夺和压迫的强权。”[1]但是，如果一个社会的主流观点认为所有权力都有非法的嫌疑，并质疑大部分的政府统治行为至少有潜在的剥削性和压迫性，那又会发生什么呢？在美国，恰恰是由于美利坚信条中体现的自由民主价值，领导人腐败、民众堕落的机会要比其他地方多得多。事实上，美国人不得不发展出一些独特的方式来应对自由主义理想和政治现实间之鸿沟，以此实现权力的合法化，让人民接受统治。

在欠发达社会，一旦社会精英中的关键成员（如知识分子和军人）放弃传统信仰，转而接受现代价值，传统体制就会丧失合法性。在意识形态较复杂的社会，信仰不同意识形态的社会团体（如工人阶级和土地贵族）的重要性此消彼涨，也会令现存体制丧失合法性。既有制度丧失合法性，是因为主流政治信仰在内容和影响力方面发生了变化。而在美国，既有制度从始至今一直面临着合法性挑战。理想和现实的差距，造成了独具美国特色的认知失调问题。

认知失调的正式理论由列昂·费斯廷格（Leon　Festinger）提出，用以解释个体行为，但也有助于解释集体行为出现的问题。该理论的假设认为，个人信仰、态度和认知中的不一致或失调将会造成“心理不适”，并“促使个体试图减少失调，达成认知一致”。个体还会“积极地避免可能导致进一步失调的情况和信息”[2]。在其他方面，认知失调理论预测，当可观察到的、由外部限制和要求塑造的个体行为与其信念体系不相符时，个体就会改变信念，使之与自身实际行为相符，以减少认知失调。这说明，因为美国人认识到原则与实践之间的差距（按照认知理论的看法，这种关系对他们是“重要的”），他们会有强

烈的倾向去改变自己的信念，使之与自身行为相符，以此来减少认知失调。他们会试图调和、淡化或者放弃自己的理想。这是否是一条解决国民认知失调问题的现实路径呢？

20世纪50年代新英格兰政治科学协会在马萨诸塞州艾默斯特市（Amherst）举行的一次座谈会上很好地阐述了这个问题。这次座谈会的主题是国家安全与个人自由。参会者包括两位分别代表自由主义和温和派观点的学者。然而会上的明星人物却是来自耶鲁大学的威尔莫·肯德尔（Willmore Kendall）教授，当时他是一位优秀的、具有争议的政治理论家，是新保守主义运动的思想火炬，也是威廉·巴克利（William Buckley）的导师。主办方请肯德尔参会，显然是为了让他在讨论中表达“保守主义”观点。观众和与会人士已经做好了准备，以为会看到他为麦卡锡参议员、联邦调查局、众议院反美活动调查委员会（House Un-Amerian Activities Committee）以及政府压制激进异见分子的行为提供辩护。

肯德尔教授才说了不到两分钟，就表明此前观众完全错误地判断了他的意图和思想。一开始，肯德尔就用一番雄辩博学的演讲，阐述了最根本的美国理想——个人权利和正当法律程序，约翰·洛克和托马斯·杰斐逊，《独立宣言》和《权利法案》，美国传统的良知与表达自由，以及保护这些权利免受政府侵害的必要性。接下来，他又有力地证明了近年来传统的原则与自由受到了多么严重的破坏。国会中的政治迫害，对参议员的调查，焚毁禁书，暗杀知名人士，将行使不得自证其罪的宪法权利的人列入黑名单，攻击新闻自由，还有政府、大众团体和自封的义务警员的诸多行为，都明显地破坏了个人权利和自由的美国传统理想。

肯德尔教授认为这种情况显然是无法被容忍的。为了让实践与信仰相符，我们能做些什么？当满怀欣慰的观众们等着肯德尔提出改革建议时，他却停顿了一下。接下来他明确地说到，我们必须摆脱那种18世纪的、陈腐的个人权利与自由观念。台下的两百名政治家目瞪口

呆，会场内不时传出沮丧的叹息声。在剩下的演讲时间中，学者们噤若寒蝉。

善良的教授们无法相信肯德尔说的话是出自真心实意。可以想象这的确不是真话——他是个很会戏弄观众的演讲者。但是肯德尔的发言在观众中造成的震惊和质疑，充分说明了美国人无法用彻底放弃原有政治价值的办法来消除认知失调。肯德尔给出的选项是典型的认知失调理论的解决方案，但在美国人身上偏偏行不通。如果美国人真能轻松地通过改变或放弃自己的价值来解决问题，那他们就和世界上其他国家的人民没什么两样。但是他们做不到。美国人的政治理想是民族认同的核心。既要放弃政治价值，又不改变作为“美国人”的根本意义，不变成“非美国人”，这是他们无法办到的。对一个不切实际的政治理论家来说，肯德尔选项未尝不可；但是对美国公众来说，这是不可接受的，在历史上也从来没有起过什么作用。

于是，失调与困境仍在。只有信仰美利坚信条的人才是美国人，而信仰信条的美国人就必定要反对自我。

不同的回应模式

美国人应对国民认知失调的方式有哪些？稳定的共识是美国政治价值的特点，理想/制度间的鸿沟也一直存在。然而不同团体的美国人对政治价值的信仰程度——美国社会的信条热情——是不同的，对鸿沟的认知程度也是不同的。这两个变量取值的不同导致了表 2所示的四种主要回应模式。

表 2 美国人对理想/制度间鸿沟的回应模式

理想信仰的程度	对鸿沟的认知水平	
	清晰	不清晰
高	道德主义（要求消灭鸿沟）	自欺欺人（否认鸿沟的存在）
低	犬儒主义（忍受鸿沟的存在）	冷漠自满（忽视鸿沟的存在）

1.道德主义（moralism）。如果美国人坚定地相信政治理想，并清楚地感受到理想/制度间的鸿沟的存在，他们就会尝试通过改革，从道德上消灭鸿沟，使实践与制度符合原则与信仰的要求。

2.犬儒主义（cynicism）。如果对政治理想的信仰不够强烈，但是对理想/制度间的鸿沟的认知很清晰，美国人将诉诸犬儒主义的态度，在冷嘲热讽的同时容忍鸿沟的存在。

3.冷漠自满（complancency）。如果信仰不是那么坚定，对鸿沟的认知也不甚清晰，美国人会自我感觉良好，企图对问题视而不见，从而忽略鸿沟的存在。

4.自欺欺人（hypocrisy）。如果美国人强烈地信仰政治理想，又拒绝承认理想与现实之间存在差距，他们的选择不是改变现实，而是用爱国主义的虚伪极力改变自己对现实的认知。*

*也许有人会发现，我给这四种反应模式贴的标签都带有消极含义——的确如此。人们可以使用委婉的说法，比如道德而非道德主义，现实主义而非犬儒主义，心满意足而非冷漠自满，爱国主义而非自欺欺人。但是这些令人愉快的标签模糊了关键的一点：在某种程度上，每种反应模式都不尽如人意，都无法被一大群人长时间地坚持下去。人们想要遮掩理想/制度间的鸿沟导致的种种问题，而不是将其公之于众。

在不同的时期，社会批评家——包括关心美国社会的外国观察家——都曾经发现过这些典型反应模式中的某一个。事实上，这四种反应模式贯穿了美国历史的大部分时期，它们彼此互动，既相互增强又相互制衡[3]。冷漠自满或许是最普遍的反应，但也是最不显眼、最后被发现的一种。其他三种则都在美国文化中留下了清晰的印记。

例如，对理想/制度间的鸿沟的容忍是犬儒式回应的本质，也是美式幽默的主要源头。喜剧源自不协调，在不同的社会中，不协调的来源也各不相同。有人指出，“差不多所有伟大的英国喜剧都来自阶级差别”。“从《村妇》（The Country Wife）到《小人物日记》（The Diary of a Nobody），从P. G. 伍德豪斯（P. G. Wodehouse）到安东尼·鲍威尔（Anthony Powell），从乔叟（Chaucer）到南希·米特福德（Mancy Mitford），作家们都是用直奔阶级结构话题的办法逗乐读者。”[4]美国幽默并非来自阶级间的不和谐，而是像路易斯·鲁宾（Louis Rubin）说的那样，“理想与现实之间的不一致……是美国人经验的核心内容”。这种不一致成了大多数美式幽默的主题，马克·吐温这位最具美国特色的幽默大师在其作品中最为鲜明地体现出这一点。罗宾继续说道：“除了平凡世界与英雄理想之间的不协调，还有物质现实与精神饥渴……平等理论与社会经济不平等的现实，《独立宣言》与禁酒令，葛底斯堡演说与国民生产总值，《共和国战歌》（the Battle Hymn of the Republic）与金元外交，霍雷肖·阿尔杰的理想与纽约社会名人录——就像美国人生活中发生的那样，在做人的

应然和实然之间迸发出大喜大悲。”这就是罗伯特·佩恩·沃伦（Robert Penn Warren）所谓的“美国形而上马鞍下面的毛刺”，生活在同一个屋檐下，还要背负“一个巨大的承诺，一个非常巨大的承诺——《独立宣言》”所导致的问题[5]。在理想的行为准则与实际发生的行为之间存在的巨大差异，为嘲笑虚伪的道德提供了源源不绝的笑料。美国人喜欢“揭穿大话”——“大话”（bunk）本身就是个美国特色的词汇[6]。幽默成为了对付认知失调的一种方式，对美国生活的承诺被转化成“巨大的美国玩笑”。

外国观察家经常指出，自欺欺人是美国文化的特色，这并不让人感到意外。尽管没有理由将其视为最主要的回应模式，但是自欺欺人毫无疑问在美国政治生活中占据着重要位置。美国人想让自己相信，美国的政治制度体现了自由民主的理想。他们常常把这种信念表达给外国人，导致外国人认为美国人喜欢说些虚伪的道德谎言。就像欧文·克里斯托尔（Irving Kristol）说的那样，大众的自欺欺人是因为美国人“从感情上坚定地相信一个理念，即政府——所有地方的所有政府——不应妨碍公民的个人生活、个人自由和对幸福的追求”[7]。美国人认为自己至少可以相信本国政府和政治体系达到了这个标准。就此而言，自欺欺人——词典上的意思是“虚假伪装的道德优越”——不仅是实践偏离原则的产物，也是坚持不可实现之原则的产物。由此，通过假装不知道生活中存在着权力、不平等、等级秩序和束缚的事实，美国人减轻了认知失调。

一切统治阶层都必须在一定程度上是虚伪的，这一点在现代自由民主制度中尤为真实。杰克逊时期美国的民主浪潮，使纳撒尼尔·霍桑（Nathaniel Hawthorne）等作家抓住了虚伪这一美国社会的普遍特征。在民主国家，像林肯和富兰克林·罗斯福这样的领导人容易“被没完没了地指责为虚伪之徒”，因为他们“给衰落的政治原则和忠诚注入了新的活力”，并且“提高了道德与政治期望的水平”，但是又没能“达到他们亲手复活的标准”[8]。美国体制最有名的发言人装腔作势地说些

美国自由主义的陈词滥调，仿佛这不是虔诚的渴望而是描述现实。他们为拥有权力感到羞愧，便觉得需要假装自己没有权力，从而限制了行使权力的能力。美国人很享受揭穿虚伪者的感觉，但是如果本国领导人没有虚伪之处，他们就会感到不安。美国人民不但要求公众人物具有高尚的情操，而且认为，如果“你的政治宣言显得特别高尚，你在本质上就不是一般的虚伪”[9]。

美国公众人物的确可能因为不够虚伪而被抨击。“水门事件”录音带揭露了尼克松的猥琐病态，还有他粗鄙的现实主义观点，一些政治人物对此作出的反应很好地说明了这点。参议员鲍勃·派克伍德（Bob Packwood）发现：“尼克松在录音带的副本中根本就没有提到美国人民的福祉。其中甚至没有一丁点关于人民利益的陈词滥调。”民主党主席罗伯特·施特劳斯（Robert Strauss）以类似的语气不无动情地抱怨道：“这比我曾经假设的情况还令人难受。我一直试着在录音中寻找对人民和国家的关心。”[10]尼克松诸多罪状之中，也包括在与助手的私人谈话中没有使用公众面前常见的虚伪话语。

道德主义也同样被认为是美国人的特点。桑塔亚那认为：“美国人很有先知气质，他们用道德指导公共事务，热情又缺乏耐心……他们是讲原则的人，并且喜欢重申这些原则。”[11]其他观察者也注意到道德主义是如何导致了自我批判的倾向，指出这种在欧洲人眼里几乎有违常情的行为正是美国人的鲜明特征。当美国人被指控为虚伪之徒时，缪达尔进行了辩护，坚称美国人致力于揭露道德丑恶：

> 对于理想与实际行为之间的不一致，流行的解释认为，美国人其实根本不想践行他们挂在嘴边、写入宪法和法律中的那些理想。许多美国人习惯用随意轻蔑的口吻声称，遵循美利坚信条不过是“表面文章”甚至“自欺欺人”。外国人就更容易如此描述美国人的特征了。
>
> 这种解释过于肤浅。首先，真正的伪君子，其罪过都是秘密的；罪人会隐藏自己的错误。与此相反，美国人真诚、强烈

> 地“反对罪恶”，甚至尤其是反对自己的罪恶。美国人会调查自己的错误，将其记录在案，站在房顶大声宣布这些罪状，并且对自己提出最猛烈的指责，其中也包括虚伪。如果全世界都知道了美国发生的政治腐败、有组织犯罪和司法系统崩溃，那么主要原因不在于美国人民因愤恨而揭短，而是他们敢于公开自己国家的不完美之处。12

缪达尔有关美国人热衷于揭露自身罪恶的描述非常真实。但同样真实的是，在不同的时期，一些美国人可能会容忍、忽视甚至否认自己的罪恶。道德主义、犬儒主义、冷漠自满和自欺欺人是美国人应对认知失调问题的几种常见方式。而这些方式的作用和重要性则随时代和团体的不同而有所差异。

作为一个整体，美国社会既可能采取某一种反应模式，也可能采用若干不同反应模式的混合。不同时期的国内氛围，可能由冷漠自满、自欺欺人、道德主义和犬儒主义这四种回应方式之一主导。经验表明，选择其中一种方式可能会产生连锁效应，进而导致随后选择另一种方式。然而没有任何一种方式提供了长期解决认知失调问题的办法。每一种反应都被尝试过一段时间，随后又在寻求摆脱国家困境的无尽过程中被放弃。不同反应间循环模式的逻辑动力学如下。

1. 道德改革（消灭鸿沟）。因为无法通过改变基本原则消灭认知失调，所以必须改变制度和行为。当人们强烈地信仰美国政治价值，清晰地认识到理想与现实间的差距，并试图重构制度与实践以体现这些理想时，道德主义的反应就会出现。虔诚的信仰和清晰的认知相结合，为改革提供了道德动机。爱默生（Ralph Waldo Emerson）说：“改革的历史总是相同的，它是思想与事实的比较。”[13]美国社会主要团体开始高度关注不平等、缺少自由以及权力专断的现实。他们将这些情况戏剧化，将其强加于公众意识，使政策制定者和对此表示关心的公众无法忽视政治生活现实与美国信念之间的矛盾。少数人的义愤引发了更多群众的愤怒。本来已经被接受的制度与实践丧失了合法性。削减权力、改革体系的要求成为政治日程表的首要任务：现实必须符合理想。在信条激情时期，美国社会潜在的不和谐性质浮出水面。

2. 犬儒主义（容忍鸿沟）。大部分公众的强烈义愤只能维持有限的一段时间。曝光丑恶最初是道德主义揭露虚伪的工具，后来却为犬儒主义反对道德主义提供了辩护。人们认识到理想/制度间的鸿沟仍然存在，对于弥合鸿沟的期待却下降了。那些希望通过阐述信条来改变现实的人发现自己越来越脱离现实，他们本来是揭发虚伪的积极分子，现在却成了带头虚伪的负面榜样。

改革的起点是一个假设，即消灭丑恶的掌权者就能消灭丑恶。该假设的推论即为重构制度的必要性，结局则是人们意识到这两个假设都不正确。一些改革者断定“系统”本身必须被彻底改变，因此支持变革。另一些人则任凭改革激情消退，转而对鸿沟抱以嘲讽的容忍（至少暂时如此）。消灭鸿沟的激情被无力改变的沮丧取代，道德愤怒被道德无助取代。所有的政客都是恶棍，所有的机构都腐败。正如美式幽默中的角色所表现的那样，理想/制度间的鸿沟必须被接受，甚至是被欣赏。

3. 冷漠自满（忽视鸿沟）。犬儒主义是忍受认知失调的尝试。但是正如人们没法无限地维持道德激情，他们也没法无限地容忍理想与实践之间的巨大差距。“认知失调是有害的状态”，并且“相关认知的重要性，以及矛盾认知的相对数量，决定了认知失调的严重程度和紧迫程度”[14]。然而，从信条激情到犬儒主义的蜕变涉及道德感的钝化，从犬儒主义到冷漠自满的蜕变则涉及认知能力的钝化。仅仅是将注意力转移到其他事情上，就会降低失调认知的重要性。在信条热情低落、鸿沟认知模糊的时期，美国人也许会在不得已的情况下承认理想与现实之间存在着差距——就像他们多年来对待美国黑人的社会角色一样，但是随后又将这种认知扔进了意识的墙角，就这样不再认真地关注它。就像缪达尔说的，困境是存在的，但是它既不烦扰人们，也不会让人们热情高涨地想要解决它。认知失调在意识的表面之下躁动地潜伏着，但是没有强大到能够给人们造成严重的困扰。无论是美国理想，还是美国理想与现实之间的矛盾，都不会引起人们严肃认真的思考。

4. 自欺欺人（否认鸿沟）。美利坚民族认同的意识形态本质，意味着美国人无法一直回避对于国家信条基本价值与原则的确认。然而，在重申这些价值的同时，他们可能仍然不愿意承认理想/制度间的鸿沟的存在。此后他们也许会透过滤镜看待自己。如此看来，美国的制度是开放、民主的；美国是充满机遇的地方，人人平等在这里是

生活的事实；美利坚合众国是自由者的土地和勇敢者的家，它还体现了民有、民治、民享政府的宗旨。在这种情况下，美国人扭曲着自己的认知，好让自己看不见恼人的政治制度、权力现实与美利坚信条价值之间的差距。人们把现实当作理想去欢呼，矛盾则被过滤和回避。美国不仅应该是所有人享有自由、平等与正义的地方，它实际上已经是这样的地方。

然而到了一定时候，对美国理想的强烈信仰，使人们重新发现了理想/制度间的鸿沟。新的个人与团体开始重申理想，不是用来赞美美国生活，而是用来揭露它。以理想之名对现实的谴责取代了现实与理想的虚假一致。新一波以改革为目标的信条激情蓄势待发。

这一连串不同反应模式的循环是逻辑模型，而不是经验现实的代表。历史并不必然按照逻辑模式来发展。然而，某种程度的不满心理是理想/制度间的鸿沟不可避免的结果，需要道德主义、犬儒主义、冷漠自满和自欺欺人的某种混合加以缓解。美国历史的特定阶段经常受到其中一种反应模式的影响，某一种反应模式也常常创造有利于其他反应出现的条件。历史不会遵循逻辑模型，但逻辑模型有助于理解历史。

正如不同的反应模式可能主导不同的历史时期，不同的社会团体也可能倾向于不同的反应模式。年龄和社会经济地位显然对人们的选择有重要影响。

美国的教育系统——特别是在基础教育层面——向学生灌输美国理想，同时对理想与现实间的不一致轻描淡写。所以小学生对政治系统、政府，特别是总统的看法在总体上是非常积极良好的[15]。这些学生受到的教育属于自欺欺人式的回应。这种态度为他们日后作为成年人接受政治系统的合法性打下了基础。中学生则更加“现实主义”，并且在某些方面对政治生活抱以更为嘲讽的态度。然而他们的观点和已经离校数年的青壮年人之间仍然存在本质区别。除此之外，和已经读过高中的家长相比，高三学生对政治的嘲讽程度要轻得多。对于那些高中毕业后就不再继续接受教育的人，政治生活令人不快的现实被不断揭露，再加上有限的政治效能感，导致他们对政治过程采取了更加愤世嫉俗的态度。那些上了大学的人则越来越清楚地认识到理想/制度间的鸿沟的存在，因而更容易转向道德主义。教育系统试图在小孩子面前将理想与现实间的差距最小化，却使这种差距给大学青年造成的冲击最大化。“社会教导年轻人要绝对遵循社会系统的价值观……矛盾压力导致的妥协在许多成年人看来是正当的，而在理想主义的年轻人看来却是对基本道德的破坏。年轻人更愿意忠于理想而不是制度。因此，凸显理想与现实间鸿沟的事件经常刺激他们去行动，虽然在没有合适办法的时候，他们也会冷嘲热讽、打退堂鼓”。[16]然而随着年龄的增长，无论是自我欺骗还是道德主义，热情都会趋于消退；在成年人中，犬儒主义和年龄之间存在高度相关性[17]。

社会经济地位对于反应倾向有着更强的塑造作用。已有证据表明了两个重要趋势。首先，虽然美国社会的几乎所有群体都支持美利坚信条基本的自由民主价值，但是受教育程度更高、社会经济地位更高、处于社会或政治领导位置的人比其他人更愿意支持这些价值。这

意味着此类群体承认支持自由民主价值的比例可能高达85%，而不是65%或70%[18]。支持率的差异并不能证明两个团体对信条理想的信仰程度，但的确能说明社会经济地位更高的人更支持美利坚信条的价值。而且，相比其他人，教育水平和社会经济地位更高的人更愿意支持在特定情况中运用自由民主价值[19]。这些证据清楚地表明了对于自由民主价值更为强烈的信仰和忠诚。总之，有理由相信，地位较高者更可能采取自欺欺人或者道德主义的态度，而地位较低者则倾向于犬儒主义或冷漠自满。

更为显著的证据证明了社会经济地位导致的第二种团体间的差别。收入水平和受教育水平更低、不担任领导角色的人更容易对政治过程持批判性观点，也更容易认识到理想与现实之间的重大差距。而地位更高、职位和受教育水平更高的人则不太容易发现鸿沟的存在。如表 3所示，赫伯特·麦克洛斯基发现，在政治犬儒主义方面，那些曾经担任过政党全国会议代表或候补代表的“政治影响力人物”与普通选民之间存在显著差异。总的来看，对政治表现出强烈嘲讽态度的“影响力人物”只有10.1%，持同样态度的人在总人口中所占比例则高达31.3%。[20]类似地，一项在密歇根州马斯基根（Muskegeon）进行的政治意识形态研究的结论称：“群体的收入水平越高，就越相信多元主义意识形态准确描述了政治系统的运作方式，由此可得出推论，群体的收入水平越低，就越认为意识形态的规范与实际层面之间不对称……收入水平较高者倾向于将政治多元主义的规范阐述与实证阐述等同起来，而收入较低者则倾向于否认这种对称性，并主张让二者更为一致。”[21]同样，和白人中产阶级儿童相比，黑人儿童和阿巴拉契亚地区的贫困儿童对总统偏离理想主义规范的程度有更为严重的判断。[22]总之，地位较高者更容易采取自欺欺人或冷漠自满的反应模式，而地位较低者则倾向于采用犬儒主义或道德主义。

将社会经济地位与信条价值的信仰程度、理想/制度间的鸿沟认知水平之间的关系结合起来，就能得到更为宏观的一般性结论。

表 3 人们如何看待嘲讽政府和政治的观点

观点	持赞同态度者所占的百分比（%）	
	政治影响力人物（N＝3020）	一般选民（N＝1814）
大部分政治家首先考虑的是自己的利益	36.3	54.3
本国的两大政党都被富人控制，为他们的利益服务	7.9	32.1
选民甚至不知道那些真正操控国家的人是谁	40.2	60.5
法律本应平等地有利于每个人，但实际上几乎完全是“有钱人的法律”	8.4	33.3
在我看来，大部分政治家口是心非	24.7	55.1
政治家的承诺和他当选后的行动之间没有实际联系	21.4	54.0
政治完全由政治大佬们操控	15.6	45.9

资料来源：Herbert McClosky, “Consensus and Ideology in American Politics,” American Political Science Review 58（June 1964）:370.

社会经济地位较高者比较低者更可能对信条价值有着强烈的信

仰，并且更不容易发觉价值与现实之间的差距，这导致他们更愿意采取自欺欺人的回应。地位较低者则不太容易对信条有强烈信仰。很多地位较低者可能不太关心政治，没有认识到理想/制度间的鸿沟，因此可能选择冷漠自满作为回应。然而当地位低者趋于政治觉醒时，他们就可能转向犬儒主义。

这种群体倾向的模式成为政治系统稳定的基础。最虔诚地信仰政治系统价值观的人不太容易发现价值与政治现实之间的差距，发现差距的人则不太可能有足够的道德热情去做些什么。中上阶层的自欺欺人与工薪阶层、底层的犬儒主义结合起来，使现状永久化。这看起来至少是大部分时期的主要趋势。一些地位较高的人的确对理想与现实间的差距有着敏感的认识，并且时常试图采取行动。然而他们成功与否，取决于能不能把虚伪者和嘲讽者动员起来支持自己。当发现鸿沟的人具备了道德热情，或者拥有道德热情的人感知到鸿沟的存在时，政治系统内部就会发生变化——在那些对此持负面观点的人看来，这就是政治不稳定。后一种情况通常涉及中上阶层在认知方面的重大变化，它在历史上一直是美国政治制度与实践变革的最重要源头。认知水平和信仰强度的变化，都可能给人口中的不同群体造成不同影响。例如在60年代，人们无论地位高低，都对政治理想与现实间的鸿沟有着清晰的认知。结果，高阶层群体逐渐用道德主义取代了自我欺骗，为广泛的政治制度与实践改革创造了动力。与此同时，低阶层群体的冷漠越来越少，嘲讽越来越多，导致民意调查中政府的民众信任度大幅下降。

如果美国人拒绝对现实视而不见，他们就能在道德主义和犬儒主义之间找到答案。如果美国人坚定地信仰美国理想不动摇，他们就能在道德主义和自欺欺人之间作出选择。道德主义在一定程度上将理想主义和现实主义结合起来。它意味着缩小或者消灭承诺与行动之间的差距，移除美国人认知失调的根源。就这个意义而言，道德主义是美国人最积极的政治回应。然而正如美国历史所表明的，道德主义不仅

可以成为美国体制的改革者，也可以成为其毁灭者。亨利·史汀生（Henry Stimson）在其卓越的政治生涯结束之时给出了自己的总结："我知道的唯一不可饶恕之罪就是犬儒主义。"[23]作为美国体制的核心人物，史汀生纠结于大众的犬儒主义罪恶，却不承认体制的虚伪罪恶。更重要的是，他也同样未能注意到，道德主义才是美国唯一致命的美德。

鸿沟与美国政治的风格

在美国同时存在着反对权力的道德和权力分配不平等的事实，从而导致了所谓“权力悖论”：没有引起注意的权力才是有效的权力，被观察到的权力则是被贬损的权力。美国人有时候以挥霍财富为荣，但从未有人以玩弄权力为荣。合众国权力的设计师必须设计出一种可以感觉到却看不到的权力。权力只有藏在暗处时才是强大的，一旦暴露于光天化日之下就会烟消云散。

在美国的政治历史和公共讨论中，权力悖论一次又一次地显现出来。总统是美国政治的核心制度，两项有关总统权力的研究很好地描述了这一悖论。

首先是理查德·诺伊施塔特（Richard Neustadt）极具洞察力的作品，《总统权力》（Presidential Power）。该书出版于1960年，其目的是“考察白宫主人的权力问题”。这是“任何政治系统的统治者都会面临的经典问题：如何让统治名副其实”。这对总统而言并非易事。“同样的条件，在形式上增强了总统的领导，却在事实上阻碍了他的领导”。这本书的基本主题相当简单：总统没有多少权力，或者至少他的权力比人们想象的要少得多。总统被自己无法直接控制的力量和团体紧紧围住，特别是国会、官僚机构和公共舆论。除了极少数案例，总统没有命令的权力，本质上只有说服的权力。他拥有大量不同的资源，但其权力却只能用于协商和讨价还价。通过引用杜鲁门总统对其继任者即将面临的挫败的评价，诺伊施塔特明确地表达了自己的观点：“他（艾森豪威尔）将坐在那儿说：‘做这个！做那个！’然后什么都没有发生。可怜的艾克——这可一点儿都不像在陆军。他会非常受挫的。”[24]在1960年，诺伊施塔特描绘的这幅受限制、受束缚、受制衡的总统权力图景是很有说服力的。

十三年后，小阿瑟·施莱辛格（Arthur Schlesinger, Jr）在其著作《帝王式总统》（The Imperial Presidency）中，描绘了一幅十分不

同但同样令人信服的图景。他认为，总统的首要地位已经“转变为总统的至高地位”。“宪政总统”已经成了“帝王总统，并威胁要成为革命总统”。总统将国会在内外事务方面的权力据为己有，特别是在外交权力方面。结果，“史无前例地，权力集中于白宫，宪法制约下的总统变成直接诉诸民意的总统”。美国面临的根本问题是“总统权力的扩张和滥用”。[25]

这两本书的读者将会尝试着进行总结，认为50到60年代的总统是虚弱的，而在70年代的十年中其权力则稳步增加，获得了绝对强势地位。不过这种看法在许多方面都是不靠谱的。在权力悖论的作用下，事实差不多正好与此相反。50年代末到60年代初标志着总统权力的巅峰；到70年代初期，审查和削弱使总统权力跌至四十年来的谷底。艾森豪威尔和肯尼迪代表了总统权力的最高水平。[26]总统权力的衰退始于林登·约翰逊，在尼克松政府时期又像滚雪球一样俯冲，当后者成为第一位被赶出白宫的总统时，总统权力已经跌至最低点。

其他著作已经阐述了总统权力下降的过程和原因。这里想要讨论的是两本有关总统的经典著作如何反映了总统权力的变化。明处的权力是被削弱的权力，暗处的权力则是被增强的权力。60年代诺伊施塔特担心的总统“权力问题”反映出彼时总统权力的无处不在；1973年施莱辛格对总统帝王般的权力有着同样深刻的忧虑，这却体现了总统权力在下降。总之，如果人们都认为总统权力有限，还要接受其他官员和团体的审查，这本身就表明总统权力是存在的，它得到了支持。相反，如果人们相信总统十分强大，这就说明总统实际上权力有限，或者其权力正在减少（因为美国人讨厌强大的权力）。当事实上的总统权力很强大时，公众从来不认为它强大；当总统权力真的在衰退时，人民却认为它扩张无度。

总统制并非权力悖论的唯一例子。1961年，艾森豪威尔在离任时曾发表了著名的警告，指出“错位权力恶性增长的可能性”以及“军事工业复合体”的存在带来的“不利影响”。除了例行公事的掌声，艾森豪威

尔的话没能立即引起任何反响。但这席话再及时恰当不过了。不论错位与否，军事工业复合体的权力的确在60年代初达到了顶点。艾森豪威尔给出警示之后三天，约翰·F. 肯尼迪搬进了白宫的椭圆形办公室，后者几乎立即采取行动，大幅提高军事支出——陆军师的数量增加了45%，“北极星”级战略核潜艇的建造增加了50%，“民兵式”弹道导弹的生产能力提高了100%，担负战略值班任务的核武器数量增加了100%。60年代初迎来了战后投资新型武器系统的高潮。一位美国总统警告说军工复合体将导致危险，然而不论是国会、媒体、公共舆论还是学者都对此无动于衷。

十年后的形势则完全不同。军工复合体的权力明显减少；公众的焦点转移到其他问题上；国会仔细审查防务开支并时常否决新武器的计划；大量反对军方的利益集团和游说团体抨击国防预算案；以实际货币衡量的军事开支，尤其是用于硬件装备的开支，在60年代末70年代初逐年下降；洛克希德（Lockheed）处于破产边缘，岌岌可危。与此同时，媒体与公共讨论中对军工复合体权力的警告和抨击越来越多，也表明复合体的权力在下降。1961年艾森豪威尔那段贴切却被忽略的评论，虽然已经不符合1971年的实际情况，却屡屡被人拿出来引用。在那几年中，采用诸如“杀人的经济”“五角大楼资本主义”“1970年的美国军国主义”“如何控制军队”“武器文化”“战争生意”“军国主义的美国”等标题的书刊铺天盖地。受欢迎的杂志几乎每期都会揭露军工企业及其五角大楼军方同盟的阴谋和权力。然而，所有这些针对想象中的军工复合体强横权力的愤怒，恰恰证明复合体的权力被成功削弱了。

在某种程度上，权力悖论一直都是美国独特的政治模式。就像在美国争取独立的时候，这个新生的国家猛烈地谴责乔治三世是镇压人民的暴君，同时又证明英王即便作为暴君也无力对付独立运动。纵观美国历史，无论是20世纪初的扒粪者，还是他们生活在60年代的后辈，对权力的曝光一直都是削弱权力过程中必不可少的一环。这不是

说所有被认为拥有强大权力并因此受到抨击的个人和机构都必然是虚弱无权的。事实显然不是这么回事。但这的确意味着，如果个人、团体和机构的权力受到了广泛的关注和讨论，它们的权力就会比没有被关注之前更少。在其他社会中，个人和团体也许会想方设法引起对自身权力的关注。而在美国，对权力的关注会导致怀疑、敌意和愤怒。由于普遍的反权力主义道德，对权力的关注将会导致权力变少，而被隐藏的权力则更加有效。因为相比其他文化，权力概念在美国文化中的合法性更弱，所以就更需要想办法加以掩饰。因此否认拥有权力的事实才能维持权力。然而在美国的公共生活中，有很多机会和压力使权力被公之于众。结果，鉴于权力的可见性就是权力最大的弱点，最有效运转的权力都是被隐瞒的权力，掌握权力的头等大事就是遮掩权力。

在美国社会中隐瞒权力不是件容易事。同其他民主（或者独裁水平较低的）社会相比，美国政治的特点在于其开放性和公共性。政府理所应当是开放的、光明正大的，秘密意味着邪恶。爱德华·希尔斯说，美国的传统就是“极其充分的公共性”。美国人对“国家理性”这个概念的接受程度并不比“国家”本身更高。美国的独特之处就在于“追求公开性的热情，西欧民主国家常见的保守政府秘密的惯例在这里算不上什么传统”。这使得促进公开性最重要的机构——新闻业在美国获得了不同于在欧洲的地位。美国人永远都不会像英国人那样说出“媒体敬畏政府威严”之类的话，因为“在英国，政府和媒体间的权力平衡偏向于政府，而在美国则有利于媒体”[27]。政府公开是美国的理想之一，它从来没有在美国的现实中被完全实现过，但也没有哪个国家曾经达到过美国政府的公开水平。

在美国，权力不仅比其他国家更加公开，也更容易受到侵蚀。所以掌权者需要花费很大力气来隐藏权力，以确保其有效性和合法性。这就导致了恶性循环：因为权力是可憎的，它才必须被隐瞒；而正因为权力被隐瞒，它才更加可憎。公开性给权力造成了普遍威胁，导致了隐藏权力、为权力说谎的普遍需求。在美国，由于曝光的结果更具毁灭性，保守秘密变得更有必要，也更难实现。因此就像希尔斯多年前指出的那样，公开性和保密性天然地紧密联系在一起，使隐私受到侵犯。英国历史上一直存在三者间的某种平衡；在美国，疯狂地追求公开性破坏了隐私权，又导致了对保密性的盲目迷恋。“在英国，秘密没有那么吸引人，因为隐私得到了很好的保护，而公开性也没有那么过火”。而美国的特点则是“公开性压倒一切，同时把保密性而非隐私看成救命良方”。[28]

一个把秘密当成救生圈的社会必定会产生阴谋论。阴谋论的关注对象是秘密权力，它的流行受到三方面因素的影响。

第一，如果权力明确地集中在绝对君主、魅力型领导人或者共产党政治局手中，换言之，即存在单一、公开的权力来源，那么指向单一的、隐蔽权力来源的阴谋论就没有出现的动机。然而，如果权力广泛分散在大量个人、机构和团体手中，那么很多人就有理由相信这种权力分配状态并非真相，在表面的分权之下一定存在隐蔽、集中的权力，最强大的领导人组成的小团体一定在操纵其他人的活动。

第二，在那些将政治视为自利个人和团体间利益争夺过程的社会中，阴谋论不太可能有市场。而在拥有主流道德标准、存在正邪力量冲突的社会中，阴谋论更容易找到生存的土壤。阴谋论是政治道德主义的逻辑延伸，“如果历史运动的每个阶段完全是正邪意志间的自由选择，那些犯错误的人就不仅仅是错误的，更是罪恶的。所有社会和政治病态都是有意为之的罪恶行径的结果。考虑到此种道德前提，我们还能给出什么别的解释吗？约瑟夫·麦卡锡参议员问道：‘除非相信政府高层正在故意将我们推向灾难，我们还能怎么解释当前的处境呢？’”[29]

第三，在那些积极看待权力价值的社会中，阴谋论也不太可能流行起来。而在具有强烈反权力道德的社会中，对权力的敌意很可能导致对隐藏权力的疑惧。而且在这样的社会中，秘密的权力可能比公开的权力更加“强大”，因此人们有充足的理由为秘密权力可能的存在感到担忧。

权力的分散、政治生活的道德主义内涵以及对权力的普遍敌意，使美国很容易接受阴谋论思想。事实上很多本土和外国的观察家已经注意到这个现象。理查德·霍夫斯塔特评论道：“美国政治争论的历史有指控阴谋者的传统，人们也的确相信阴谋的存在。”[30]阴谋论是美利坚合众国出生时的助产士：“英语世界弥漫着对于反对自由的巨大阴谋的恐惧，这是美国革命运动的核心内容。人们相信这个阴谋滋长了腐败，对北美殖民地的压迫不过是其中最明显的一部分。”对阴谋的恐惧深深地扎根于18世纪的美英政治传统中，推动了混合政体理论

的发展以及自由—权力二元对立的趋势。北美和英国的辉格党人认为威胁来自内阁的阴谋——这种观点“在美国革命的同情者中几乎普遍存在”，英王乔治三世也同样将叛乱的殖民地居民视为“煽动性的、无正当理由的联合”，是“亡命徒式的阴谋”。[31]实现独立后，几乎每个时代、每一代人都相信存在着五花八门威胁共和国命运的秘密权力阴谋——光照派、共济会、天主教、摩门教、银行家、犹太人、共产党，等等。对并不掌握权力的人来说，认为政治生活中存在秘密权力是很自然的想法。因此，在大众运动以及充斥着曝光和改革的信条激情的运动中，阴谋论的解释都是重要的特征。“人民党人喜欢想象密谋和阴谋会议”。[32]对阴谋的担忧并没有随着人民党人（Populists）一起消失，希尔斯仍然能够在50年代中期很容易地得出结论，“对阴谋的担忧已经成为至少半个世纪以来美国人生活的持久特征”。[33]

美国人对待权力的普遍态度为阴谋论的盛行创造了现实基础。如果权力的合法性是可疑的，那么它必须被隐藏起来才能发挥效力。不仅如此，隐藏权力的行动本身也必须被隐藏起来。比起那些没有贬损公共权力的国家，在美国阴谋权力的收益反而更多，希望使用权力的人同时也应该共谋将这一事实保密。总而言之，和其他国家相比，美国政治搞权力阴谋的动机更强，所以在这里大行其道的权力阴谋论也似乎更有道理。诚然，如果权力的有效运用意味着隐瞒权力的存在，那么只需在逻辑上跳跃一小步就能得到最终结论，即阴谋论的归谬法——证明秘密权力存在的最有力证据就是根本没有此类证据。

为了隐藏权力的事实，秘密是必需的；为了粉饰拥有权力的事实，欺骗也是必需的。后者是前者的自然延伸：秘密是权力的保护伞，欺骗则是权力的隐身斗篷。欺骗成了政府与公众、政治领导者与追随者之间关系的天然内容。普通人可能会时不时虚伪一下，而那些领导他们的人却要时刻如此。面对公共舆论，政府部门表现出来的开放与回应态度要比其实际程度更高。政治领导人也必须装作代表民意的样子，虽然实际则未必如此。无论如何尝试规避民主的现实，领导人们最终还是别无选择，只得屈服于民主的表象。19世纪以来越发高涨的建设民主政府呼声的确在事实上增进了民主，但是也催生了更多虚伪的制度与实践，使政府看起来比实际上更加民主。对民主政府的要求不仅导致了更多的民主，还导致了更多的欺骗。由于美国人期待的民主程度超出了政府所能达到的范围，后者只能想办法让自己看起来比实际上更民主。

理想/制度间的鸿沟导致的这些结果有助于解释真诚问题对美国政治的影响。当理想被严肃对待时，真诚才算是重要问题。就像卢巴雪夫（Rubashov）所描述的那样，在共产主义国家的政治生活中，真诚问题也能以非常不同的方式产生重要影响。像在美国一样，那里的政治人物也可能会强烈地感觉到，自己必须向他人表明对本国理想目标与价值理念的真诚信仰。这是很难做到的，犬儒主义、虚伪和欺骗正源于此。对这些现象普遍性的默认，使人们更加关心真诚问题，从而提高了真诚的价值。

不同的文化对于真诚有着不同的定义。在美国和亚洲文化中，真诚的意思几乎是相反的。对日本人而言，重点在于揣测上级的心思。在中国，真诚就是遵守通行的外部规则：“一个人表现自己‘真诚’的方式不是遵从内心感受，而是对人际关系义务和社会负责。最真诚的时候，就是违背自己的真实想法，按照社会规则行事。”[34]中国和日本都强调个人与同伴、平辈、尊长、团体的关系。这一意义上的真诚其

实是团体特征。

而在美国，真诚意味着个人与其自身、与其信仰的关系。它有两个维度。首先是一个人及其思想的坦率与诚实。莱昂内尔·特里林（Lionel Trilling）认为，在法国文学中，真诚就是“把有关自身的真相讲给自己和他人听”。而在美国社会中，真诚意味着更多。也许真的有人坚信世人都是些虚与委蛇、心胸狭隘之徒，但是美国人一般不会认为这种人真诚。他们会说他愤世嫉俗，在他们眼里，“真诚的愤世嫉俗者”是个矛盾的词。要是有哪个政客说自己就是喜欢权力，喜欢权力带来的操纵主宰他人的机会，美国人也不会说他很真诚。美国文化（按特里林的说法可能还包括英国文化）的“真诚”根本就不相信会有真心向恶这种事情。真诚的含义包括“一心一意忠于职守”。[35]它是真正的道德标尺，是为着正确信仰的奉献。美国人无法想象将希特勒或斯大林称为真诚之人。简言之，美国社会中的真诚就是信仰美利坚信条的自由民主主义和个人主义理想。只有在具备强烈自我欺骗动机的社会中，人们才会如此关注真诚这一美德。

美国人对真诚的定义使他们经常很难理解外国人。不仅是定义不同，外国文化中的真诚与美国意义上的真诚可能从根本上就不是一回事。正如玛格丽特·米德（Margaret Mead）所指出的，对于布尔什维克党人，“所有党命令的行动都是正当的”，因此“政治目标本身就是最根本的美德，变化了的方针路线所要求的行为与执行路线的个人行为是完全一致的，无论是外交官员还是边境军官都是如此”。苏联官员在贯彻路线时越灵活，在道德上就越正直。而美国人则认为这恰恰是不真诚的证明。“美国人认为正直的根本在于表里如一和真实诚恳，这正是苏联领导人的行为所不具备的，美国人总是愿意用本国标准来评价和看待苏联的行为，在美国意义上说它心口不一、世故心机，毫无正直可言”。[36]

不论是外国人还是本国领导人，在美国人民面前都必须经历真诚测试——他们真的相信自己说的话吗？美国人提问时既满怀期待，又

疑虑重重，这说明在美国公共生活中想要做到真诚是多么困难。1978年，赞成罗德西亚（现津巴布韦——译者注）白人政权领导人伊恩·史密斯（Ian Smith）访问美国的参议员早川雪（S. I. Hayakawa）表示："我认为美国人民应该亲眼看看史密斯。如果他明摆着是个骗子，我们会识破；如果他是个诚恳的人，我们也会发现。"[37]史密斯对于种族关系的看法为大部分美国人所厌恶，他们不相信这位领导人是真心实意地相信自己的观点。真诚意味着真正地信仰美利坚信条。对于美国的公众人物而言，问题是如何在理想信念和美国制度与实践未能完美实现理想这一认知之间建立起某种协调关系。虚伪，而非其反义词真诚，才是无可避免的。只有那些充满激情的改革者，那些明确、坚定地致力于让制度与实践符合美利坚信条的改革者，其真诚才不会受到公众的质疑。没人会问威廉姆·劳埃德·加里森（William Lloyd Garrison）是否真诚。而对其他人，真诚问题——如何使美国价值信仰与现实认知相协调——是不可避免的。

1. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, ed. Phillips Bradley (New York: Vintage Books, 1954)., 1 :9.

2. Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston, Ill.: Row, Peterson&Co., 1957), p. 3.

3. This has been recognized in passing by. some commentators on the American scene, for example, Robin Williams, *American Society* (New York: Knopf, 1951), p. 425. Ethel M. Albert, "Conflict and Change in American Values: A Culture-Historical Approach," *Ethics* 74 (October 1963): 30-31.

4. Ronal d Blythe, introduction to *Emma*, by Jane Austen (Harmondsworth : Penguin Books, 1966) , p. 16.

5. Louis D. Rubin, J r . , "The Great American Joke," *South Atlantic Quarterly* 72 (Winter 1973) , pp. 83-87, where the Robert Penn Warren quote appears . Harold J. Laski, *The American Democracy* (New York : Viking Press, 1948) , p. 740. See generally Walter Blair and Hamlin Hill , *America's Humor: From Poor Richard to Doonesbury* (New York : Oxford University Press, 1979) .

6. Leon Samson, *The American Mind* (New York : Jonathan Cape and Harrison Smith, 1932) , p. 13 .

7. Irving Kristol, *On the Democratic Idea in America* (New York : Harper & Row, 1972) , p. 130.

8. Judith Shklar, "Let Us Not Be Hypocritical , " *Daedalus* 108 (Summer 1979) : 11 , 14- 16, 24.

9. Kristol , *Democratic Idea*, p . 130 .

10. *New York Times*, May 4, 1974, p . l , 24 .

11. George Santayana, *Character and Opinion i n the United States (* Garden City, N.Y. : Doubleday Anchor, 1956) , p. 3 .

12. Gunnar Myrdal, *An American Dilemma* (New York : Harper & Bros . , 1944) , 1 : 21 .

13. Ralph Waldo Emerson , "Lecture on the Times, " in Emerson, P*rose Works* (Boston : Fields , Osgood & Co. , 1870) , 1 : 149 .

14. Robert B . Zajonc, "Thinking : Cognitive Organization a n d Processes, " i n David L. Sills, ed. , *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York : Macmillan Co. and Free Press, 1968) ,

15 : 618 .

15. For analyses supporting the conclusions summarized i n this paragraph, see : Fred I. Greenstein, *Children and Politics* (New Haven : Yale University Press, 1965) , esp. pp. 31 -45 ; David Easton and Jack Dennis , *Children in the Political System* (New York : McGraw-Hill , 1969) , esp. pp. 111 - 143 ; M. Kent Jennings and Richard G . Niemi, "Patterns of Political Learning, " H*arvard Educational Review* 38 (Summer 1968) : 463-465 ; and idem, "The Transmission of Political Values from Parent to Child, " *American Political Science Review* 62 (March 1968) : 169- 184. For the effects of Watergate on children's attitudes toward politics , see F. Christopher Arterton, "Watergate and Children's Attitudes toward Political Authority Revisited, " *Political Science Quarterly* 90 (Fall 1975) : 477ff.

16. Seymour Martin Lipset, "Youth and Politics, " in Robert K. Merton and Robert Nisbet, eds . , *Contemporary Social Problems,* 3 rd ed. (New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1971) , pp. 744-745 .

17. See, f o r example, Robert E. Agger, Marshall N. Goldstein, a n d Stanley A. Pearl , "Political Cynicism : Measurement and Meaning, " *Journal of Politics* 23 (August 1961) : 487-492 , and the data on trust in government for the years 1958-78 collected by the University of Michigan Center for Political Studies, in Warren E. Miller, Arthur H. Miller, and Edward J . Schneider, A*merican National Election Studies Data Sourcebook, 1952-1978* (Cambridge, Mass . : Harvard University Press, 1980) , p . 269 .

18. See Donald J. Devine, *The Political Culture of the United States (*Boston: Little, Brown, 1972), pp. 260-265.

19. See James W. Prothro and Charles M. Grigg, "Fundamental Principles of Democracy: Bases of Agreement and Disagreement," *Journal of Politics* 22 (February 1960): 284-291. Samuel A. Stouffer, *Communism, Conformity, and Civil Liberties* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1955), ch. 2.

20. Herbert McClosky, "Consensus and Ideology in American Politics," A*merican Political Science Review* 58 (June 1964): 371. See also Agger, Goldstein, and Pearl, "Political Cynicism," pp. 477-506.

21. Joan Huber and William H. Form, *Income and Ideology* (New York: Free Press, 1973), pp. 132-133.

22. See Edward S. Greenberg, "Children and the Political Community," *Canadian Journal of Political Science* 2 (December 1969): 471-492, and "Orientations of Black and White Children to Political Authority Figures," *Social Science Quarterly* 51 (December 1970): 561-571. Dean Jarros, Herbert Hirsch, and Frederick J. Fleron, Jr., "The Malevolent Leader: Political Socialization in an American Subculture," *American Political Science Review* 62 (June 1968): 564-575.

23. Henry L. Stimson and McGeorge Bundy, *On Active Service in Peace and War* (New York: Harper & Bros., 1947), p. 672.

24. Richard E. Neustadt, *Presidential Power: The Politics of .Leadership (*New York: John Wiley, 1960), pp. vii, 7, 9, 35.

25. Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Imperial Presidency* (Boston: Houghton Mifflin, 1973), pp. viii, 377.

26. For the ways in which Eisenhower did in fact use

presidential power, see the revisionist analyses of Fred I. Greenstein, "Eisenhower as an Activist President: A Look at New Evidence," *Political Science Quarterly* 94 (Winter 1979-80): 575-599, and George H. Quester, "Was Eisenhower a Genius?" *International Security* 4 (Fall 1979): 159-179.

27. "Passion for publicity": Francis Rourke, *Secrecy and Publicity (*Baltimore: Johns Hopkins Press, 1961), p. ix. "The awe of the press ": Edward A. Shils, *The Torment of Secrecy* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1956), pp. 51-52.

28. Shils, *Torment of Secrecy*, pp. 53, 57.

29. Seymour Martin Lipset and Earl Raab, *The Politics of Unreason (*New York: Harper&Row, 1970),pp. 13-14.

30. Richard Hofstadter, *The Age of Reform* (New York: Knopf, 1956), p. 72.

31. Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution (*Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), pp. ix, 153. See also Bernard Bailyn, *The Origins of American Politics* (New York: Vintage Books, 1968), pp. 136-148.

32. Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays* (New York: Vintage Books, 1967), pp. 3-40, and *Age of Reform*, pp. 70-72.

33. Shils, *Torment of Secrecy*, p. 45.

34. Frederick S. Hulse, "Convention and Reality in Japanese Culture," in Bernard S. Silberman, ed., *Japanese Character and Culture* (Tucson: University of Arizona Press, 1962), p. 304. Richard

Solomon, *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture* (Berkeley: University of California Press, 1971), pp. 110-111. See also Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics (* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1968), p. 15.

35. Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972), pp. 57-58.

36. Margaret Mead, *Soviet Attitudes toward Authority* (New York: McGraw-Hill, 1951), pp. 38-39 .

37. *Boston Herald-American*, October 7, 1978, p. 14.

第五章　信条激情的政治

美国历史上的信条激情时期

面对认知失调问题采取犬儒主义、自欺欺人和冷漠自满等回应方式，不会给政治系统的持续性和稳定性造成重大的、直接的影响——尽管显然它们可能会对系统的运行造成重要的长期影响。这三种回应都不会影响理想/制度间的鸿沟的持久存在。作为第四种可能的选择，道德主义则试图通过让现实符合美利坚信条的价值和理想来消灭鸿沟。因此道德主义在制度与行为方面对政治系统的运行产生了直接影响，它是改变制度和实践的重要尝试。一方面，人们发现理想/制度间的鸿沟确实存在；另一方面，人们又坚定地认为它本不应该存在。这两种认知的结合为改革提供了强大的动力。

在美国历史的不同时期中，信条激情越来越强烈，感染了整个国家。新一代人深刻地担忧理想与现实之间的差距，他们取代了对此更为漠然的老一代人。那些早前相对不太关心这个问题的人也表现出要求现实符合理想的热情。信条价值开始在美国人的生活中发挥更加核心的作用，觉醒的人民焦虑躁动，迫不及待地投入到政治运动中。

尽管激情的强度没有随时间展现出有规律的变化，美国历史中还是出现了四个引人注目的信条激情时期：革命时期，杰克逊时期，进步时代以及充斥着抗议、曝光和改革运动的20世纪60年代至70年代初。这些时期和美国历史上其他时期的不同之处在于：人们反复申明传统的美国理想，并且努力让制度与实践符合理想的要求；社会冲突的裂痕跨越了原有的阶级和种族界限；社会力量与政府制度之间的关系发生了重大变化。

显然这四个时期并非美国政治仅有的变革时期。其特别之处在于制度的重组与改革。美国历史中其他时期发生的重大改革通常与社会经济团体的相对权力有关。这些改革似乎与信条热情时期的改革交替出现。例如在19世纪初期，南部和西部的地主利益集团取代了联邦党人的商业贸易集团，成为联邦政府背后的控制力量。19世纪60年代，南方地主实际上丧失了在联邦政府中的权力，北方工商业利益集团的力量则应势而起。20世纪30年代，新移民、有组织劳工和城市工薪阶层获得了强大的政治影响力。这些变革的焦点在于社会力量的角色和权力，而信条时期变革的焦点则在于政治体制与实践的结构和特征。

四个信条时期具有一些共同特征，这些特征将它们与美国历史上的其他时期区别开来：

1. 不满情绪普遍存在，权威、等级、专门性和专业性受到广泛的质疑和否定。

2. 政治理念被严肃地对待，在当时的社会争论中发挥重要作用。

3. 传统美国价值——自由、个人主义、平等、民治政府、政府公开——在公共讨论中得到重视。

4. 对理想/制度间的鸿沟的普遍愤怒感。

5. 不安、狂热、骚乱和动荡是政治生活的主要特征，其程度远远超出利益团体冲突的一般水平。

6. 强烈敌视权力（反对权力的道德），政治的中心议题是“自由对抗权力”。

7. 政治生活的核心特征就是对理想/制度间的鸿沟进行的曝光和揭露。

8. 致力于特定改革或“事业”（妇女、少数族裔、司法公正、禁

酒、和平）的运动十分活跃。

9. 新媒体形式的出现极大地增强了媒体对政治生活的影响力。

10. 政治参与扩大化，通常采取新形式、新渠道表达诉求。

11. 主要的政治分歧跨越了原有的经济阶级分界，中产阶级和工薪阶层在一定程度上联合起来促进变革。

12. 为了限制权力并按照美国理想重塑体制，人们尝试对政治机构进行重大改革，其中有些成功了，有些则仍在继续。

13. 社会力量和政治制度的关系在根本上重组，其中通常包括但不限于政党体系。

14. 流行的思潮以传统理想之名推进改革，它既是向前看的，也是向后看的；既是进步的，也是保守的。

本章的其余部分将详细阐述上述信条热情时期的一般特征。然而，首先需要说明一个问题：同样作为美国历史上的重大政治事件，为何美国革命被归入信条激情模式加以研究，罗斯福新政则不适合此类分析？

美国革命总能给理解历史提出独特的问题。和英国、法国和俄国革命相比，美国革命是一场“真正”的社会革命吗？它仅仅是一次民族独立和解放的战争吗？或者，是否可以将其看成是一次特别的起义，因而无法被放入通常意义上的革命或国际冲突的宽泛类别之中？上述解释对于某些研究目标或许是有用的。但是，也可以不必勉强——美国革命既不是单独的历史事件，也不是宽泛意义上的社会革命，而是属于美国历史中独特的、反复出现的一类现象。革命时期是信条热情时期的原型，此后三个时期都是对革命时期主题的重申，是革命时期政治模式与特点的再现。

在申明、实践美国政治价值与理想的历程中，美国革命是最激动人心、最为彻底、最为成功的一次努力。1787年国庆日，本杰明·拉什（Benjamin Rush）在费城发表的演说简明地阐述了这个观点："经常有人把美国革命和美国战争混为一谈。美国战争已经结束，但美国革命还没有。正相反，伟大戏剧第一幕才刚刚结束。"[1]和其他的重大革命相比，美国革命确实颇具保守色彩。它显然没有马克思主义和法国大革命主张的阶级斗争，没有哪个特定的社会团体被摧毁。但美国革命的确树立了一种激进的革命意识形态——政府合法性来自被统治者的同意。这不仅规定了美国政治生活的合法性基础，也在世界范围内提出了新的合法性标准。这一意义上的美国革命是"美国政治思想史上最具创造性的时期"。"此后的一切都建立在革命的成果之上"。[2]在美国历史的语境中，革命确实是一次革命性的事件，也是一次具有决定性意义的事件——不仅是因为革命自身的直接结果，更因为它是一场伟大历史戏剧的"第一幕"，此后的各幕则以不同方式重复最初的主题与情节。在后来的信条激情时期中，美国人一直尝试通过树立新的目标重演18世纪成功推翻英王统治的情景。

在革命时期，美国政治思想首次在国家基础上得到阐述，并且指导了政治制度的重塑。克里斯托尔认为，美国革命的目的是"让我们的政治制度更加完美地与无人能够挑战的真实'美国生活方式'保持一致"。反过来，革命的效力则是重塑"政治体制，使之对民意更加负责，更不容易侵蚀公民的个人自由"[3]。这个目标在后来的信条激情时期得到了重申，尽管效果不甚理想，但还是让政治体制变得更加自由、民主、负责。每个激情时期，人民都为政治理想与现实间的差距所刺激，试图改造制度与实践，以缩小甚至消灭这一差距。结果，激情时期的政治变得更加激烈、更为"理想主义"，比利益集团之间功利博弈主导下的政治更具道德热情。因此存在两种美国政治，一种是政治运动、改革事业和信条激情的政治，另一种是利益集团博弈与妥协的政治。18世纪末的英美政治也形成了这方面的对比：英国政治体现的是家族、小集团和利益，然而"纳米尔对观念和原则的诋毁并不适

用于美国政治，因为当时美国思想所处的社会环境完全不同于18世纪的英国”[4]。

将美国革命看作是美国历史中一系列动荡和变革时期的开端，就能够理解美国的革命理想与革命经验在感召力方面有着多么大的差别。无论与其他革命的区别有多大，美国革命都“类似西方历史中的其他重大革命”，因为它具有“广泛的、乌托邦式的革命意识形态”，这种意识形态“同其他革命的意识形态一样，是从根本上改造社会性质的思想体系”[5]。这种意识形态就是共和主义。美国革命宣称，共和主义理想的表述与号召都是普世的，这激励了其他地方的革命，为全世界的激进分子和改革家提供了参考。作为一种历史模式，美国革命经验的有效性则相对有限。正如汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）所发现的那样：“现在我们使用的‘革命’概念，其广为接受的内涵来自法国革命，而非美国的历史事件或者美国开国元勋的所作所为，即便是美国人也承认这点……令人悲伤的事实在于，以灾难收场的法国革命塑造了世界历史，以胜利告终的美国革命则不过是一次具有局部重要意义的事件。”[6]尽管没有别的社会是按照美国革命的设想构建的，但集中体现了自由共和理想的美国革命还是具有广泛的吸引力。然而作为一种历史模式，美国革命的经验被忽视了。革命的概念、阶段、语言，以及最重要的，如何在革命环境下行动，首先是由法国革命，随后又由布尔什维克革命阐述的。

道德热情就是信条激情时期和美国政治中其他的变革、停滞和僵持时期之间的区别。然而美国历史上至少有一个时期，虽然发生了公认的重大改革，却不属于信条激情的类型。这就是罗斯福新政。事实上，新政是一种截然不同的现象。

第一，新政的首要目标不是改革政治，而是重现经济繁荣。和大多数信条激情时期不同，20世纪30年代正值经济萧条，当时的压倒性问题是如何应对国家经济困境。因此在新政的目标排序中，政治改革远远位于经济复苏之后。

第二，应对经济困难的紧迫性意味着重点是如何运用政府权力，而不是如何破坏它。虽然新政宣言对拥有巨额财富的恶人进行了杰克逊式的、民粹主义的抨击，其主要目标仍然是解决迫在眉睫的经济问题，而不是按照美利坚信条重塑政治经济制度，政府行动是新政的必要手段。信条激情时期的特征之一——反对“大”，虽然在新政期间也很明显，但只占次要位置。当时的主旋律是政府干涉主义甚至集体主义，而非传统的个人主义。正如霍夫斯塔特指出的，新政从来没有对进步时代的两大恶魔——机器与托拉斯——表现出持续的敌意[7]。

第三，新政时期几乎完全没有信条激情时期那种道德主义和新教主义特征。新政的品质包括了实用主义、机会主义，以及“大胆、持续的尝试”，而不是满怀激情地重申道德价值。进步主义的特点是“传播道德真理，提高道德水准”。“而新政时期则完全没有类似的东西，这场后来的运动表现出一种强烈的、坦率的思想，即当下发生的是一场经济试验而非道德改革”。[8]的确，道德愤怒更像是保守主义批评家的特征，而非新政本身的特征。传统政治道德在新政的神殿中地位平平。当时的知识分子领袖，如马克斯·伦纳尔（Max　Lerner）和瑟曼·阿诺德（Thurman　Arnold），强调的是手段、技术、专业知识、组织的重要性，而不是个人主义、诚实、正直和道德。信条激情时期的情绪既是进步的，又是保守的，相比之下，新政思想几乎完全以未来为导向。

第四，新政期间的政治分裂是沿着经济阶级的分界线发生的，这点也许比美国政治的任何其他时期都显著。虽然不是那么严丝合缝，但穷人还是聚集在民主党的罗斯福联盟下，而包括许多前民主党人的有钱人则纷纷向共和党靠拢。政治的基本分裂模式是水平化的，正好与信条激情时期更为垂直化的分裂相反。

第五，就结果而言，新政的成果是新的、重大的经济政策和项目，在政府与经济系统之间建立起新的关系，净化、开放政府和提高政府民主程度等信条激情时期的举措并不在其中。新政的结果是政府

干预范围的扩大和总统权力的提高，它留给下一代的遗产不是政府改革，而是政府扩张。

和新政时期相比，革命时期、杰克逊时期、进步主义时期以及20世纪六七十年代在政治氛围、冲突与改革的形式、社会力量与政治制度相结合等方面有着极为相似的特点。

信条激情的氛围

普遍、激烈的义愤是信条激情时期政治氛围的特点。此时人民的政治热情高涨，既存的权威结构受到质疑，要求民主与平等的冲动重获生机，继而是预料之中和预料之外的政治变革。在每一个信条激情时期，不同的社会力量都会采用相似的理念和方法，按照美利坚信条的价值重塑政治制度与实践。

不满的氛围　所有信条激情时期都存在对现有事物的普遍愤懑情绪。对权威、等级、专门化、专业化的广泛质疑和否定正是其体现。政府官员的所作所为，以前经常无人在意、不受指责，而现在则于万众瞩目的聚光灯下遭人唾骂。美国人因为不符合信条理想规定的形象而自我痛恨。用R. R. 帕尔默（R.R. Palmer）的话来说，这四个时期都处于一定程度的“革命形势”，即“对司法系统和现有权威合理性的信心遭到动摇；传统的忠诚被削弱，义务就是强迫，法律等于专断，尊重上级简直就是对人的侮辱；已有的声望是不应得的，合法的财富成了所得不义，政府则被认为是脱离了被统治者且无法代表后者的遥远存在”。帕尔默和贝林认为这番话恰当地描述了18世纪六七十年代的社会潮流。[9]而对于19世纪30年代、20世纪初和20世纪60年代的激情时期，这些描述也几乎同样适用。

爱默生对19世纪30年代的描绘也同样适用于其他几次信条激情：“政治方面……异议蔓延显而易见。这个国家到处是叛逆不从和自立为王。别管我！每个人都有自己的王国，那里的政府既没有控制，也没有干涉。”个人对外部权威的拒绝并不局限于政治领域。“无论是民间团体、节庆活动、社区邻里还是家庭环境，都弥漫着同样的怀疑和异议气氛。很多意想不到的事情也能引起没完没了、吹毛求疵的抨击。谁给我买衣服的钱？凭什么账房会计之类的专业劳动就要比码头工人和锯木工挣得多？”所有既存制度都遭到了挑战：“受到新精

神威胁的不是某个王国或城镇，不是某项习俗、某条法令、某个职业，也不是哪个男人或女人，而是基督教义、法律制度、商业活动、农业产业、教育系统和科学研究。”[10]历史学家戈登·伍德（Gordon Wood）认为，革命时期的“突出特征是恐惧、狂乱、夸张、热情，以及对社会腐败和失序的普遍感受，从中将诞生一个和谐仁爱的新世界，让美国人成为‘所有宗教与社会道德的楷模’”。与此相似，丹尼尔·韦伯斯特（Daniel Webster）发现19世纪20年代“社会十分兴奋躁动”，西奥多·罗斯福则声称他所处时代的特点是“公众思想处于活跃兴奋的状态”。[11]

每个激情时期都是躁动的时期，伴随着对现行制度和权威的质疑。每个时期都在一定程度上导致了合法性危机，人民尝试解决危机的方式是改造美国的政治体制与实践，使之更符合美利坚信条的价值体系。美国社会的性质以及广泛的自由主义共识，避免了欧洲那种阶级斗争式的革命。正是那些制造了革命形势的力量最终导致了没有革命的结果。

政治理念与道德激情 政治理念和理想在激情时期被严肃认真地看待。美国革命前夕，整个社会第一次郑重地阐述了平等、自由和人民主权的思想。贝林发现，革命时期的重要特征之一是“殖民地和革命领导人对待政治理念的严肃性，以及按照这些思想改革制度时的深思熟虑”。用约翰·亚当斯的话说，1760—1775年的革命是人民思想的革命。“人民在原则、观点、情感方面的激进变化才是真正的美国革命”。有史以来第一次，人们以普世民主原则之名挑战并废除了权威。此后的每个信条激情时期都体现出“这些老原则的新觉悟（爱默生语）”。[12]

自由、平等和民主的含义，以及为了实现它们的制度变革成为公共争论的焦点，但并未产生宏大的、系统的政治理论。四个激情时期的政治理论没能超越托马斯·潘恩（Thomas Paine）和克罗利的水平——这两位都不是能提出原创理论的思想家，但是有着出色的能力，

能把人们熟知的理念重新组合以满足时代需要。虽然潘恩没有提出新的政治理念，不过他的确创造了“世俗的革命语言，用新奇的词汇表达出永恒的不满、对基督再临的期盼以及大众传统”。[13]人们不会谈论这些时期的政治理论，而是关心政治理念——那些在每个时期都众所周知却又被多次阐述、反复组合的理念。

美国人既是高度理想主义的，又是高度实用主义的。在信条激情时期，理想主义的一面占据主导。公共生活强烈地关注着价值、原则、权利和道德。政治理念不是因为智识原因，而是因为道德原因变得重要，义愤引发了信条激情和政治争论。人们急于判断政治上的是非。美国革命者的思想被“苏醒的道德激情”和“改良的、乐观的、理想主义的冲动”所控制，“驱使他们抨击统治自己的整个体制的腐朽和专制”。[14]杰克逊时期也流行着“类似的态度、信念和拒斥行为——一种阐述模糊的、伴随着感情承诺的道德观”。“共同体分享诸多价值观，其中一些价值在特定社会阶段会变得无比重要”。杰克逊时代的所有人似乎都是“道德论者”。当时的说教“通常是道德禁忌的戒律，而非对社会目标与手段的阐述”。进步党人同样乐于使用“道德而非经济的语言”，“设立不可能达到的标准”，他们受到了“道德绝对主义的荼毒”。西奥多·罗斯福经常认为自己是一个道德主义者，相信美国政治的关键在于“从根本上为道德而战”。[15]道德、道德主义和道德绝对主义当然是20世纪60年代的标志，它们在一片熙攘嘈杂中见证了所谓“新政治道德”的诞生。

信条激情时期对道德价值的重申是两面性的。被唤醒的价值与理想是传统的，它们的合法性与号召力来自其在美国早期历史中的存在。重申价值，还意味着坚持在不久的将来实现传统价值的承诺、希望和梦想。这时候的思想潮流既向后看，也向前看；既传统，又激进。美国革命时期的殖民地人用洛克和18世纪早期辉格党人的思想呼吁英国人的传统权利。就像哈慈说的那样，“1776年精神”的非凡之处“不是展望未来，而是崇尚过去”。[16]美国未来的使命就是实现美国

过去的价值。杰克逊时代、进步时代的理念，还有20世纪60年代的政治海报都存在这种矛盾——尽管人们期待实现的前辈理想和当前工业化、全球化造成的制度与现实之间出现了一条不断扩大的鸿沟。与其他国家的复兴运动一样，美国的历次信条激情也出现了不同程度的复古与未来并存的局面。[17]

攻击权力和等级秩序 民主理想在激情时期得到再次确认——主张自由、平等、个人主义、民治政府，反对等级、特殊化、官僚制度，尤其是反对权力。反对权力是信条激情时期公共舆论的重要主题，时代的关键问题经常被定义为“自由对抗权力”。18世纪70年代的美国人全神贯注于——甚至是沉迷于——权力问题。权力在本质上是邪恶的、腐败的。对美国人来说，权力的特征就是其侵略性，即“向合法边界以外自我扩张的无限趋势”。反对权力和反对特权一并成为了美国革命的主题。革命者相信：

> 权力即是恶，它也许是必要的，但仍然是必要的恶；权力意味着无限腐败；权力必须在方方面面受到控制和限制，只要能保证最低限度的社会秩序即可。成文宪法，权力分立，权利法案，立法、司法和行政权力的边界，限制强迫和开战的权力，都体现出美国革命意识形态对于权力的深刻不信任，这种思想是我们永久的遗产。[18]

杰克逊时期也出现了自由与权力的二元对立。例如，“金权作为一种权力遭人鄙视，它用不义之财腐蚀、控制正常的共和秩序”。然而杰克逊时代对权力的猛烈抨击并没有持续下去。“19世纪30年代发生了针对银行的杰克逊战争，19世纪最后二十年出现了人民党—进步党躁动，而在这两场运动之间，没有哪个领导人或哪场运动对私人经济权力的集中提出质疑”。[19]这种质疑直到19世纪90年代才再次出现，在美国参加“一战”前它一直是社会热门话题，随后趋于沉寂，到了20世纪60年代重又升温。在每次激情时期，自由理想都对权力体制进行了审判，复兴的反权力道德成了政治行动的指南。

在激情时期，被视为自由威胁的权力通常有着不同的具体形式。在18世纪六七十年代，威胁自由的是英国议会和国王的权力。19世纪30年代的威胁则来自垄断、第二合众国银行、特许经营和干部系统（caucus system）。19、20世纪之交，人们将矛头指向了大机器生产和托拉斯。扒粪者的敌人包括"'特殊利益''体系'，高高在上、狂妄不已的金融业、富豪统治、工业贵族，以及托拉斯与垄断……大企业是这场全国性腐败浪潮的罪魁祸首"。[20]到了20世纪60年代，反对的目标变成了行政权力、总统制以及军工复合体。在激情时期，人们把焦点放在经济与政治权力的结合处：帝国权力、金钱权力、奴役权力、企业权力、行政权力，等等。总而言之，每一次信条激情都以大型组织为敌。在极端情况下，对权力和组织的担忧可能变得偏执，认为存在威胁削弱自由社会与政府的阴谋。美国革命期间有对于"邪恶英王阴谋的偏执痴迷"，与此相对应的是19世纪二三十年代的反共济会妄想与狂热——其攻击目标是"邪恶分子试图控制政治与社会生活的阴谋指令"——以及19世纪90年代人民党人的说辞和幻想。[21]

破坏、削弱、改革、控制组织性权力，以及将决策过程公开化以便使公众参与其中，这些就是所有信条激情时期的共同目标。杰克逊主义者从事的是"肢解行动——试图破坏危险的联邦权力和企业权力，重建'民意与自由市场'的健康统治"。[22]"肢解行动"恰恰是四个激情时期的结果——破坏现存已知的政治和经济权力结构。杰克逊主义者"引导对封闭政治集团的不满，以此对抗被他们认为公然篡夺人民权利的干部系统，并且公开声称必须从社会精英和官僚专家手中夺回政府和政治，向民众的参与开放"。[23]最初，美国革命粉碎了英帝国在殖民地的权力框架；接下来，劲头十足的人民党人和进步党人试图通过引进初选、市政管理、公共服务和其他制度改革来瓦解政治集团，并利用反托拉斯法和其他形式的政府监管打破企业垄断。到了20世纪60年代，人们又进行了相似的尝试，试图驯服军工复合体、中央情报局和总统对外权力。

除了攻击那些被认为位于权力核心的制度外，激情时期还对权威、等级秩序和特殊化发起了更大的挑战。前一个激情时期的主题会在下一个时期再现。每个时期都强调外行、普通人、公民的能力，反对专家。某种程度上，每个时期都倾向于贬低人与人之间的差别——如地位、工作、知识、职位差别——的意义，强调社会的同质化，强调“消融一切社会差别秩序”的“伟大原则”（用杰克逊主义者的话来讲）。学习专业知识和提供专业学习的机构都受到了批判。军事专业更是抨击者的靶标，军事院校的存在遭到公开质疑。人们以自由之名挑战权力时，也会以平等之名挑战其他的社会、经济和制度差别。杰克逊主义者的目标——“政治民主，经济机会平等，反对垄断和特权”——在其他三次激情时期也同样广为传播、备受认可。[24]

政治参与与组织 事业的进步需要参与和组织。信条激情时期的特点正是广泛的政治活动。被动员起来的人民用新的方式展开行动。新形式的志愿社团出现了：通讯委员会、利益协会、新政党、工农组织，以及不同类型事业的组织。热心公益的志愿协会是美国人在实现公共利益方面的独特贡献，这一传统源于缔造新英格兰的持异见新教分子，在革命期间以通讯委员会、自由之子、一分钟人的形式传遍整个殖民地，杰克逊时期激增的五花八门的事业促进组织标志着其正式形成。托克维尔那段被反复引用的评论确实再精准不过：如果有什么公共事务需要处理的话，在法国，政府来做；在英国，当地富贾和贵族来做；而在美国，“肯定有一个相关的协会来做”。“……美国人会因为很多事情组织团体，比如进行娱乐活动，创建神学院，开办旅店，建立教堂，销售图书，向边远地区派遣教士，等等。他们也会用这种方法设立医院、监狱和学校”。[25]协会的数量和范围让托克维尔感到惊讶，而事实上这正是美国人尝试让制度与实践同信念和价值保持一致的方式。杰克逊时期的各类社团正是伴随着选举权的大规模普及而出现的。

进步时期也同样出现了大量新兴社会运动和社团。这在20世纪初

期尤为引人注目，标志着建立志愿社团的第二波浪潮。但是与这一波结社浪潮相伴出现的并不是投票率的进一步提高（因为投票率在19世纪80年代就已经很高了，再提高将十分困难），而是争取妇女普选权的运动。20世纪60年代，黑人和青年人的投票率上升，其他形式的政治活动也急剧增加，包括示威、抗议、结社、宣传、良心游说以及所谓的公共利益团体，等等。像此前的激情时期一样，60年代也是新型社会组织大量出现的时期，其中还包括聚集了热情信徒的乌托邦社团。詹姆斯·拉塞尔·洛厄尔（James Russel Lowell）在19世纪30年代就曾说过："在那些能建立起社区的地方，一切都是再平常不过的，唯有常识不是。"[26]

现代的结社技巧可以追溯至杰克逊时期。正如当时一位观察家颇有嘲讽意味的评论：

> 不管做什么，都必须立即成立一个全国性社团，社团的名字还得足够大气；要请一帮社会名流作为会员或者赞助人，这些人的名单也要足够吓唬人；筹集的第一笔资金被用来任命一名秘书和足够多的助手；要请几个受欢迎的演讲家，让他们在公众面前充当代言人；神通广大的报纸要开足马力宣传；还得制作相关的证书，以供会员签署、提交和宣誓；整个协会的机器都在全速运转，附属协会多如牛毛，无处不在；最后提出来的建议看上去也不错——如此声势浩大，社会哪能抵得住？[27]

20世纪那些在巴士上宣传种族平等的人士和改革分子，和19世纪的废奴主义者是一样的；就才能和行动而言，加里森是拉尔夫·纳德（Ralph Nader）的先驱。老施莱辛格（Arthur Schlesinger, Sr.）在50年代的观察中写道："杰克逊时期的改革家如此出色地运用了一百年前改革的组织和宣传手段，以至于后辈们除了利用电影、电台等新通信技术之外几乎无可超越。"[28]

建立组织——既是政治参与的表现，也是政治参与的渠道和手段

——是为了缩小理想/制度间的鸿沟。通过归纳总结杰克逊时期和进步时期的经验，詹姆斯·威尔逊（James Q. Wilson）指出：

> 急切、迅速地建立社会组织的时期，就是动机的显著性大为增加的时期。理念越重要，组织就越多。结社活动的流行似乎总是伴随着大量社会运动的出现，这一显著事实为上述观点提供了支持。例如在19世纪三四十年代，反共济会组织和废奴主义组织同时成立，在二者的诸多相似动机中，最为突出的是宗教热情的伟大复兴。1895年到1910年，社会上又兴起了新一轮传播福音真谛的运动，其中许多内容在本质上是世俗的，却依然使用了宗教式的语言：自由铸造银币（free silver）、禁酒、本土主义、扩大普选、社会福音主义、马克思主义、泰勒主义、安居运动，以及数不清的其他运动。[29]

20世纪60年代政治运动的参与者证明了这一命题仍然有效：有组织活动是继承美利坚信条的方式之一。

媒体与政治沟通 要削弱权力，就得先揭露权力。在每个信条激情时期，对特权阶层、不平等和腐败事实的揭发都给改革运动提供了动力。每个时期都出现了新的媒体形式，从而加强了改革者向公众传播事实真相和愤怒情绪的能力。

美国革命期间，美国和欧洲“第一次形成了公共舆论，‘公共舆论’这个概念也的确在这一时期出现在几种不同语言中”。这种公共舆论来自“习惯性关注政治事件，以个人或俱乐部身份订阅报纸杂志的一群民众”。“他们初步形成了自己的政治观点，意识到政府和政治制度的重要性，认为公共福祉是存在的，它取决于政府政策与启蒙公民的行动”。这些人同时关注地方和国家层面的政治事务。“包括书籍、报纸和杂志在内的出版业的巨大进步”为这种关注创造了动力和可能。传播方式的进步成为美国和欧洲“整个革命年代的基本前提之一”。[30]在美国，日益普遍的请愿、抗议、布道、演说、年鉴、传单

和报纸，都推动了革命意识的发展。新传播方式中最核心、最独特的就是小册子，这在英国和殖民地是“政治论战最有效的武器”。篇幅灵活、时效性强、一事一议的特点使小册子成为激进革命论调的理想载体。1750年到1776年间出版的号召反抗英国统治的小册子超过了四百本，到1783年已经超过了一千五百本。“小册子在夹叙夹议的同时表明了革命领导者和支持者的信念、观点、动机和公开目标，它是典型的美国革命文学”。[31]

政治传播的规模和强度在杰克逊时期实现了又一次飞跃。公共学校、图书馆公司、书店和成人教育运动都起到了推动作用。报纸发行量的增长具有尤为重要的意义。1800年，美国有242家报纸，总发行量20万份。到1829年，报纸总数超过了1000家，发行量超过100万份。[32]新闻业的增长与政党的出现有着密切联系（新闻业在很大程度上具有公开的党派性质），并在更广泛的意义上与政治和社会结社的增长有关。托克维尔认为，在政府决策采用分权模式的民主社会中，报刊对于聚拢有志于公益者起到了不可缺少的作用。社会上存在“公共社团与报刊之间的必要联系：报刊和社团彼此创造”。19世纪30年代，美国是世界上所有国家中“同时拥有最多社团和最多报刊的国家……因此新闻报刊行业的权力随着社会上人人平等的推进而增长”。[33]

进步时期大众传媒的发展与此前革命时期和杰克逊时期的情况相似。如果说小册子和廉价报纸分别是革命时期和杰克逊时期的特有媒体，那么大众媒体和廉价杂志就是进步党人改革的车轮。威廉·鲁道夫·赫斯特（William Randolph Hearst）、约瑟夫·普利策（Joseph Pulitzer）、爱德华·斯科利普斯（Edward Scripps）以城市大众的需求为导向，创办了拥有巨大发行量的日报。他们在报纸上提升人的兴趣诉求，用丑闻吊人胃口，将腐败公之于众，在需要的地方创造新闻，“通过机智的、有人情味的精彩报道，将那些一直被新闻报道忽略的事情提升到新闻事件的水平”。杂志行业也发生了巨大变化。19

世纪末发生了“杂志革命”，诸如《大西洋月刊》（The Atlantic Monthly）、《哈泼斯》（Harper’s）等发行量有限的、面向上流社会的期刊，被商人而非文学家创办的、拥有巨大发行量的大众杂志所赶超。[34]这些杂志在提高发行量方面借鉴了报纸的特点，《麦克卢尔》（McClure’s）、《美国人》（The American）等杂志将曝光名人丑闻作为独有的惯用手段，从而极大地提高了发行量。这些八卦杂志的月发行量超过300万份。如果算上《星期六晚邮报》（The Saturday Evening Post）和《妇女家庭》（The Ladies Home），此类杂志的发行量就超过了500万份，而此时美国一共只有2000万个家庭。日报的发行量也同样急剧攀升，在1909年达到了2420万份[35]。如果没有报纸和杂志行业的发展，政治改革和进步运动很可能不会出现。

20世纪60年代，电视业以相似的方式崛起而成为主要政治力量，反映并塑造了新的政治意识，在全国范围内增强了媒体的政治影响力。新的全国性新闻业也在此时成型，《纽约时报》（The New York Times）、《华盛顿邮报》（The Washington Post）等个体报纸，以及《时代》（Times）、《新闻周刊》（Newsweek）等新型杂志为政治观点的表达提供了全国性的舞台，它们在五角大楼秘密文件事件和“水门事件”中挑战并重创了联邦政府的民选领导人。这使得诸如“客观”“中立”等新闻行业早期的规范让位于在政治生活中持“支持”或“反对”态度的新规范。

因此，信条激情时期出现的新型大众媒体成为了理想/制度间的鸿沟挑战者的工具，将后者的观点传播给规模前所未有的公众群体。美国新闻业的政治功能不同于其他国家。正如托克维尔所言，广泛结社与新闻权力之间存在关联。在基本政治价值的广泛共识与新闻业的权力和功能之间也存在关联。在具备共识的社会中，新闻业的功能之一就是将共识具体化，以此评判个人和机构。美国的新闻业几乎从来不和政府产生瓜葛，也从来不公开其派性；相反，新闻业是社会性

的，或者倾向于此。新闻业在社会中的独特权力是美国自由主义共识产物的一部分。媒体是自由社会在事实上的牧师：他们是社会根本价值的保管人，揭露并谴责背离根本价值的行为，赋予遵循这些价值的个人与制度合法性。在信条激情时期，媒体除了挑战并揭露权力不平等之外别无他法。

扒粪运动与曝光政治　早在西奥多·罗斯福为其贴上标签之前，扒粪运动就已经是独特的美国式政治活动了。只有在具备基本价值共识的社会中，曝光违背价值体系的事情才会引发政治变革。只有当人们一致同意有关善恶美丑的判断标准时，"扒粪"才是有效的。这使得改革更多地涉及对事实的揭露，而非对价值的争论。就此而言，20世纪初美国的变革努力实际上与同一时期俄国的变革处在两个不同极端。"两国环境的不同通过列宁与斯蒂芬斯（Steffens），以及《火星报》（Iskra）与《麦克卢尔》之间的对比反映出来。布尔什维克使用革命宣言发起进攻，而美国改革者用的则是布兰代斯（Louis D. Brandeis）的信念。"[36]从萨缪尔·亚当斯（Samuel Adams）于1773年出版的马萨诸塞州总督哈金森（Thomas Hutchinson）个人书信（这些信件"向愤怒的公众'证明'了英国政府的行为是故意的，而非源自傲慢、轻视和误判"[37]），到两百年后《纽约时报》将五角大楼的越战秘密文件公之于众，美国政治——特别是在信条热情时期——一直是曝光的政治，而媒体作为曝光手段所发挥的作用远远超出其他国家。但是只有道德意识被激发时，曝光才是有用的。

每个信条激情时期的独特之处并不在于煞费苦心的新政治理论，而在于揭露违背旧政治理论核心原则的新政治事实。美国革命对此作出了最佳诠释。革命时期和后来的激情时期一样，争论政治理念是没必要的；有必要的仅仅是阐明理念，搞清楚现状在多大程度上背离了这些理念。革命者相信真理是"不言自明"的，因此他们要求的一切不过是"将事实呈现于公正的天地之间"。杰克逊主义的改革者采取了相似方式，对此进行了观察的爱默生认为，改革实际上源自理念与现实

间的对比。在随后的世纪之交，人民党人和进步党人再次面临了同样的情况，西奥多·罗斯福称其为“扒粪运动”。由艾达·塔贝尔（Ida Tarbell）、林肯·斯蒂芬斯、厄普顿·辛克莱尔（Upton Sinclair）、大卫·格雷厄姆·菲利普斯（David Graham Phillips）、雷·斯坦纳德·贝克（Ray Stannard Baker）及其同行成功发展起来的曝光式新闻践行了布兰代斯的信念，它以事实为依据，为立法改革提供了理由和动力，为促进社会改革的司法行动提供了重要手段。相应地，在20世纪六七十年代又出现了“新扒粪者”和新的曝光政治。

在信条激情时期，曝光和揭露行动同时在横向和纵向两个方向上展开。人们的愤怒最开始可能集中在特定的个人、机构或实践上，但是迅速蔓延并影响了更大范围的民众和组织。20世纪初，瓦尔特·李普曼（Walter Lippmann）在观察中发现：“随着扒粪运动的发展，公共生活的标准开始被用于评价商业活动的某些领域。”虽然“原来只是一场反对政治特权的斗争”，但杰克逊主义运动以某种相似的方式很快“将斗争扩展到反对经济特权”。[38]最初对于政治丑恶现象进行曝光的动机可能很快扩散开来，进而引发对于企业、教会、学校和社团所犯罪恶的关注。

道德标准的纵向升级，模糊了对于公认规范的严重违背和轻微、表面、潜在违背之间的区别。如果无法证明一名公职人员接受了贿赂，那就证明他接受了一件礼物；如果没有明确证据证明一名公职人员以权谋私，那就证明在其公共职责与个人私利之间存在潜在冲突。“如果无法依照公认标准从事实中找出道德问题，那就提高道德标准，直到发现问题；并且必须教育公众，使新罪行引发惊骇的程度与旧罪行相当”。[39]真实的诚信水平越高，道德的标准就越高。

最后，不断增强的道德愤怒被道德疲劳和犬儒主义所取代。这一过程在最近三次信条激情中都引起了关注。爱默生在对杰克逊主义改革者的观察中写道：“我们看到的针对制度的批评与攻击清楚地说明，个人在不改变自己的前提下试图改变周围，对于社会是毫无益处

的：他可能在特定方面是个庸常的好人，却在其余方面粗浅狭隘；令人生厌的结果通常包括虚伪和浮躁……邪恶的浪潮以相同的方式席卷了我们所有的制度。”1975年，休伯特·汉弗莱（Hubert Humphrey）以极其相似的口吻，对近十年来道德曝光的一个方面进行了评价：“责任成了时髦的口号，消费主义甚嚣尘上，无论是国会还是公众都不把总统或者任何人的话当回事。但有时候怀疑会走得太远，人们总得相信某些人。”40

西奥多·罗斯福曾精辟地论述过曝光政治和道德主义改革的政治后果。他认为“人们面对卑鄙肮脏时不应畏缩不前”。某些场合下，扒粪者的行动可以服务于有益的目标。尽管如此，“如果一个人除了揭丑什么都不做，在有关揭丑的思想、言谈和写作中毫无收敛保留，他很快就会变得既不能帮助社会，也不能推动善举，而只能成为邪恶的最有效力量”。为了进一步阐述这个主题，罗斯福谈道：“在实际的政治、经济和社会生活中存在诸多严重的丑恶现象，我们急需与之展开最坚决的斗争。应当无情地抨击曝光每个丑陋之人，不管他是政治家还是商人，也不管他的丑行发生在政治、商业还是社会生活中。”但同时也需要避免对公共人物的人格“不分青红皂白一律加以攻击的风气”。人们必须维持平衡。“揭露犯罪并抓住罪犯；但要记住，即便是针对犯罪，如果采用感情用事、耸人听闻、扭曲事实的方式，对公众思想的伤害会远大于对罪行的打击”。无节制地使用错误方式进行曝光，可能导致公德的败坏以及是非曲直界限的泯灭。“以如此粗鄙激进的方式打击我们政治和经济生活中公认的、强大的丑恶力量，而不加区分地将正直之人卷入其中一并谴责，意味着公德的枯竭。41这样做的结果是，人们要么对公共领域的腐败抱以冷漠的犬儒态度，要么失去甄别善恶是非的能力。

信条冲突：运动与体制

在日复一日的运行中，美国政治的冲突逐渐接近多元主义理论提出的麦迪逊模型（Madisonian model）。利益集团政治能够解释大部分情况，但无法解释所有。共识理论错误地低估了美国社会的冲突；进步主义理论则误将阶级分化视作分歧的核心；多元主义理论对美国政治冲突根源的描述则是不恰当的。政治冲突既可能因经济和公共利益而起，也可能因政治观念而起。围绕着美国政治的原则和价值应当如何通过政治制度与实践得到实现，人们大鸣大放，争执不休。美国政治的行为体既包括社会运动分子、改革家，也包括压力集团和院外集团。某些情况下，信条政治是对利益集团政治的补充甚至替代。同后者相比，信条政治是间歇性而非持续性的，偏激情而非实用，重理想而非物质，主张改革而非维持现状，强调是非判断而非收益权衡。信条政治参与者的自利心并不比利益集团政治的参与者更少，但二者的利益是以不同语言界定的。当团体出现以下三种情况时，利益集团政治将被信条政治取代：（1）团体以美国价值和原则定义自身目标，因而采用普世话语表达其诉求；（2）团体要求对政治制度与实践实施结构性变革；（3）以道德激情去实现这些目标与要求。

18世纪70年代、19世纪30年代、20世纪初和20世纪60年代的政治冲突涉及利益集团，但是分歧的深度、关键议题的意义以及参与者的热情都超出了一般意义上的“利益集团政治”。与此同时，尽管经济问题在这些冲突中很重要，主要的分裂却并未首先沿着经济阶级的分界线发生。结果，每个时期分裂的本质和原因都在历史学家中引起了广泛争论。革命时期、杰克逊时期和进步主义时期的政治斗争到底具有何种结构？用利益集团或者经济阶级的观点来解释这些分裂是缺乏说服力的。在革命期间，保王党和革命者的阵营中同时出现了富人与穷人、种植园主与商人、小农与小贩。在某些情况下，家庭内部也会

发生分裂，富兰克林家族就是最有名的例子。杰克逊时期分歧阵营的构成超越了阶级分野，在为党派和议题而彼此斗争的两派中都能发现农民、工人和企业主的身影。在进步主义时期，城市中产阶级、工人阶级和农民中既有支持政治经济改革者，也有反对者。到了20世纪60年代，中产阶级专业人员、知识分子和学生与属于低收入阶层的黑人联合起来，反对其他的中产阶级专业人员、商人以及与之联盟的多数工人阶级。在所有这些信条激情时期，社会分歧的主要裂痕与当时的主要议题有关，这种割裂虽然不完全是纵向的，但也远远不是水平的。

激情时期的改革动力，源自中产阶级与底层的农民或工人阶级成员在利益方面的结合。将这些不同社会经济集团带到一起的原因显然是被现行政治经济体制威胁或抛弃。在革命时期，所有导致革命派和保王党分道扬镳的原因实际上可以归结为一件事：个人和团体是将英帝国体制视为自身利益所在，还是将其未来的权力增长视为对自身的威胁。例如，一些殖民地社会的底层团体将英国的存在看成是对殖民地经济主导集团的制衡，因此有充分的理由支持英国控制殖民地。在杰克逊时期，社会集团与既存政治经济制度的关系能够在很大程度上解释不同集团的联合，例如杰克逊主义者试图摧毁、开放和渗透的第二合众国银行。类似地，将进步党人与其对手区分开来的，正是前者的成员主要来自地方政治经济体制之外的集团。由于不同地方的体制由不同的集团把持，进步党人的社会经济背景也彼此不同。[42]相似的原理也可以用来解释20世纪60年代跨阶级的社会分裂。每一个激情时期的主要社会分歧都出现在两类人之间：不论何种阶级出身，视自身利益与现存政治经济结构具有直接联系的人，以及同样不论阶级为何，将自身利益与现存结构的开放或瓦解结合起来的人。信条激情时期的分化可能并且确实造成了经济阶级、社会阶层、利益集团甚至家庭内部的分裂。结果，那些尖锐的改革要求总是用自由、民主、反对权力等美利坚信条的语言定义自身。

确认这些“传统”价值主要有两方面目的。首先，它为那些脱离现存体制的、形形色色的中产阶级和底层团体提供了统一的目标、观点和语言。它还划定了改革的范围，以免造成政治联盟的瓦解。拥有更多收入和财富、受教育水平更高的人一般会比其他人更虔诚地信仰美利坚信条。而在经济上较少依赖现存秩序的人则不大相信信条。在激情时期，信条的价值主要由中产阶级团体申明。通过重申信条，曾经的中产阶级虚伪分子变成了如今的道德论者，他们还试图动员底层，使之改变麻木无谓的态度。底层民众由此开始重新接受美利坚信条。然而，信条是可以用来挑战既存秩序的唯一意识形态武器。这就是为什么美国的变革可以发生，但无法走得太远的原因。中上阶层或许在意识形态上信奉政治改革，但是在经济上不允许现存的财富与收入分配发生重大变化。另外，贫困阶级也许能在实质性经济变革中获益，但他们缺少实现变革的意识形态动力，而且将他们动员起来采取政治行动的价值诉求恰恰是反对进行重大经济变革的。

其次，申明信条价值不仅能团结改革分子，也让改革阵营的敌人在意识形态上处于守势。他们就像贝林描述的革命时期保王党人那样处于意识形态的无武装状态。面对广为认可的自由民主价值话语下形成的变革诉求，反对者们找不到一种现成的意识形态信念用以反击。因此，双方的争论经常变成围绕特定变革手段的相对可行性、变革的时机和速度而展开的争吵。美国政治中最基本的分歧一般可以被定义为“速度问题”。“实质上（这一分歧）发生在两拨人之间：一些人渴望迅速实现美好的理想社会，为此不惜误入歧途；另一些人希望通过缓行、慎行将这种风险最小化，反过来又可能导致错失良机的风险”。[43]在激情时期，那些希望迅速实现变革的人不但在数量上增加了，其实现要求的热情也增长了。主张尽快实现自由主义理想的人和主张采取渐进递增策略应对理想/制度间的鸿沟的人爆发了争吵。作为美国激进分子的原型以及“美国历史上最强有力的改革者”——并且在某些方面也是最为成功的改革者，加里森可能比其他任何人都更适合“急进主义”的标签。用他自己的话说，“理论上是逐渐实现，干起来却没

完没了”。与加里森同时代的和平阵线改革者威廉·莱德（William Ladd）也说过：“这是无可争议、不言自明的真理——对于所有合乎道德本质的事情，不但应当去做，而且可以被做到。”[44]简言之，不存在任何能为理想与制度间的鸿沟制造合理性的借口。威廉·埃勒里·钱宁（William Ellery Channing）则代表了与此相反的主张，他和加里森一样反对奴隶制，却坚决反对依靠“兴奋与狂热”推翻这一制度。他认为，“上帝从没有将改变世界的重任委托于激情”。[45]

在激情时期，支持变革的人与倾向保持体制现状的人之间开始出现政治分化。因此，反复出现的分裂并未发生在上层与下层阶级或是精英与大众之间，而是在改革派与保守派，或者说“草根派”、社会运动与“建制派”、既存体制之间。保守的建制派是长存的，而改革派则很容易烟消云散，冲突的激烈程度也随双方兴衰而变化。在激情时期，更多的人积极投身于实现理想，他们的参与性更强，热情也更加高涨。在20世纪60年代的语境中，这些改革分子变得“激进化”——远离现存权力结构并对其进行激烈批判，从自由民主的美国理想出发提出改革要求。此时，“良知共同体”不但扩大了规模，也变得更活跃，更专注于特定议题。作为政治生活主要力量崛起的既不是激进左派，也不是激进右派，而是激进的中间派。进步主义历史学家所谓的美国政治的二元对立并未持续存在于上层阶级和下层阶级之间，反倒是间歇地出现在草根派和建制派之间。

草根派具有多面性。激情时期总会伴随着改革诉求的增加与社会运动的爆发。妇女、少数族裔（特别是黑人和印第安人）、病人、智力残疾者、消费者乃至罪犯的利益诉求，以各种各样的形式成为了激烈政治行动的主题。正如洛厄尔观察到的，在杰克逊时期，“所有可能形式的精神和物质缺陷都有其福音。连麦麸都有自己的先知……大白话被当成足以让乔治·福克斯（George Fox）震惊不已的高论……每个人都负有介入他人生活的‘神圣’使命……每个人都时刻准备好去改造他们自身以外的一切”。[46]19世纪30年代就像20世纪60年代一样，

社会上出现了无所不包、支持一切美好事物的草根运动，而支持个别美好事业（例如和平、女性权益、民权）的次一级运动则相对较少。争取妇女权利的运动先是在19世纪30年代，继而在20世纪初达到巅峰，并在60年代再次高涨。废奴运动始于19世纪30年代，处于从属地位的争取黑人权利运动始于20世纪的最初十年，民权运动和黑人觉醒则主导了20世纪60年代的政治生活。19世纪二三十年代，疯人院、监狱、医院和孤儿院的设立，证明了可以利用特定制度解决各种社会问题的观点，即大卫·罗斯曼（David Rothman）所谓的“发现救济院”。20世纪初迎来了新一波制度改革热潮，例如定居救助之家（settlement house）计划。美国“和平运动”的真正源头是1828年美国和平协会（American Peace Society）的建立，这个协会在美西战争后抗议美国攫取殖民地的反帝国主义浪潮中崭露头角，并在20世纪60年代反越战运动中以引人注目的形象成功复兴。消费者行动主义（consumer activism）在19世纪30年代还是次要角色，到20世纪初已经成为重要社会力量，虽然此后从公众视野消失，但它在60年代以纳德运动（Naderism）及相关运动的形式再次出现。

因此，从一个激情时期到另一个激情时期之间，社会运动存在着相当程度的重复性：某个时期广受支持的事业在下一个时期会重新出现。此外，同一个激情时期的不同事业之间还存在高度关联性，某一事业的积极分子一般也会热心参与其他事业。爱默生发现：“在这些运动中最为引人注意的就是参与者对各类社会问题的广泛不满。”像托马斯·潘恩、温德尔·菲利普斯（Wendell Phillips）、厄普顿·辛克莱尔和拉尔夫·纳德这样的社会运动家可能会参与所有的运动。除了推进废奴，菲利普斯还“支持一系列社会事业，例如妇女平权、禁酒、爱尔兰独立、公正对待印第安人、废除死刑，以及善待精神疾病患者等”。[47]辛克莱尔则积极代表消费者、妇女和劳工权益，要求推进经济平等和公共事业公有制。其他改革家则在集中致力于某一运动的同时表达对其他运动的同情，例如加里森对待妇女平权运动的态度。

阿兰·格兰姆斯（Alan　Grimes）有关妇女选举权运动的讨论很好地描述了不同运动之间的联系。在南北战争之前，妇女平权与反奴隶制运动、禁酒运动存在着密切联系。“19世纪的女权运动就像今天的民权运动一样，不仅支持女性大学就学权、就业权、财产权、离婚后子女监护权等自身团体受益其中的直接改革要求，也支持一系列广泛的变革呼声，例如和平主义、禁酒、废奴、社会福利立法等”。杰克逊时期的这种社会运动间联系在进步主义时期同样存在。“妇女普选权与进步主义，二者的社会伦理基础很容易被联系起来。女性普选权和直接初选、参议院直选、立法提案权、复决、罢免权一样，不仅是改革行动，还是按照流行的社会目标理念进一步推动改革的工具”。[48]　20世纪60年代的妇女运动和民权运动、反战运动同样有着紧密联系。总而言之，特别关注某项变革的个人和团体通常有着普遍的改革主义世界观，这使他们很容易支持形形色色的各类改革诉求。

在美国人的经验中，共识并非政治冲突的解决，而是政治冲突的源头。利益集团政治与共识相兼容，信条政治则是共识的产物。共识破裂时，冲突不会发生；但是如果共识被激活，民众沉睡的意识开始觉醒，为了在体制的结构与实践中实现共识的价值而努力，冲突就会发生。信条政治的冲突涉及的不仅是如何促进那些制造政治分裂的利益，也包括如何以及在何种程度上实现那些促进团结的普世理想。对基本价值的共识可能是令人非常不安的社会现象，它既能提供挑战现存制度的动机，也能充当政治团体联盟之间相互攻击的武器。美国政治最严重动荡的源头不是共识的缺失，而是对共识的坚持，是让社会重新回到最初原则轨道上的努力——这种旨在摧毁专制特权、肃清经济寡头、消灭腐败官员的行动在中国被称为“净化运动”（Purification Campaigns，即“三反”“五反”运动——编者注）。美国人的两极分化大多源自对待同一政治信仰的严肃程度不同，而不是由于政治信仰相异。他们时常因为如何在政治制度和结构中实现美国理想和原则而产生根本分歧。导致美国人最严重分裂的正是那些将他们团结在一起的东西。

同美国的政治变革和冲突联系在一起的，不是新思想的引进，而是旧思想的重申。诸如马克思主义等新意识形态的出现，仅仅对美国政治生活的边缘地带造成了影响。冲突和变革源自信条激情，源自实现而非挑战主流价值观的努力。美国价值的重申之所以能够达到如此激烈的程度，恰恰是因为其本身的含义——呼唤一种传统的、合法的，人们普遍熟悉、广泛接受和支持的意识形态的回归。正如哈慈在提到废奴主义者时所说的："具有讽刺意味的是，美国历史上最伟大的道德改革运动实际上没能产生任何原创的政治思想。加里森和菲利普斯并非政治理念的缔造者，甚至连钱宁也不是。"废奴主义者发现他们需要的是激情，而不是哲学，因此"他们以特有的激情联合在一起，产生了一种莫名其妙、不加辨别的自我满足情绪"。就像加里森提出的问题："要论据有什么用，它能证明什么？"[49]证明人人生而平等这一不言自明的真理吗？所以奴隶制是个错误？

同西欧国家相比，美国的政治变革一般伴随着新社会运动的涌现，而不是新政治党派权力的崛起。美国与加拿大之间的这种对比尤为突出，二者虽然在社会、政治和地理方面有诸多相似之处，但是因为加拿大没有所谓的"加拿大信条"，所以不论是左翼还是右翼都很少发动美国式的救世主运动。[50]在美国，特定的改革尝试总是带有鲜明的道德色彩，其他国家则很少这样。斯坦利·埃尔金斯（Stanley Elkins）在比较美国与欧洲的废奴运动时发现，"从19世纪30年代开始，美国废奴运动简单而尖锐的道德纯粹性，使其具有了与其他类似运动不同的特质"。美国的废奴主义者比其他国家的废奴主义者更倾向于认为，奴隶制的终结"是一个良心问题"；他们表现出"一直为美国人所独有的抽象特质"。"对他们而言，这是个完完全全的道德问题。"[51]

在苏联的政治共识中，也能找到美国式的激进与保守分子斗争。在苏联，一些人以实现党及其意识形态的目标为己任，其他人则保持着相对的政治冷漠，并通过毫无意义地重复官方说教来掩饰这种冷

漠。表面看来，政治冷漠的苏联人可能和政治冷漠的美国人没太大区别，但二者的冷漠有着完全相反的方向。美国人对政府的改革漠不关心，苏联人则对政府的要求不闻不问。意识形态积极分子在苏联是局内人，在美国则是局外人——后者不是为了支持而是为了反对体制而战。当苏联人抛弃冷漠态度，就会被动员起来支持政府；不再冷漠的美国人则会被动员起来反对政府。最重要的是，苏共垄断了政治动员的能力。随着革命成为历史，党的积极分子代表政治系统动员民众的能力似乎在逐渐下降。而在美国，社会变革通常刺激不同的社会团体在政治上动员民众，以便改革政治系统。结果，相对不甚成熟的美国自由主义理想具备了循环往复的政治活力——它更易于使用；而更加系统的苏联马列主义则变得刻板僵化、死气沉沉。

改革及其局限

信条激情时期会出现两种主要的政治变革。改革是让政治制度与实践更加符合自由民主价值与原则的有意识尝试。重组则是社会力量与政治制度间关系模式的重大变化；它不是有意识构建的产物，而是社会力量兴衰变迁、特定政治制度结构和构成改变的结果。改革与重组的过程紧密相关。改革是政治制度与理想之间关系的变化，重组则是政治制度与社会力量之间关系的变化，二者之间存在着密切的互动。

改革和重组过程的表现形式是美国所特有的。它们都不是意识形态分裂社会的特征。典型的欧洲式政治变革包括一系列完全不同的步骤。社会经济变革的结果是具有自我意识的新兴社会力量的崛起。继而，新兴社会力量将提出代表自身利益的新型意识形态，以表明其与其他既存社会力量间的利益矛盾。新力量一方面为建立新兴政党创造了基础，另一方面也认同“属于”旧力量的特定政府机构。经过一段时期的政治斗争和动荡，新兴力量依靠其独特的意识形态和特定的政治机构夺取了权力（或者实现实质性权力分享）。例如中产阶级地位的上升就导致了一系列后果：作为一种意识形态的自由主义的崛起；自由主义政党的发展；支持中产阶级利益的特定政治机构权力的增长（下议院）；支持贵族利益的政党和政治机构（君主制、上议院）权力的衰落。因此，这种变革既包括意识形态的冲突与改变，也包括政治机构的更替和变迁。

在美国政治变革的过程中，社会经济变化同样会导致具有自觉意识的新兴社会力量崛起。不同在于，美国的新社会力量并未提出新的意识形态，而是满怀激情地重申旧的政治理想和原则。它非但没有推动新政治体制的发展，反而要求按照旧意识形态的核心价值观重塑现存体制。这就是“改革”一词在美国的独特含义。当然，在某种程度

上，每个特定的“改革”提议都服务于某些特定的团体，并且得到这些团体的热情支持。但是如果认真思考这些提议就会发现，它们同样必须使用美利坚信条的普世价值语言，故不应仅被视为特定阶层或团体排他性利益的具体化。争取“黑人权力”（“Black Power”）不过是死路一条，为“平等权利”斗争却能打开新机遇的大门——不论其过程有多么缓慢坎坷。改革行动的合法性与说服力，取决于改革目标在多大程度上能够与美利坚信条的主流价值相契合。

理念是政治武器，意识形态是政治变革的使女，美国和欧洲都是如此。如果不能提出政治理念，不能信仰意识形态，政治变革就不会发生。但是在欧洲，导致20世纪变革的意识形态同导致19世纪变革的意识形态是极为不同的。相比之下，历次信条激情的主题、口号和关注焦点都极为相似。有关改革的争论也是相似的，上一个激情时期的社会力量为支持改革而援引的价值观，会在下一个时期被不同的社会力量再次作为武器使用。

崛起中的社会力量在试图让自身利益与美利坚信条价值保持一致的同时，还希望自身利益与既存政治体制相契合，通过巩固与这些体制的联系来推进自身利益。新兴力量当然可以试着建立新政党，或者创造新的政府机构。诸如此类的行动可能会短暂地有利于促成变革。但新兴社会力量的成功，根本上取决于它在多大程度上能够通过现存政党和体制实现自身利益。为此展开的斗争通常会导致社会力量与政治体制间关系的变化，即重组——体制支持者和体制功能的变化。美国政治的制度特征鼓励使用既存体制展开行动——联邦主义、权力分立、结构松散、非集权政党，等等。由此，意识形态一元和政治制度多元在美国的结合所导致的政治变革过程，便完全不同于意识形态分裂的欧洲社会历史上通行的变革模式。

美国的政治变革通常意味着改革，即让政治体制与实践符合主流政治理念与价值。只有具备了意识形态共识这个前提，改革才具有可能性。它源自犹太—基督教的历史传统，源自救赎、复活、革新、重

生等宗教思想。有人认为，改革理念本身就是“基督教起源和早期发展的产物”，“在前基督教时期不存在真正与之相对应的理念”。早期基督教的改革理念主要指向个人，但并不局限于此。其本质在于“自由、自觉、认为人性可臻完美的理念，以及各种各样、旷日持久、反复不停的努力，以此重申、巩固那些物质精神混沌一体之时便已存于世上的价值”。[52]若干个世纪以来，教会内部的改革冲动多有起伏，但终于在16、17世纪的宗教改革中再次爆发，并达到前所未有的高潮。当时的清教徒致力于创建新的天国乐土，改革理念也随之在内涵上更加宽泛、激进。然而改革的本质思想仍然是净化和回归最初原则。改革——正如几百年后克罗利在谈论美国政治时所定义的那样——是“道德抗争与觉醒，试图巩固被破坏的法律，恢复美国政治经济体系最初的纯洁与活力”。[53]

在信条激情的作用下，美国历史中的改革冲动多次达到顶点。例如三次重要的政党改革运动：1820—1840年的杰克逊改革，1890—1920年的进步主义改革，以及20世纪六七十年代的改革。[54]然而同美国革命一样，这几次激情时期的特征不仅是政党改革，还包括一系列广泛的政治制度与实践改革。除了废除奴隶制这一明显的例外，实际上美国历史中所有的重要政治改革都发生在这三个时期。改革“通常于短暂而集中的时期内密集出现”。[55]

革命时期是美国历史上第一个政治改革时期，它最为伟大，并且在许多方面也最为成功，为后来的激情时期提供了政治与意识形态模板。革命者们在美国散播了变革的精神。“合众国的设计师们为政治工程添加了新的信仰，它从此牢固地长存于美国文化之中。每个问题都有其解决办法一直是信仰的主旨。面对困难时，即便是行不完美之事，也比什么都不做要好。最重要的是，如果我们能明白什么是好的制度并将其建立起来，好的政策就一定会自然出现”。正是这种信仰“推动了我们历史上最有力的政治运动”，其中就包括杰克逊主义和进步主义。[56]

当然，革命本身也导致了重要的政治变革，其中最彻底、最重要的便是终结了英国对殖民地的统治，建立起以被统治者的同意为合法性源头的合众国政府。在18世纪政治语境中，这是史无前例的、革命性的一步，但也是有局限性的一步：美国革命并未包含阶级革命引发的社会经济变革。革命改变了政府，却没有改变社会；虽然具有创新精神、影响深远，但它仅仅是一次政治上的变革而已。在变革过程中，“革命者”们还引入了其他相关的革新：废除长子继承制、限制继承权（entail）、免役税以及其他封建主义的残留，实行政教分离，在北方各州废除奴隶制，颁布《权利法案》，在一定程度上扩大选举权，实行刑法改革，取消对商业企业的某些限制。在种种措施之中，最重要、影响最全面的就是对政治理念与理想进行了热烈、雄辩、博学的阐述，这些理念和理想将继续激励、指引、服务于后几代的政治改革者。

第二次密集改革浪潮发生在19世纪二三十年代的杰克逊时期。这一时期的政治和政府出现了以下变化：实现了白人男性的普选权，政治参与的范围大大扩展；国会议员团趋于衰败，出现了全国性政党，并举行了第一次全国性政党会议；实行总统选举人（electors）直选，总统成为“民众领袖”；院外游说集团和游说者成为影响政府的新渠道；政务官（elected office）的高度流动性，这在众议院尤为显著；立法机构选举中的全国拉票，使参议员选举实现了部分民主化；强调官职轮换制度，在政府职位分配上采取政党分肥；在全国和地方层次上，包括法官在内，由选举产生的官职数量激增。与这些政治体制改革同样重要的是社会经济领域的变化：取消第二合众国银行的特许权，开放银行系统；通过普通公司法，将开办企业从特许权利变为一般性权利；改革并扩大了公共基础教育；监狱、疯人院、孤儿院、感化院等“面对贫困、犯罪、少年犯罪和精神疾病问题时的优先解决方式和首要求助机构”被纷纷建立起来。罗斯曼的评论很好地总结了改革者的方法：“救济机构使其创建者一举两得。它既能够让被救济者康复，其自身的成功又为整个社会的正确行动提供了榜样。这项颇

具风险的社会事业背后有一种乌托邦精神——试图改变离经叛道和依赖他人者，以此为其他人树立标杆。”[57]

进步主义时期改革的首要目标就是托拉斯和政治集团。多项措施被用于遏制大企业和经济集权的危害：第一部反托拉斯法案，设立监管会，为保护消费者立法，以及出台其他旨在限制和规范商业机构行为的法案。同样，为了限制政治集团的权力，大众控制的手段有所增强：直接初选制、提案权、复决权、罢免权、参议院直选，进一步扩大联邦与地方民选官职的范围，等等。除此之外，改革还引入了公务员系统、科学化管理和企业式方法，通过提高政府考量中的非政治、技术化和绩效成分，限制政治集团的权力集中。在社会改革方面，救济系统再次得到重视。劳伦斯·克雷明（Lawrence Cremin）指出："贫穷、肮脏和疾病并非19世纪的新鲜事物。"新鲜的是"社会良知的觉醒，人们越来越相信，令人难以置信的痛苦并非源自受难者自身的错误或不可避免之命运，这些痛苦一定能够被减轻"。于是大量新机构——"公民委员会、慈善协会、教会联盟、改革社团"——纷纷涌现出来，其中最独特、最引人注意的就是社会服务社（social settlement）。在教育领域，进步运动是"宏伟的人道主义努力的一部分，旨在于19世纪后半叶形成的令人困惑的新型城市—工业文明中实现美国式生活承诺——民有、民治、民享政府的理想"。[58]进步主义时期的约翰·杜威（John Dewey）在教育领域所做的事情，与杰克逊时期的贺拉斯·曼（Horace Mann）所做的是一样的。20世纪60年代和70年代早期，美国社会的主要制度再次迎来了各式各样的改革。这些改革的目标与三次激情时期的十分相似，只不过在目标实现的程度上略逊于前。

改革措施的引入并不等于一定会出现其支持者所中意的结果。洛伊（Thoedore Lowi）在对纽约市的经验进行观察时发现："政党领袖利用新制度实现旧目的太容易了，这一直是改革者的灾难。"[59]这种情况的确经常出现。改革者创造的制度和程序很少被废除，其存在得

以延续，目的和功能却变了。几乎无一例外，改革者的成就随时间而“扭曲”“蜕变”“腐败”，转而服务于和最初完全不同的目的。这类过程似乎普遍且难以避免。

改革活动可能反过来阻挠改革者目的实现的案例之一就是初选直选制度。在进步主义时期和20世纪六七十年代，初选制度都是备受欢迎的政党制度改革内容。进步主义时期设立的初选制是为了使提名权不受政党大佬们控制。然而大佬们在投票率较低的初选中动员底层阶级和移民背景支持者的能力比任何人都强，由此使初选成了维持自身权力的工具，用于对抗试图取代自己的中产阶级改革分子。20世纪60年代，初选改革再次获得民众支持，目的是削弱瓦斯普的权力，扩大政治体系中下层阶层和少数族裔的参与。然而这次改革同以前一样收效甚微：在初选中投票的人“富裕且受过良好教育……更加关注政治……更愿意对当下社会议题与名人指点一番”[60]。初选制的引入没能在20世纪的前十年加强中产阶级权力，也没能在70年代提高低层阶级的权力。在两个不同的时期为了实现不同的目的而引入了相同的改革，但是哪一个都没能成功。

如何解释这些看似违反常理的结果？答案与决定投票率的因素有关。很少有人在初选中投票。投票率取决于组织能力和社会经济地位。在进步运动时期，强有力的政党机器将低收入选民动员起来，挫败了中产阶级改革分子的企图。20世纪六七十年代，政党机器不复存在，使得初选参与情况更能体现社会经济地位，原本被设计用于加强下层阶级政治影响的改革却使中产阶级受益。在上述情况中，改革未能对政治组织和社会阶级的基本现实产生影响，因而是失败的。“从过去到未来，政党改革的最终结果总是让支持者深感失望，令反对者获益颇多，使评论者大跌眼镜。”[61]

诸如此类的现象比比皆是。70年代的竞选财政立法改革本来是要限制金钱对选举的影响，可最后的受益者却是富豪参选人和谋求连任者。用来对付官僚机构的“日落法案”（sunset laws）却赋予机构新的

职能，使其有动机寻找强大的支持者。旨在开放政府程序的“阳光法案”（sunshine　laws），反而迫使真实的决策过程退回到非正式、没有记录的小圈子密谈与会议。在经济领域，原来被设计用于保护消费者与公众权益的监管机构，却被应由自己管理的企业所俘获。理查德·奥尔尼（Richard　Olney）著名的建议很好地说明了这一过程。当时铁路公司的总裁请求他帮助废除州际商业委员会（Interstate　Commerce　Commission）。奥尔尼说：“单从铁路公司的角度看待这件事，废除委员会也非明智之举。委员会对铁路公司是有用的，或者说它可以被变成有用的。它的存在满足了要求政府监管铁路的呼声，同时这种监管又完全有名无实。更何况，委员会存在的时间越久，它就越容易用商业和铁路的观点去看问题。这样它就成了铁路公司与民众之间的屏障，能够保护铁路利益免遭仓促鲁莽立法的伤害。聪明的做法不是废除而是利用委员会。”[62]社会领域也有类似的情况。用于“改造”贫困者、病人和罪犯的救济院很快被变成了实现其他目标的工具。“救济系统因变革的承诺而被建立，使其存续的却是拘留看管的功能。……那些带来最宏伟目标的承诺，反而经常使最糟糕的事情合法化。人们还越来越担心改革流于表面；出于良好动机的计划可能导致灾难性的结果”。[63]前一代人的改革经常在下一代人中间导致特权利益。

这些现象有着清楚的原因。改革者和改革运动政治势头来自强烈的道德热情，但它无法长久持续。改革只是试图弥合政治理想与现实间鸿沟的一种方式而已，过一段时间就会自我耗尽，被犬儒主义、冷漠自满和自欺欺人的某种混合模式所取代。洛伊对纽约市改革的分析描述了这一过程的一般模式。“改革的出现意味着人们暂时性地抵制政治系统，并试图在既存秩序中为创新变革建立渠道”。为了拒斥政治系统，改革者“采取了直接参与的形式”。然而，“纽约改革运动中最突出的特征却是其短寿”。改革没能持久，它呈现出循环往复的模式。“每一次改革都以声势浩大、生机勃勃、不可抗拒的面目出现”。但是每一次，运动的内容都过于分散，势头被早早耗尽，而改革体系

自身从来没能制度化。[64]改革运动的本质是弥合理想/制度间的鸿沟的尝试，上述的循环往复就是这一本质的直接产物。

其他大部分国家的变革时期，特别是社会经济创新时期，都伴随着政治系统的集权趋势。美国也是如此。然而在信条激情时期，政治体系开放、政治参与扩大、权力分散和权力民享成了政治的流行趋势。这在某种程度上是由于激情时期强调的不仅是社会经济变革，还有政治变革。

美国政治系统的相对开放性和可渗透性使改革成为可能。此前处于“局外人”地位的政治团体可以被动员、组织起来去参与甚至开创系统内部的革新。改革的目标通常包括政治制度的开放性、可渗透性和“回应性”。然而从长期来看，恰恰是这些目标的成功实现挫败了改革自身。那些有助于改革并且因改革而增强的政治系统特征，反而使改革的胜利成了暂时的。改革导致的变化是社会团体暂时性动员与联合的产物，改革者创建的制度代表了不同政治利益和目标的集合。当这些利益与目标显著消退时，诞生于改革中的制度就需要对政治环境的变化作出反应。政治系统对于改革采取开放态度，并因为改革而变得更加开放，但是对于反改革的潮流也同样开放。

此外，改革过程本身也蕴含着矛盾。最容易实行的改革一般也是呼声最高的改革，其对象往往是理想/制度间的鸿沟中对大多数人不利的部分。这样的改革被明确视为有利于“公共利益”。因此，激情时期的公众情绪能够被迅速调动起来实现这些改革。然而，因为缺少组织良好的支持者来维持和保护改革，所以无法确保改革成果被用于实现最初的目标而不是相反。所有人都受益于改革，但没人去捍卫它，因此特殊利益团体可以轻而易举地扭曲改革成果，使之服务于己。另一方面，这些改革虽然以美利坚信条之名而获得合法性，却首先服务于特定的利益团体，使其更加难以实现最初的目的。改革在不同团体间造成了显而易见的权力平衡。与此同时，由于支持者被源源不断地组织起来，此类改革将在长期未来中推动最初目标的实现。而在短期

内，服务大众利益的改革最容易实行，也最容易被腐蚀，蜕变为特殊利益的工具。

哈慈精彩地描述了伯克式保守主义（Burkean conservative）在美国的失败。由于缺少封建主义传统、君主制、贵族制、国教教会以及明确的身份地位差别，美国保守主义所“保守”的只能是自由主义制度。另一方面，进步主义改革分子的失败也能在自由主义共识中找到相似的原因，只不过形式有所不同。保守主义的失败，是因为美国政治制度以自由主义理想为范本；进步主义改革的失败，是因为无论如何努力，美国制度总是无法达到自由主义理想的标准。信条激情时期就是进步主义改革的时期。然而，不公与集权弊病被前一时期的改革消灭后，总能改头换面，在下一时期卷土重来。英王对殖民地的暴政被消灭了，继之而起的是美国银行的商业垄断；银行寡头被打倒后，蓄奴的贵族制又开始膨胀；内战打垮了南方的种植园主势力，却迎来了拥有更多财富与权力的工业财阀。扩张的行政权力在一定程度上驯服了商业权力，其自身又成了对自由、平等和民治政府的新威胁。辛克莱尔和斯蒂芬斯等前一代人做过的事情，纳德、鲍勃·伍德沃德（Bob Woodward）和卡尔·伯恩斯坦（Carl Bernstein）不得不再做一遍。正如米歇尔斯（Robert Michles）说的那样，对改革者而言，最好的情况也不过就是“既令人欢欣鼓舞，又令人垂头丧气”。[65]经过两百年来的四个狂热变革时期，进步主义改革的历史就是一部变革频繁却进步缓慢的历史。改革总是难以持久，特权总能死灰复燃，民主理想在1976年的实现程度只比1776年高了那么一点点。

政治地震与政治重组

改革冲动是信条激情时期的特点，不同的社会力量都会祭起传统政治理想的大旗，试图让政治制度符合政治理想，以此实现自身利益。然而，某些制度改革可能引起始料未及甚至完全相反的结果。激情时期范围最广、持续最久的影响并非进步主义改革，而是与改革相伴相生的政治重组。重组就是主要社会力量与主要政治制度间基本关系的重构。它主要涉及权力、功能、政治制度支持者的变化，通常包括但不限于政党的变化。

这一意义上的政治重组有着非常广泛的内容，它不仅是政党重组或者沃尔特·迪恩·伯恩汉姆（Walter Dean Burnham）所谓的“关键性重组”——“绝大部分美国少数派选民行为导致的重大变化，这将持久地改变选举联盟、选举结果和政策走向”。[66]在美国历史中，政党重组和关键性重组的发生是相当规律的，一般在每28年或36年一次的“关键选举”时出现：1800年、1828年、1860年、1896年、1932年。这些选举标志着政党力量以及特定政党与社会力量间联系的重大、长期变化。某些情况下，新生社会力量会成为政治重组的焦点：1800年，代表自耕农利益的民主共和党战胜了代表商业利益的联邦党，1860年工业化的北方打败种植园的南方，1932年城市工薪阶层取代了此前占据主导地位的商业集团。上述选举事件标志着不同社会团体及其代表政党间的重大权力转移，但不涉及社会力量与政治机构之间总体关系的深刻变化——像革命时期、杰克逊时期、进步主义时期和20世纪六七十年代那样的变化。1828年和1896年的政治重组不仅包括政党与社会力量关系的改变，还包括政治制度在结构、权力和功能方面的改变。在这些案例中，党派重组不过是更广泛的政治重组的部分内容而已。

在这一更加宽广的背景下审视党派重组，有助于解释令20世纪60

年代政治分析家倍感困惑的一些事情。如果真的每28年到36年就会发生一次政党重组，那么1960年到1968年间也应该出现一次才对。人们熟知的重组所需前提条件和相关因素在当时都已经出现：政治参与有所增长，出现了超越新政时期党派分歧的新闻话题（民权、越战），第三党运动，不同人口团体（特别是青年人）与党派间联系日趋松动，等等。然而有意义的政党重组并未发生，就像伯恩汉姆说的，这成了政治分析家版的“等待戈多”。[67]此前一个半世纪作用于美国政治的规律这一次似乎失灵了。该如何对此作出解释呢？

可能的解释认为，60年代应当出现的不是简单的党派重组，而是更加复杂的政治重组，而后者的确发生了。将这次政治重组同进步主义和杰克逊时期区分开来的标志，是60年代政治系统中政党的重要性有所下降。结果，角色、权力和支持者方面发生的变化并未给政党造成显著影响。60年代的政治重组之所以不包括重大党派重组，是因为当时政党的力量太过虚弱，正如革命时期的政治重组之所以不包括党派重组，是因为那时还不存在现代组织意义上的政党。换言之，60年代分析家们深感受挫的原因在于他们等待了错误的“戈多”。

社会力量与政治制度间联系的两个原则导致了信条激情时期政治重组的发生。这些原则反映在18世纪国父们创立的政府框架中，此后几个世纪中政府框架的演进又巩固了这些原则。这两个原则就是支持者多元性和可变性。18世纪对平衡政府（balanced government）目标的关注通常表现为混合政府（mixed government）的概念，即政府的每个部分都应该代表或体现特定社会等级的利益，就像在英国那样——国王代表王室利益，上议院代表贵族利益，下议院则代表绅士、市民和其他有资格参加议会选举的有产者。混合政府理论认为，在社会力量与政治制度间存在一定程度上固定且排他的关系。政治机构的数量和特征体现了社会力量的数量和特征，不同类型社会等级间的平衡则体现为不同政治机构间的平衡。

倘若果真如此，美国政治制度多样性的理由又何在？查尔斯·平克

尼（Charles Pinckney）在讨论制宪会议中的参议院时曾明确提出这个问题。他认为，英国社会存在三个不同的等级，其政府也存在三套不同的制度。而美国则“只有一个能够在英国找到其对应存在的等级，那就是众议院代表的等级”。“美国人肯定不会尝试建立有三个分支的政府，因为没什么人需要另外两个分支去代表。必须让我们的政府适应它所统治的人民”。[68]对于由“单一等级”构成却拥有众多不同利益的社会，一一对应的代表理论所建立的，要么是单一的大共和国，要么是代表不同派别的大量小共和国，麦迪逊在《联邦党人文集》第十篇中曾指出这点。

然而美国宪法的制定者并没有将政府结构置于代表制的基础上。除了古弗尼尔·莫里斯（Gouverneur Morris）和约翰·亚当斯（他没有参加制宪会议）等少数例外，他们并不主张混合政府理论。无论是制宪会议辩论，还是《联邦党人文集》或者其他地方，制宪者都很少明确关注社会力量与正在被创造的政治制度间的关系。他们偶尔提到参议院，认为它将更多地代表小州的利益，成为两院制立法机构中更为保守、谨慎的一支。他们几乎一致认为，由民众直选的众议院更容易受大众激情裹挟。虽然制宪者有时也会提到当时美国社会中的不同利益和团体，但从未建立系统性理论去阐述那些团体将以何种方式在政府机构中被代表。他们大谈不同政府机构的权力分配，但很少提及这些机构对应的支持者。制宪者强调的是“政府的内部结构”，而不是它同社会的外部关系。这种内部结构设计是为了“其各个组成部分通过相互间关系保证彼此各司其职”。[69]

在欧洲、拉丁美洲及其他地方，政府机构和政党通常紧密地、排他地依附于特定的社会力量；这些社会力量衰退时，就会带着“自己的”政治制度一同退出舞台。在西欧国家，政治机构一般同特定的社会政治意识形态联系在一起。美国则有一项政治创新，现代历史上仅有列宁主义政党的创建可与之媲美，那就是制宪者们建立了一套既对社会负责，又独立于社会的、自治的政府体系。各政府机构并不必然

地同特定社会力量建立排他性联系，也不必然地同任何社会力量的联合建立永久性联系。在社会与政府的关系中存在着多元主义和可变性因素，二者在确保政府稳定的同时，还为社会力量提供通向政府的渠道。美国的政治制度能够适应支持者的改变，也能体现新兴及衰落的社会力量在权力和影响方面的变化。反之，社会力量也面对着通向政府的多个潜在渠道，即便无法通过某个政府机构有效促进自身利益，他们也总是能同其他机构建立起联系。

在美国政治发展的过程中，大部分正式机构和主要政党的支持者都发生了重大变化。美国社会最主要的利益团体——农业、商业、工业、劳工集团，宗教、地区和族裔团体，自由派和保守派——都曾经介入美国政治的重大争论，如各州权利与联邦权力、国会与总统、司法权力、共和党对民主党，等等。这些团体都曾在争论中变换阵营。政府机构全然不需受到某种特定观点的持续约束，也从不被认为在本质上是彻底的自由派或保守派。某个利益团体为了“自己的”政治机构而推行的制度化意识形态和理念，日后通常会被其他的利益团体（经常是其竞争对手）所采纳。总统领导权、司法审查、各州权利也许在某个时期是保守派的观点，在下一个时期则会得到自由派的支持。

这种社会力量与政治制度间的关系，给公共问题的争论造成了两方面后果。第一，不同社会力量间的争吵从最初围绕各自支持的政体形式，变成围绕现有政体内部政治机构的各自角色。由此，社会力量间的正面冲突经过制度化渠道的过滤，部分地转变为机构之间的斗争。第二，这场争论的参与者都有必要自觉或不自觉地而有所保留，因为他们今日为之奔走呼号的信念，可能明天就成了自己的斗争对象。在几十年来有关总统/国会权力、国家权威/各州权利、司法能动主义（judicial activism）/司法沉寂主义（judicial quietism）的争论中，有多少美国公共生活的积极分子能够一直支持其中一方而不改换阵营呢？

美国政府的特征之一是制度的高度连续性。1976年的第94届国

会和第38任总统之间的关系，似乎同它们的前辈没有太大区别。就这一意义而言，国父们的政治设计非常好：分权制衡使政府的不同分支与层级间的权力划分得以持续。他们所珍视的权力制衡能够在漫长的岁月中得以保留，却要归功于开国之初在政治系统中相对被忽视的那部分内容——政治制度与社会力量间的关系。政治制度有能力适应社会力量在利益与影响力方面的变化，使备受重视的权力制衡得以长存。在美国历史中，除了建国早期尚不成熟的联邦党外，没有哪个主要政府机构和政党遭遇了像英国王权、上议院和自由党那样的衰落命运。机构连续性是机构适应性的产物。团体利益不会与任何特定政治机构的利益形成永久的、排他性的联系。二者的关系可能在当时显得密切而重要，却不过是一场权宜婚姻，是现有政治环境的产物，缺少深刻的社会与意识形态根基。共同利益消失之时，双方必定会分道扬镳，另觅伴侣。

制宪者对于政府内部权力制衡的关注，使其远离了混合政府与决策分离的思想，转而拥抱分权制衡理念。混合政府概念认为，在社会力量与政治机构之间存在一定程度的一一对应关系。实际上，该理念的预设不是政府机构自治，而是政府机构被社会力量所俘获。缺少自治意味着政府机构的权力由其所依附的社会力量的地位和权力决定。作为18世纪英国社会力量的王权、贵族与中产阶级之间存在着大致的平衡，这在国王、上议院和下议院间的关系中得以体现。政府内部的权力平衡，实际上是社会内部权力平衡的暂时结果。而民主的出现颠覆了社会平衡，在19世纪王室与贵族的衰落过程中，国王和上议院也变成了荣誉性存在，而下议院则获得了至高地位。国王和上议院都无法有效适应社会的变迁。

决策分离以不同的方式导致了相似的结果。立法、行政和司法权力分属不同政治机构，导致立法部门拥有至高地位，因为立法权力显然高于执行法律和解释法律的权力。如果所有立法权都集中在单一机构手中，那么该机构就会获得明显高于行政与司法部门的地位。为了

缓和这一趋势，杰斐逊要求将立法部门分为两个能够相互制衡的机构。这是从纯粹的决策分离向分权制衡迈出的第一步，行政部门甚至司法部门也能因此分享立法权力。

立宪者的思想中最重要的部分就是分权制衡，它是三种平衡政府理论中唯一能够确保政府内部权力平衡的理论。这是通过允许不同政府部门彼此分享权力来实现的。就间接意义而言，政府内部平衡是允许政府机构与社会力量建立灵活关系的结果。一方面，政府机构不会与任何单一社会力量建立固定、排他的联系（在混合政府理论的假设下则是相反的情况）。另一方面，没有哪个政府机构能够垄断立法权，从而得以控制其他政府机构（在决策分离理论中则是相反的情况）。分权制衡系统在政府机构间引入竞争，并允许这些机构与社会力量建立可变的关系。

政治制度与社会力量间的联系一直在变化。这并不局限于信条激情时期。政党与社会力量间关系的重组可能在信条激情时期出现，从而成为更普遍意义上政治系统重构的一部分，但是同样可能在激情时期的间隔期出现。随着时间的流逝，政府机构的支持者可能以非常规方式发生变化，正如最高法院的“掌门人”从休斯到沃伦的变化。不过，社会力量与政治机构间的支持性联系在激情时期出现的变化通常更多、更快、更具意义。集中发生的关系变化将导致政治系统的重构。革命时期的政治系统与此前大不相同；杰克逊时期的系统则体现了政治机构在权力、功能与支持性联系方面的基础性变化；政治科学家通常把进步主义时期的政治系统重构称为“1896年体系”，它代表的政治与机构的新型关系模式一直持续到60年代“新美国政治体系”再次出现。

与其他主要国家的政治体系相比，美国政治体系的独特之处，在于允许其主要的制度成分进行周期性重构。重构显然与社会力量（阶级、利益集团、地区）的角色变化有关。机构的外在得以保留，因此变化的事实在表面上显得模糊，政治机构独立自治、相互竞争的基本

原则却没有受到挑战。与此同时，机构在权力、功能、相互关系和支持者等方面已经出现重大变化。政治系统和社会之间的新平衡就这样建立起来。压力和张力沿社会力量板块与政治机构板块之间的断层线蔓延开来，直到引发政治地震，将积蓄的能量释放出来，然后形成两个板块之间的新均衡。伯恩汉姆认为，这种周期性重组是“美国的革命替代品”。[70]

总而言之，信条激情意味着许多美国人努力回归最初的原则，其特点包括独特的政治分裂模式、巨大的改革努力、政治机构与社会力量的重大重组。如果没有“正常”模式下道德热情的消失，美国的政治系统将无法延续。如果没有激情时期道德热情的喷发，美国的政治系统就无法实现变革，也无法避免僵化腐朽。有些时候，政治系统需要依靠道德动力来缩小理想与现实间的鸿沟，以便实现长期稳定。就此而言，信条激情时期可谓是美国政治生活中最美好也最危险的时期。

1. Benjamin Rush, address delivered July 4, 1787, in Philadelphia, in Richard B. Morris, *The American Revolution Reconsidered* (New York: Harper & Row, 1967), pp. 84-85.

2. Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), p. 21.

3. Irving Kristol, *The American Revolution as a Successful Revolution* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1973),p. 12.

4. Gordon S. Wood, "Rhetoric and Reality in the American Revolution," in J. R. Howe, Jr., ed., *The Role of Ideology in the American Revolution* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1970), p.

116.

5. Gordon S. Wood, "Republicanism as a Revolutionary Ideology," in Howe, *The Role of Ideology*, p. 83.

6. Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking Press, 1963), p. 49.

7. Richard Hofstadter, *The Age of Reform* (New York: Knopf, 1956), pp. 308-312.

8. Ibid., pp. 315-318.

9. R. R. Palmer, *The Age of Democratic Revolution* (Princeton: Princeton University Press, 1959), 1 :21. Bernard Bailyn, "Political Experience and Enlightenment Ideas in Eighteenth-Century America," *American Historical Review* 67 (January 1962): 348.

10. Ralph Waldo Emerson, "Man the Reformer " and "New England Reformers," in Emerson, *Prose Works* (Boston: Fields, Osgood & Co., 1870), 1: 126, 551.

11. Wood, "Rhetoric and Reality," p. 117. Daniel Webster, quoted in Richard Hofstadter, *The American Political Tradition* (New York: Knopf, 1951), p. 65; Theodore Roosevelt, quoted in Eric Goldman, *Rendezvous with Destiny* (New York: Knopf, 1952), p. 187, from Henry F. Pringle, *Theodore Roosevelt* (New York: Harcourt, Brace, 1931), p. 413.

12. Bailyn, "Political Experience," p. 343. John Adams, letter to H. Niles, February 13, 1818, in *The Works of John Adams* (New York: AMS Press, 1971), 10:283. Emerson, quoted in Charles A. Madison, *Critics and Crusaders* (New York: Henry Holt, 1947-48), p.

16.

13. Eric Foner, *Tom Paine and Revolutionary America* (New York: Oxford University Press, 1976), p. xv.

14. Bernard Bailyn, "The Central Themes of the Revolution," in Stephen G. Kurtz and James H. Hutson, eds., *Essays on the American Revolution (*Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press, and New York: W.W. Norton, 1973),p. 17.

15. Marvin Meyers, *The Jacksonian Persuasion* (Stanford: Stanford University Press. 1957), pp. 6, 158. George E. Mowry, *The Era of Theodore Roosevelt, 1900-1912* (New York, Harper & Row, 1958), pp. 100-101, quoted in David Mark Chalmers, ed., *The Social and Political Ideas of the Muckrakers* (New York: Arno Press, 1964), p. 112. Hofstadter, *Age of Reform, p*p. 15-16. Theodore Roosevelt, quoted in Hofstadter, *American Political Tradition*, p. 226.

16. Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York: Harcourt, Brace, 1955), pp. 50-51. See also Clinton Rossiter, *The Political Thought of the American Revolution* (New York: Harcourt, Brace & World, 1963), pp. 42-51.

17. Walter Dean Burnham, "Revitalization and Decay: Looking toward the Third Century of American Electoral Politics," *Journal of Politics* 38 (August 1976): 146-172. On revitalization movements generally, see Anthony F. C. Wallace, *Culture and Personality*, 2nd ed. (New York: Random House, 1970), pp. 178-199.

18. Bailyn, "Central Themes of the Revolution," pp. 26-27, and *Ideological Origins*, p. 56. See also Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787* (Chapel Hill: University of North

Carolina Press, 1969), pp. 18-28.

19. Meyers, *Jacksonian Persuasion*, pp. 16-17. John G. Cawelti, *Apostles of the Self-Made Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1965), pp. 44-45.

20. Chalmers, *Muckrakers*, p. 106.

21. Wood, "Rhetoric and Reality," p. 117. Seymour Martin Lipset and Earl Raab, *The Politics of Unreason* (New York: Harper & Row, 1970), p. 41. Hofstadter, *Age of Refor,.1*, pp. 70-81. See generally Richard Hofstadter, T*he Paranoid Style in American Politics* (New York, Vintage Books, 1967).

22. Meyers, *Jacksonian Persuasion*, pp. 18-19.

23. Hofstadter, *American Political Tradition*, p. 49.

24. Arthur M. Schlesinger, *New Viewpoints in American History* (New York: Macmillan, 1922), p. 202.

25. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, ed. Phillips Bradley (New York: Vintage Books, 1955),2:114.

26. James Russell Lowell, "Thoreau," in *The Writings of James Russell Lowell* (Boston: Houghton Mifflin, 1890), 1 :362.

27. Calvin Colton, *Protestant Jesuitism* (New York: Harper and Bros., 1836), pp. 52-53.

28. Arthur M. Schlesinger, *The American as Reformer* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1950), p. 52. Howard Zinn, "Abolitionists, Freedom-Riders, and the Tactics of Agitation,"

in Martin Duberman, ed., T*he Anti-Slavery Vanguard* (Princeton: Princeton University Press, 1965), pp. 417-451. James Q. Wilson, *Political Organizations* (New York: Basic Books, 1973),pp. 322-323.

29. Wilson, *Political Organizations*, p. 201.

30. Palmer, *Democratic Revolution*, 1 :243.

31. Rossiter, *Political Thought of the American Revolution*, p. 10. Bailyn, *Ideological Origins*, pp. 1-3, 8.

32. Sidney H. Aronson, *Status and Kinship in the Higher Civil Service (*Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), pp. 20-21.

33. Tocqueville, *Democracy in America*, 2: 119-122.

34. Morton Keller, *Affairs of State: Public Life in Late Nineteenth Century America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1977), p. 566.

35. Chalmers, *Muckrakers*, pp. 10-12. Hofstadter, *Age of Reform, p*. 187.

36. Zbigniew Brzezinski and Samuel P. Huntington, *Political Power: USA/ USSR* (New York: Viking Press, 1964), p. 32.

37. Bailyn, "Central Themes," pp. 13-14.

38. Walter Lippmann, *Drift and Mastery* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1961), p. 31. Hofstadter, *American Political Thought*, p. 66.

39. Bayless Manning, "The Purity Potlatch: Conflict of Interests

and Moral Escalation," in Arnold J. Heidenheimer, ed., *Political Corruption: Readings in Comparative Analysis* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1970),pp. 311-313.

40. Ralph Waldo Emerson, "New England Reformers," in Emerson, P*rose Works*, 1 :554. Hubert H. Humphrey, statement in 1975.

41. Theodore Roosevelt, "The Man with the Muck-Rake," *Putnam's Monthly* 1 (October 1906): 42-47.

42. Martin Shefter, "Party, Bureaucracy, and Political Change in the United States," in Louis Maisel and Joseph Cooper, eds. , *Political Parties: Development and Decay* (Beverly Hills: Sage Publications, 1978), pp. 230ff.

43. James L. Sundquist, *Politics and Policy* (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1968), p. 500.

44. Madison, *Critics and Crusaders*, p. 14. Garrison quoted in Schlesinger, A*merican as Reformer*, p. 109. Ladd quoted in Rush Welter, *The Mind of America: 1820-1860* (New York: Columbia University Press, 1975), p. 334.

45. Schlesinger, *American as Reformer*, pp. 32-33.

46. James Russell Lowell, *The Writings of James Russell Lowell*, 1 :362- 363. For an excellent brief summary of Jacksonian reform movements and their mutual interaction, see Walter Hugins, *The Reform Impulse 1825-1850 (*Columbia: University of South Carolina Press, 1972), pp. 1-22.

47. Emerson, "New England Reformers," p. 549. Hofstadter,

American Political Tradition, p. 141.

48. Alan P. Grimes, *The Puritan Ethic and Women's Suffrage* (New York: Oxford University Press, 1967) , pp. 4-5, 100.

49. Hartz, *Liberal Tradition*, pp. 156-157.

50. Lipset and Raab, *Politics of Unreason*, pp. 20-24. Erwin C. Hargrove, "On Canadian arid American Political Culture," *Canadian Journal of Economics and Political Science* 33 (February 1967) : 107-108.

51. Stanley Elkins, *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1968) , p. 27.

52. Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959) , pp. 2, 9, 35.

53. Ibid., pp. 33-34. Michael Walzer, *The Revolution of the Saints* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965) , pp. 11-12. Herbert Croly, *The Promise of American Life* (New York: Macmillan, 1909) , p. 144.

54. Austin Ranney, *Curing the Mischiefs of Faction: Party Reform in America* (Berkeley: University of California Press, 1975) , ch. 1.

55. William J. Crotty, *Political Reform and the American Experiment* (New York: Thomas Y. Crowell, 1977) , p. 267.

56. Austin Ranney, " 'The Divine Science': Political Engineering in American Culture," *American Political Science Review* 10 (March

1976) : 147.

57. David J. Rothman, *The Discovery of the Asylum* (Boston: Little, Brown, 1971) , pp. xiii-xiv, xix.

58. Lawrence Cremin, *The Transformation of the School* (New York: Knopf, 1961) , pp. viii, 58-59. See generally David J. Rothman, *Conscience and Convenience: The Asylum and Its Alternatives in Progressive America (*Boston: Little, Brown, 1980) .

59. Theodore J. Lowi, *At the Pleasure of the Mayor* (Glencoe, Ill: Free Press, 1964) ,p . 201.

60. Ranney, *Curing the Mischiefs of Faction*, p. 128.

61. Ibid., p. 191.

62. Richard Olney, letter to Charles E. Perkins, December 28, 1892, quoted in Matthew Josephson, *The Politicos* (New York: Harcourt, Brace, 1938) , p. 526. On how accurate Olney's predictions turned out to be, see Samuel P. Huntington, "The 'Marasmus' of the ICC: The Commission, the Railroads, and the Public Interest," *Yale Law Journal* 61 (April 1952) : 467- 509, and, more generally, Huntington, "Clientelism: A Study in Administrative Politics " (diss., Harvard University, 1951) .

63. Rothman, *Discovery of the Asylum*, pp. 240, 295.

64. Lowi, *Pleasure of the Mayor*, pp. 184-186. See also Crotty, *Political Reform*, pp. 267ff.

65. Robert Michels, *Political Parties* (New York: Dover, 1959) , p. 408.

66. Walter Dean Burnham, "American Politics in the 1970s: Beyond Party? " in William Nisbet Chambers and Burnham, eds., *The American Party Systems: Stages of Political Development*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 1975), pp. 316-317.

67. Walter Dean Burnham, "Revitalization and Decay: Looking toward the Third Century of American Electoral Politics," *Journal of Politics* 38 (August 1976) : 147.

68. Charles Pinckney, in Max Farrand, ed., *The Records of the Federal Convention* (New Haven: Yale University Press, 1911), 1 : 402ff.

69. James Madison, in Alexander Hamilton, John Jay, and Madison, T*he Federalist*, no. 51 (New York: Modern Library, 1937) , p. 336.

70. Burnham, "Revitalization and Decay," p. 149.

第六章　信条激情的源头

信条激情缘何出现？

应当从两个层面考察信条激情对美国政治的影响。在最一般的层面上，美国政治呈现出持续、均衡的总体模式，伴以间或爆发的激情、道德主义、激烈冲突、改革及政治重组，其原因何在？为什么利益团体政治有时会被信条政治取代？原因在于美国自由主义共识的性质和程度。这种模式与众不同，但并非美国政治所独有。在其他具有意识形态共识的国家中也存在类似的政治模式，美国模式与它们相比的异同之处仍然有待探究。

而在最特殊的层面上，为什么信条激情会以特定的表现形式，在美国历史的特定时刻出现？信条激情的每次爆发都有其特别原因吗？或者说，是否存在某种反复出现的因素，可以被视为信条激情时期的共性？

最后，要探寻信条激情的一般和特殊根源，就必须追溯至其历史源头，分析一般模式及其特殊表现形式的最初原因，而17世纪的英国历史包括了所有这些内容。

一般根源：其他社会中的类似现象

美国政治变革的独特之处包括：（1）周期性，伴随着大约每60年一次的信条激情密集出现；（2）不涉及意识形态的变化，而是重申传统的美国自由主义价值和信念，使其重获生机；（3）激情时期改革的最高目标，是让美国政治的制度与实践符合自由主义价值的要求。这种形式的变革只会发生在自由民主价值共识占据绝对优势地位的社会，而不会出现在意识形态多元主义传统的社会（如西欧国家）。

在非自由主义的单一意识形态社会中，当人们试图缩小当前政治现实与意识形态基本价值之间的差距时，就可能出现和信条激情时期类似的现象。这在大多数情况下意味着加强政府权威，使其更加符合专制或极权的意识形态。然而在重大革命缔造的政治系统中，人们有时会试图复兴、重申革命的价值，其中通常包括社会净化、清教主义、群众参与、平等主义，还有对革命原则的忠诚与奉献。在苏联，自从1921年喀琅施塔得水兵叛变遭到镇压，官僚集权和党的统治这两个目标就成为了革命的价值所在。在红色中国，共产党至少在其前25年的统治中尝试定期赋予革命价值新的内涵，其中最重要的就是无产阶级“文化大革命”。

虽然本质不同，但60年代的信条激情与同时期发生的中国“文革”仍然有着惊人的相似之处。实际上，本书第五章中给出的信条激情的十四个特征，几乎都以某种形式出现在“文革”期间的中国政治生活中。“文革”的目标“不是要替代现存权威，而是要净化它”，“文革”的意识形态“与复辟运动有更多的共同点，而不是反叛”[1]。这种变

革模式和儒家思想有着诸多联系。在儒家的思想原则与实践之间也存在着相当的差距，从而导致了以政治系统根本价值为名的周期性改革运动。

> 儒家意识形态具备潜力，既能净化政治系统，也能为其辩护。儒家思想艰难地同帝国及其官僚体制共存。孔子高尚的道德标准甚至连他自己所处时代的诸侯都无法教化，对庞大帝国的统治者也没有多大作用。儒家思想的重要性和政治系统的有效性，源自前者以自身为镜像对后者进行批评的能力。中国历史每过一段时间就会出现某种清教原教旨主义——借助正统思想反对现存制度与实践。和那些信奉儒家思想的前人一样，毛泽东时代的原教旨主义也把有意精简过马列经典作为其理论基础。[2]

无论是描述美国的信条激情还是中国的历史传统，“清教原教旨主义”这个词都十分恰当。在“文化大革命”时期，人们也想回归原初的理论，以此推进、净化当前的实践，用重申“传统”（毛泽东主义和革命）的办法来改正错误。就功能而言，共产主义中国的“净化”等于自由主义美国的“改革”。单一意识形态社会无法用改变主流意识形态的方式实现变革，但是复兴主流意识形态的原始价值观可以达到同样目的。在儒家中国、共产主义中国和自由主义美国都曾出现过这种现象。而20世纪初的中国曾经短暂地盛行意识形态多元主义，当时复古思想、共和主义、地区独立和革命运动彼此竞争，在这种情况下是不可能借助主流意识形态的复兴实现改革的。

人类学家利用“耻感文化”和“罪感文化”这两个概念分析不同的社会。羞耻是一种外部惩罚机制，它是亚洲国家（包括中国和日本）的主要社会控制手段。而西方社会更加依赖“作为内部惩罚的罪恶感，或曰‘良心’”。[3]虽然部分学者认为罪恶感在传统和现代中国社会都发挥了重要作用，学界的权威观点还是强调羞耻感对于塑造中国人社会行为的重大意义。[4]一定程度上说，中国和美国社会的确是耻感文化和罪感文化的典型案例。而这两种不同的社会控制方式恰恰造就了两

个相似的社会。许多社会无论耻感还是罪感意识都很弱，但美国和中国社会则至少受到其中一种意识的强力约束。只有当一个社会拥有公开明确、普遍认可的道德标准时，羞耻和罪恶才能成为有效的社会控制手段，而美国和中国都符合这一标准。更重要的是，虽然两国社会选择的控制手段不同，但是对控制手段的依赖程度相同。这一共同特征导致了中国的“文化大革命”和美国的信条激情。

有学者指出，“从1962至1966年，毛泽东主义意识形态同中共政治实践之间的不协调导致了‘文革’”。其他社会科学家则直接使用认知失调理论分析“文革”。[5]在美国，通常是那些寻求保持、扩大对政府影响力的社会力量和利益团体最先发现理想/制度间的鸿沟的存在，并指出这是不道德的、不可忍受的。而在中国，中央的领导才是一切运动的源头，对“传统”价值的再确认、对现存制度的抨击首先来自政治体系的顶层而非底层。正如一位曾经的红卫兵所说，毛泽东“改变自己的看法”，开始谴责那些“墨守成规”的官员。和美国的信条激情时期一样，“文革”期间抗议运动中最为激进的成员，此前大多同既存体制没什么瓜葛[6]。60年代的信条激情和“文革”都涉及政治参与规模的扩大和参与形式的改变。“文革”是一场精心设计的、服务于中央领导人目的的运动（至少在其最初阶段是这样），所以这场运动有着明确的起始时间（1965年11月姚文元攻击吴晗），在将近三年后（1968年9月）被正式宣布结束。而美国的信条激情则没有明确的起止时间。

美国的信条激情政治补充甚至替代了正常的利益集团政治。中国也是如此。“文革”政治不同于寻常的政治模式，它不单单是个人和集团间争夺权力的斗争。保罗·海内克（Paul Hiniker）问道：“如果仅仅将‘文革’看成是权力斗争，那又如何解释它表现出的意识形态狂热呢？”罗德明（Lowell Dittmer）也认为，与其说“文革”是打着革命旗号的权力斗争，倒不如说它是权力斗争伪装下的革命。对刘少奇的批斗尤其体现了这一点——它实际上是在教育群众，制造革命形势。[7]

揭老底是“文革”期间政治生活的主要形式。重要的是“低头认罪”的意愿，以及“红卫兵揭露反动分子时的狂热”。大规模的批斗运动既起到整顿社会的作用，同时也是动员大众的手段。[8]群众串联的手段和频度大大增加。和60年代的美国一样，“文革”不仅伴随着激烈的语言攻击和口号批判，还出现了暴力活动。“精英和大众在语言和行为方面都表现得极为粗鄙，这是‘文革’的突出特征之一”。[9]

“文革”中的另一些行为，会让经历过60年代信条激情的美国人感到熟悉。在“文革”的高潮时刻，北京两所主要高校的学生“积极主动地批判、打倒学校的教员、干部和党委”。北京大学的学生宣布：“校长和其他两个头头，在教育界搞资产阶级意识形态，歧视、反对无产阶级学生，还宣扬所谓教育和学术中立。”此后不久，学生运动就发展成红卫兵运动。“动员起来的红卫兵向权力中心发起了猛烈进攻，他们歇斯底里地号召广大群众采取行动，打倒、粉碎现存体制”。[10]“文革”领导者的目标是“粉碎修正主义，永葆革命青春，团结广大群众，重新夺取权力”。斗争的矛头指向了官僚主义、等级制度和特殊化。官僚作风和官僚权威遭到“民粹主义、反官僚主义和造反主义”的攻击。当时的革命口号有“精兵简政”“造反有理”“打倒当权派”，它们同60年代美国抗议运动的战斗口号不谋而合。[11]

史华慈（Benjamin Schwartz）说：“贬损、破坏党的地位是整个‘文革’的动力所在。”共产党专政不再等于无产阶级专政。因此“文革”结束后，重建共产党耗费了相当的精力。

> “文革”揭示了许多令人印象深刻的事实，特别是对那些参与其中的青年而言。[12]

在美国政治生活中没有哪个机构拥有中共那样的权力和地位，不过美国总统显然更接近这样的角色。从许多方面来看，60年代民主浪潮的“全部动力”就是“贬损、破坏”总统的权威。60年代信条激情对总统造成的冲击和“文革”给中共造成的破坏一样严重。

“文化大革命”和60年代的信条激情都强烈地否定诸如专业化、特权化和效率等涉及经济发展和官僚统治的规范。正如史华慈所总结的，毛泽东的思想强调社会和道德相对于经济与技术的优先性，强调卢梭胜过圣—西蒙。毛泽东在“文革”中表示，他“决心按照自己的道德观实现德治，不接受任何非道德基础的‘艺术与科学’进步”。[13]

“文革”中的制度变革，或曰“改革”，在许多方面都类似于美国信条激情时期的改革。“文革”“减少了中央部委的数量，精简了党中央机构；把地方党政功能合并到革委会框架下；解散、冻结、裁减了部分政治基层组织（传播媒体、旧的群众组织、民主党派）；从整体上削减了官僚规模以限制特权化趋势”。[14]有人认为，“文革”期间推行的诸多特定改革，如“开门整风，改造教育系统，建立五七干校，革委会中增加基层代表”等，说明了中国共产党正试图“让政治系统更好地回应人民的需求，对人民负责”。但是中国人的改革和美国人一样，也难逃讽刺意味的结局。尤其是在消灭资本主义残余、扩大群众政治参与等方面。[15]

研究共产党中国政治发展的学者，几乎都会用“动员”和“巩固”之间的周期性摆动来描述中国的政治生活。正如米歇尔·奥克森伯格（Michel Oksenberg）所言：“中国人要么在搞政治动员，要么在搞社会巩固。前者强调的是社会变革、大步前进和阶级斗争，后者则注重完善制度、制订计划、和谐协商。”另一位学者发现：“（动员阶段）一般采取大规模群众运动的形式，依赖政治组织和意识形态动员。巩固阶段则更依赖政府部门、官僚程序和物质激励。”[16]两个阶段持续的时间通常都很短暂，彼此间的转换也很迅速。一般认为，属于动员阶段的包括社会主义巩固时期（1955—1956）、大跃进时期（1958—1959）和“文化大革命”时期（1965—1968）。[17]“文革”结束后的情况很像60年代之后的美国——重新强调教育、专业化和经济发展，重建混乱时期中遭到破坏的制度和机构。

中国常常在两种状态之间快速转换，美国的信条激情则有着很长

的间隔期。两国在这方面的显著差异是因为权力来源和目标设定者不同。中国的快速转换是由于政治系统顶层的控制，最高领导人有权设定、改变政治的目标——动员、解除动员、再次动员。而在美国，激情时期的循环往复取决于社会结构、代际更替、社会团体的兴衰及其观念的逐渐变化。

因此，同样的因素，既能导致中共执政初期在两种状态间的频繁转换，也可能反过来降低这种转换的频率。领导人的态度和利益决定了两种状态之间的转换，无论是搞革命还是搞建设，都由领导人说了算。毛泽东强调，每隔一段时间就应该进行一次革命理想和目标的复兴，他“不止一次地表示，每10到15年——也就是每一代人——就应该来一次新的文化大革命，重新点燃革命热情的烈火”。[18]毛泽东一直质疑官僚机构，拒绝将革命的利益简单地和党的利益画等号。在美国，基本的自由主义价值观仍然充满活力，政治生活中仍然有人不断地致力于实现自由理想，因为任何社会力量都可以为自身利益而对其加以阐述和利用。中国的最高领导人掌握着解释革命价值的权力，随着时间的流逝，领导人可能会发现这套价值观给自身带来的好处越来越少。革命制造了缓和，巩固压倒了动员，党、国家和军队主导了政治。

从道德主义与实用主义间的定期摆动，到工具理性的价值与方法成为主导，中国政治的这一转变将在很大程度上减少政治系统内部的模糊与紧张。共产党国家领导人必须对现代化进程保持一种矛盾态度。“一方面，现代化被视为社会的积极目标，因为它意味着经济发展，而经济发展又意味着民族振兴。而另一方面，现代化又导致了官僚主义、工具主义，以及随之而来的意识形态原则的衰朽”。出于各种原因，苏联领导人从一开始就优先考虑了“专业主义的目标，寻求建立理性的、高度分化的官僚组织，并在操作层面给予‘专业’官僚一定程度的自治权——尤其是在工业、行政管理和军事领域”。[19]相比之下，中国更加强调民粹主义而非专业主义。而类似的运动在苏联可

谓闻所未闻，也不可能发生。因此，“文革”在某种意义上是“反抗历史趋势的一次革命——反对经济发展过程中必然出现的特权阶层，甚至是激进地反对现代化本身”。[20]一个典型的例子就是“文革”导致中国高等教育全面倒退了至少十年。从根本上讲，一旦革命夺取了权力，革命价值就会阻碍社会发展。

历次重大革命结束后，革命价值与目标往往会逐渐褪色。至少到70年代，中国还会周期性地试图保持革命的活力。美国的政治系统历经两百年历史而仍然保持着重振意识形态的能力。丧失了重申革命价值能力，也就丧失了反抗历史的动力。

信条激情就是美国政治变革的一般形态，针对这一点有着普适的、清晰的解释。但是信条激情为什么会出现在美国历史的特定时刻？其中的缘由仍然不甚清晰。可以认为，每次信条激情的出现都有其独特原因。毫无疑问，在每一次激情时期的背后，都有独特的因素赋予其独特的动力与特点。然而在政治道德主义、时代议题、参与热情、改革行动及最终结果等方面，这些时期也有着诸多相同之处。是否存在某些共同的原因，导致18世纪70年代、19世纪30年代、20世纪头十年和20世纪60年代的激情时期产生了某些相似的结果？为何这些时期的美国政治有着相同的特点？为何剧变（政治改革与重组）会集中出现在美国历史的这几个特定时期？

本章并不试图就上述问题给出绝对的答案，但是将讨论三种令人信服的解释，用以说明特定激情时期出现的原因。这些激情时期可以被解释为：（1）集权和滥权现象的客观变化作出的理性回应；（2）（社会、经济、人口、文化等方面的）外部事件引发民众激烈的政治行动；（3）循环往复的变迁过程中，某个阶段的事件会为下一个阶段的出现创造条件。上述解释都不够充分，但将它们结合起来，就一定能解释美国历史特定时刻信条激情的爆发。

广泛、高度地关注权力集中和权力滥用现象，这是信条激情时期的核心特征。美国人面对权力时与生俱来的潜在不安全感凸显出来，设定了政治议题的内涵和政治发展的模式。因此需要对公共意识、社会情绪和思潮的变迁进行解释。

一种显而易见的解释（显而易见并不必然意味着错误）认为，社会情绪和社会关注的变化，是对权力使用与分布方面的“客观”变化作出的理性反应。这意味着信条激情的目标正是导致它产生的原因。新的权力和权威结构被建立起来；掌权者最终总会滥用权力；自由理想和制度实践之间的鸿沟日益扩大；为了改革制度，缩小理想/制度间的鸿沟，信条激情时期表现出强烈的道德主义特征。在美国革命爆发之前，英国实现了在北美殖民地权力的扩张与合理化，还试图进一步强迫殖民地分担帝国的部分开支。因此就像辉格党人说的，美国革命是对英王及其代理人篡夺、滥用权威的理性回应。与此类似，杰克逊主义者不仅批评现存政治系统中的不民主，也激烈地抨击将在未来垄断国家经济的新经济政治权力中心。第二合众国银行“是一个拥有强大权力的庞然大物，甚至在政治领域也是如此，这已是人尽皆知”。“经济方面，它是全国最大的企业，目前还是国内货币与信贷系统的唯一代理人，在商业领域也发挥主导作用。其产品依赖联邦政府的财政政策，并间接地依赖国家信用”。第二合众国银行与国家之间的象征性关系更像是“强大的国王与其国家的关系，而非国旗与忠诚感的关系”。[21] 19世纪90年代出现了全国性的工业企业、托拉斯和垄断组织，还有城市政治集团和政治大鳄，其规模之大前所未有。20世纪五六十年代，军工复合体和“帝王总统”成了“二战”后和冷战背景下的不争事实，它们在国家行政领域拥有的权力之大史无前例。事实上，在60年代末和70年代初确实出现了严重的权力滥用现象。

在每一段激情时期之前都出现了权力集中、背离美国信条的“客观”趋势。对这些趋势作出的回应似乎是合理的——揭露集权的丑

恶，谴责滥权对美国政治价值的背叛，推动政治改革以行补救。此类“客观”情况也许是信条激情出现的必要条件，但问题在于它是否是充分条件。那么可否认为，在权力的集中、权威的滥用与要求限制权力和权威的信条激情运动之间，存在着一对一的因果关系？

答案是否定的，原因有三。

首先，这种观点假设，人们对滥权的愤怒程度准确地反映了权力滥用的真实情况。即便果真如此，也无法找到证据。不过倒是有一些很好的理由表明这种关系可能无法成立。在某一时间点上，被曝光的、有案可查的滥权事件是当时真正的滥权情况的最小值。而不同时期被曝光的滥用事件在数量上是不同的，因此可以认为权力滥用的真实数量也随之同向波动。但事实并不必然如此，还存在其他两种可能。曝光数量和真实数量的变化可以是相互独立的。唯一的限制在于前者永远不可能高于后者，虽然大规模的控诉和谴责可能给人们造成了正好相反的印象。另一种可能则是曝光数量与真实数量的变化趋势正好相反。正如我们所看到的，对权力滥用行为的广泛揭露说明了公众对于权力滥用的强烈担忧，这反而会减少滥用。就滥权现象而言，真正的“客观”变化也许并非激情时期到来前一段时间内的增长，而是在这期间及其之后的日趋减少。或者也可以认为，针对滥权的公共道德主义本身就表明当时滥权的真实程度比较低。公共不道德行为的低水平也许恰恰表明，民众对于这类现象保持着高度关注。

更加概括地讲，这里讨论的是一个有关腐败和其他不法行为的经典问题：加倍曝光当前的腐败行为，究竟意味着不法行为的猖獗，还是人们对此类事件的愤恨？例如所谓的“犯罪潮”，就被认为既可能是犯罪行为发生概率变化的产物，也可能是公众集中关注犯罪或者媒体注意力转向犯罪的产物。洛伊也有相似的评论：“腐败是政治道德水平的指数，而意识到腐败可能预示着健康的政治系统。”[22]相比结构松散的个人和集团政治，组织良好的竞争性政党政治也许会导致更高的腐败曝光率。因此，这些年来纽约市的腐败情况也许看似比亚拉巴

马州更严重，而事实上两地腐败现象的绝对水平也许相差无几。[23]比较而言，政治系统中的变化（比如从利益集团政治向信条政治的转变）可能在腐败的绝对水平未发生显著变化的情况下导致曝光率的升高。社会学和社会心理学的理论认为，人们对于理想/制度间的鸿沟的认知和情绪变化，可能比政治领导人、团体与制度行为的变化更加频繁。在一个既存的共识体系中，权力的事实确实会改变——即便可能有些缓慢；对于权力的关注也会改变，并且通常更快。

其次，美国历史上有时也会出现类似情况，却没有引发普遍的义愤。回想一下制宪会议和18世纪90年代期间显露出来的保守商业—寡头效应；19世纪70年代工业和运输业剥削家无休止的、疯狂的腐败和滥权；还有帕尔默搜捕（the Palmer raids）、茶壶山丑闻案（Teapot Dome），以及20世纪20年代华尔街主宰下的常态。上述明显背离信条的情况并非完全未被注意或遭到谴责，但很显然它们没有导致信条激情时期的那种道德主义的爆发。对于19世纪80年代政治经济的丑恶现象所引起的反应，克罗利有着准确的观察："普通的善良美国人不会太把这些丑恶当回事。他一心相信美国生活是一条能够在奔腾不息中自我净化的溪流，改革家和批评者不过是一些试图阻断溪流的虚妄之人。他轻蔑地看待最初那些间歇爆发、毫无成效的抗议活动。在他看来，改革者都是爱管闲事的人，看不惯在政界和商界获取成功的条件。他戏称这些人为'骑墙派'，然后在选举中照常给自己的政党投票。"[24]然而不到四分之一个世纪之后，改革的激情便第四次吐苞怒放。

最后，在美国历史中出现道德激情的时刻，作为打击目标的滥权行为却没有出现显著增长。说到这里，最令人困惑的案例当属"19世纪30年代之谜"——为什么在那十年间爆发了包括废奴运动在内的改革运动，在18世纪90年代、19世纪80年代和20世纪20年代却没有出现？罗纳德·沃尔特（Ronald Walter）认为："1831年之后，美国人反对奴隶制的情感出现了重大转折。此前的废奴主义接受逐步废除奴隶

制的观点，而1831年之后，立即解放奴隶成为其目标，废奴主义的热情驱使男男女女投入了毕生的改革事业中。可是奴隶制并非1831年出现的新事物——它已经存在了将近两个世纪，也不是在那一年突然变得邪恶的；按照废奴主义者的逻辑，奴隶制从来都是有罪的。”[25]正如大卫·唐纳德（David Donald）所言：“难道说在19世纪30年代，正直、善良、敏感的人比此前任何时期都更多？这些改革者的确是一代巨人，但为何他们都在1830年到1840年的十年间集中出现？……我们需要了解为何19世纪30年代有那么多的美国人会倾向于特定类型的改革运动。”[26]显然，不论是奴隶制的邪恶，还是清教良心的存在，抑或二者的结合，都无法充分解释激情时期发生的事情。

进步主义时期也有类似的情况，李普曼发现，民众对于扒粪运动的热情并不是严重腐败和滥权导致的，而是因为公众的态度从“病态地崇拜成功”转为“对成功者的憎恶”：“扒粪者实际上代表了民众想要从一大堆五花八门的日常琐事中嗅出腐败行为。”为什么稀疏平常的事情会变成腐败行为？李普曼认为，应当从令公众担忧的广泛社会变化中寻找答案，社会变化引发了“新的必要性和新的期待”，因此人们“明显偏袒支持那些提出控诉的人”。腐败水平并未上升，而公众对腐败的容忍能力却下降了。“心情好的丈夫差不多什么都能容忍，至于心情不好的丈夫，会仅仅因为拖鞋放错地方而大发雷霆”。[27]

20世纪70年代也是同样，“后‘水门事件’时代的道德”对公共官员的行为提出了比以前更加严格的标准。问题在于，60年代末、70年代初官员的“水门式”行为同“水门事件”之前官员行为之间的差异，是否比“水门事件”前后官员道德标准之间的差异更大。在曝光的最初阶段，人们认为，“水门式”的行为不仅严重背离了官员行为的理想典范，也不符合现实中官员行为的常态。然而随着曝光的深入，人们的假设被逐渐推翻。对约翰逊、肯尼迪和罗斯福政府的揭露表明，滥权绝非特定时期、特定党派、特定个人的“专利”。“‘水门’并非开端”不仅是论战小册子的标题，更是对历史真相的陈述。结果，公众对于部分

政治家不道德行为的愤慨，逐渐演变成对所有政治家不道德行为的冷漠麻木。

信条激情虽然着眼于削弱过度权力，却未必仅仅因过度权力而起。滥权现象严重之时，社会上也许很少或者没有人进行抗议。在滥权行为并未明显增多的情况下，却可能出现大规模的抗议浪潮。没有权力滥用现象也同样可以激起义愤，事实上，社会总是必定存在一定程度的滥权。因此，在信条激情爆发的背后，必然有外生性因素的作用。借用李普曼的比喻，到底是什么导致了一位丈夫因为拖鞋放错地方而勃然大怒呢？

社会科学家将社会动荡和抗议运动的原因归结为社会张力、相对剥夺、独裁者性格、社会的团体结构、资本矛盾，等等。[28]上述理论几乎都想要解释那些吸引了特定人群的特定社会运动的起源。人们决定参与其中时，考虑的并非当前社会的整体状况。虽然某个团体可能具备更强的道德改革倾向，但在信条激情时期整个社会都具有这种倾向。激情时期的特别之处并不在于社会运动、乌托邦社团和改革组织，而是这些组织的活动和关注内容在很大程度上设定了整个社会的主题。因此，导致信条激情的外部因素要比导致特定社会抗议运动的外部因素范围更为广泛、普遍。问题并非改革事业和抗议组织为什么会存在，而是它们为什么能“抓住”大量不同的团体。区区拖鞋琐事，竟会让这么多的一家之主同时发火？

至少有四类外部因素，可能引发不同社会团体对滥权现象的愤怒。

第一，信条激情一般出现在物价总体上升和经济相对繁荣的时期。民众的关注焦点从日常生计转向政治和道德问题。虽然经济困难造成的动荡也可能引发对于理想/制度间的鸿沟的关注和质疑，但美国人担忧经济问题时，通常会选择直击主题、就事论事。经济繁荣造成了相对的乐观情绪和幸福感，为人们关心道德和政治问题创造了必

要条件。此外，社会运动作为激情时期的主角，能够跨越阶级分界进行动员，中产阶级是其主要成员，富人和穷人也都参与其中。

第二，经济的整体发展情况或许是信条激情的必要背景条件，经济发展过程中的不平衡和不对称却为激情的大规模爆发提供了更为直接的刺激。很多社会科学家认为相对剥夺是抗议、造反和革命的原因。当一个团体认为自身的境遇已经或者将要比期望的情况糟糕时，就会出现所谓的相对剥夺感。在社会经济快速变迁的时期，原有的社会团体间关系被打破，人们很容易产生相对剥夺感。当社会动员程度提高时，某种形式的政治行动或社会抗议就会发生——经济发展实现的资源增长跟不上社会动员导致的预期膨胀。[29]这意味着，信条激情时期的新型媒体和政治组织，其自身在某种程度上就是造成该时期的政治生活特征的外部原因。对大部分社会而言，剧烈的经济和社会变革加强了意识形态在政治生活中的作用。历史上，类似情况给欧洲国家造成的政治结果是以阶级为基础的意识形态尖锐冲突，在美国它却意味着传统共识价值的信仰复兴。

第三，特定团体相对社会经济地位的变化可能刺激其关注理想/制度间的鸿沟，并试图改革政治制度与实践。按托克维尔的说法，虽然繁荣给所有人带来了好处，但也让那些获益相对较少的人心怀愤懑。况且，要是哪个团体想要进入现存体制或提升在体制内的地位，美利坚信条可谓是一件有效且正当的政治武器。如果一个团体已经成功地提升了自身的社会经济地位，却发现政治决策中心将自己排斥在外，它就很有可能扛起信条大旗进行斗争。在相反的情况下，即如果有团体感到自己在权力结构中的地位正在下滑，那它也可能诉诸信条政治。大卫·唐纳德和霍夫斯塔特在各自讨论19世纪30年代废奴主义者和20世纪初进步党人时所使用的“地位焦虑”（status anxiety）一词，指的就是这种情况。[30]如果社会变革进程激烈而广泛，导致一些现有团体因当前“权力与尊严分配模式的变化”而感到忧虑，让另一些团体认为自己能够也应该实现某些改革时，信条激情就会出现。在这

些情况下，“地位政治”——或者更准确地说，“文化政治”——也许有助于理解那些“经济学视角所不足以解释、错误解释，或者根本不沾边的政治行为”。[31]

第四，青年集体显然更倾向于道德主义行为。因此，整个社会沉迷于信条激情的程度可能与青年人的数量及其政治影响力有关，而青年人又会受到诸如战争、经济危机等外部事件的影响。诸多历史证据表明，青年人在革命运动和政治变革中发挥了领导作用，革命和变革的出现可能同人口中15到30岁人群数量的快速增长有关。[32] 20世纪60年代的特点之一正是青年人口的增长。1960年，15—29岁的青年构成了男性总人口的19.5%。1970年，这一数字达到了24.4%，其增速在人口记录中史无前例。60年代，14—24岁的青年人口绝对增长达1380万人，超过了1960年之前的7年间青年人口的增长总额（1250万人）。

可获得的统计数据也显示，虽然变动幅度算不上剧烈，但从1880年至1910年，青年人口占总人口的比例还是呈现出显著的增长。这一时期还以大学生抗议活动的高涨而著称。[33]将青年人同政治联系起来的关键人口因素包括青年人口的绝对数量、相对于其他人口的规模、相对于前一代青年人的规模。青年人口的增长可能导致其内部互动的增加，而减少他们对于跨年龄团体的参与。因此，“加强同龄人群的社会条件（如某个年龄段的人口突然增加，或者教育年限延长导致延缓参加工作）将导致年龄分层的潜在极化趋势”。詹姆斯·库尔斯（James Kurth）也提出了类似的看法，指出某一年龄段人口相对于其前辈的显著增长可能导致“相近年龄瓶颈”，那些已经习惯于青年人口保持在一般水平的机构将无法承受如此迅猛的增幅。这些机构面对青年人激增时表现的无能，反而会刺激后者发动社会和政治抗议。[34]

循环就是变量之间互动的一组有规律重复模式，其中，时间t_1互动模式是导致时间t_2互动模式的充分必要条件，时间t_n互动模式是再次导致时间t_1互动模式的充分必要条件。因此循环是有规律重复且内部自足的。在美国历史上，信条激情的大爆发有着相当规律的时间间隔——每六七十年一次。在间隔期，主要经济利益团体在政治权力方面发生了重大变化。相关案例虽然有限，但已经能够强有力地表明周期性的存在，这种循环模式可能早在美国革命之前就存在了。

前述的四种回应理想/制度间的鸿沟的方式都无法长期作用于大规模人群。诉诸其中一种回应方式将为另一种不同模式的出现创造心理条件：道德主义最终引发犬儒主义，犬儒主义产生冷漠，冷漠导致自我欺骗，自我欺骗则在某个时间点再度点燃道德主义。考虑到信条激情爆发的规律性，再加上不同回应模式的转换逻辑，可以假设美国公众意识过程的循环至少在一定程度上导致了激情时期的出现。

虽然无法证明四种回应模式间的逻辑顺序就是真实的历史顺序，但美国政治中频繁出现的循环仍然加强了上述假设的有效性。西欧各国的政治以阶级为基础，呈现意识形态多元特征，一般不会具有循环的特征。在现代社会，循环更可能出现在具备高度意识形态共识的后革命社会。根本共识为变革划定了边界，对变革的诉求被限定在边界内，从一极摆动到另一极。正如上文所述，1949年以后的中国一直在红卫兵与专家、大众革命与经济发展之间反复摇摆。类似的还有20世纪30年代以来后革命时期的墨西哥，其政治生活自觉地在经济保守派与主张社会激进政策的总统之间交替变化。

作为最典型的共识社会，美国及其政治非常适合用循环理论来解释。美国的政党竞争被看作有规律的循环：举行关键选举，实现政党重组，产生新的多数党（“太阳”）/少数党（“月亮”），建立均衡，随后均衡因现有政党系统无法妥善解决新议题被逐渐破坏，而政党与个

人、团体间的联系纽带日趋弱化，最后就是将政治过程带入新一轮循环的关键性或重组性选举。威廉·钱伯斯（William Chambers）总结道："美国政治的总体发展和政党的个体发展遵循着某种循环模式。"[35]许多观察家也发现，在美国的地方和国家层面也存在着不同的、具有一定联系的改革循环，最高法院也同样在司法能动和司法沉寂之间反复摇摆。[36]小施莱辛格发现，美国政治的自由主义和保守主义潮流平均每16年交替一次，而另一位学者则将总统选举描述成以12年为一个周期的冲突、良知与和解的循环。[37]相同的逻辑还出现在思想领域，在美国，"价值变迁的历史既不是进步的，也不是倒退的，而是基本上处于循环状态"，这种循环变化既出现在148年跨度的长周期中，也出现在48年跨度的短周期中。弗兰克·L. 克林伯格（Frank L. Klingberg）则在另一项著名的研究中令人信服地证明，美国外交史存在内向政策和外向政策的更替循环。[38]还有人认为，在美国社会的垂直流动渠道开放与否这一问题上，并不存在任何有意义的长期趋势，相反，顶层领导位置的人选实际上一直处于"相对短期的大规模循环变化中"。大卫·麦克利兰（David McClelland）将外交和内政结合起来考察，认为美国公众对于权力和扩张的交替需求导致了改革和战争两种政策的循环反复。[39]

引用上述理论并不代表对其观点的赞同。这些理论之所以引人注目，并非因其能高度"适配"过去的历史进程，而在于它们也许能够对美国政治的未来提供合理而精确的预测。小施莱辛格在1939年就曾预测，"二战"之后"自由主义的衰退"将于1962年结束，"误差大概在前后一两年左右"。他还预测美国政治的"下一波保守主义浪潮"将在1978年开始。1973年，内门卫斯（Namenwirth）在其著作中对其48年周期进行分析时指出，对于财富和经济问题的狭隘关注将在1980年达到顶点。50年代的人们担心美国将回归过去的孤立主义路线，克林伯格在其1952年的著作中满怀自信地嘲弄了这种杞人忧天的情绪，而现在看来他的预测十分精准。他还曾预测1940年开始的27年外向时期将于60年代中期结束，现在这个预言也得到了准确的证实。[40]甚至

连约翰逊总统也没法跳出克林伯格循环。

因此，可以用周期理论准确地理解美国的政治变化，美国公众意识中道德主义—犬儒主义—冷漠自满—自我欺骗的循环能够准确地同美国政治的循环相匹配。

一切源头尽在英国革命

18世纪70年代的美国革命是第一次在国家层面上大规模、有组织地申明美国政治的原则。然而早在六七十年前，即17世纪末到18世纪初，北美的英国殖民地就曾普遍出现动荡不安的状态。就是在这一时期，英国的殖民地逐渐转变成美国的省。在转变的背后是社会动员引起的不稳定和地位焦虑的迅速上升——“无论已经取得何种社会经济地位，所有殖民者都陷入极度焦虑中，因为摆在他们面前的是令人不安的现状和完全未知的未来”。[41]在当时，新的权力和财富源泉不断涌现，新的移民蜂拥而至，英国政府试图加强对北美殖民地的控制并使之合理化，而殖民地居民正努力反对这一切。在北部殖民地，英国人试图建立新英格兰自治领（Dominion of New England）以加强国王对这一地区的控制，但效果并不理想，自治领最终遭到推翻的结局“令人震惊”。此后，塑造了17世纪秩序的“无所不包的新英格兰思想体系”，“在1690年之后迅速瓦解，到1730年已经销声匿迹”。[42]

从殖民地到省的转变“给殖民地的民众和制度造成了巨大压力”。“有时这种压力会强大到足以引发叛乱（虽然其中大部分很短命），还会导致濒临革命的非暴力剧烈变革。”[43]殖民地时期发生了18次大规模起义，其中有13次发生在17世纪的最后十年间，“其中包括培根起义（Bacon’s）、库尔佩珀起义（Culpeper’s）、莱斯勒起义（Leisler’s）、反安德罗起义（anti-Andros）和库德起义（Coode’s）”，这些起义体现了“北美殖民地普遍的反专制情绪”。在那个时代，“人们不甘于眼前的苟且。恐惧和疑虑可以被轻而易举地唤起，仇恨和愤怒深入每个人的灵魂，哪怕一点琐事也足以引发怀疑和猜忌”。“这一时期的殖民地社会处于动乱之中，对外部强力的回应迅速而激烈……从1676年到1690年，几乎所有殖民地都爆发了叛乱。”[44]

其中几次叛乱与1688年的光荣革命有关，其余的则有着各不相同的原因。大部分叛乱导致或反映了殖民地权力分配方面的变化——国王与殖民地精英间的权力对比，或者不同精英之间的权力对比。叛乱的目标是“改变詹姆斯一世到詹姆斯二世以来专断的寡头政治所导致的权力和财富的固化分配模式”。随之而来的信条激情时期至少有两个攻击目标：天主教（天主教阴谋的威胁）和奴役（“专制政府”的暴政），这恰恰相悖于英国人传统的权利和自由。1688—1689年间数次叛乱的参与者既有穷人也有富人，而在后来的日子中，革命者既向后看，也向前看。[45]在社会动荡和改革尝试的背后，是第二代和第三代美国人的意识觉醒，他们发现自己与之分离的英国社会结构无法在新大陆重建起来。总而言之，17世纪末的殖民地社会重构和后来激情时期的社会力量与政治制度重组有诸多明显相似之处。理查德·马克斯韦尔·布朗（Richard Maxwell Brown）认为，17世纪的最后几年是“第一次美国革命时期”。[46]

然而这并不是第一次革命。有意思的是，如果从17世纪末开始追溯这个持续了六七十年的主题，将正好把我们带回第一次真正现代革命的开端。沃尔泽（Michael Walzer）认为，“权力、集团和阴谋”的政治是历史的普遍现象，正如利益集团政治也在美国历史中随处可见。然而随着加尔文主义的崛起，政治生活里第一次出现了“政党组织与有序活动、反对与支持改革、激进意识形态与革命”。[47]这就是改革与革命的历史开端。人们渴望重建政治社会制度，按照理想状态再造社会。

英国革命以更加激进、更为戏剧化、更为颠覆性的方式，为后来出现的美国政治的信条激情树立了范式。革命的起因是1629年至1640年英王试图重建自身及天主教会的权力。国王和国会、天主教和清教、坎特伯雷大主教威廉·劳德（William Laud）和革命领导者约翰·皮姆（John Pym）之间的重重矛盾首先不是经济与社会的问题，而是政治、意识形态、基本法和宗教的问题。“17世纪30年代的财政政

策之所以引起激烈的反抗，不是因为国王向某个阶级征收了压迫性的税赋——事实上英国社会的税收负担比欧洲任何其他地方都要轻，而是因为税款的征收方式是专断的、违宪的，其用途被许多纳税人认为是不道德的”。[48]

同信条激情时期的美国一样，17世纪30年代的英国试图使权威合理化、集中化，提高政府的运作效率，增强其控制、指导社会的能力。曾在都铎王朝甚至詹姆士一世时期拥有强大影响力的贵族们发现自己的权力被日益削减，这在接下来的时期中引起了反抗，但促成反抗的条件却源自此前的经济发展与社会变革：各阶层在地位、权力和财富方面的差距的逐渐拉大，识字率的提高，高等教育的扩张，英文版《圣经》的普及，以及受教育劳动力相对于合适工作的过剩。[49]

因此，英国革命在一定程度上是对查理一世与劳德大主教加强国王和国会权力的理性反应，也是外部经济、社会和文化发展的产物。这场革命还有许多其他信条激情时期的特征。由于当时的首要问题是政治和宗教的而非社会和经济的，社会的分裂不是沿着经济阶级的分界，而是沿着宗教、年龄和政治路径的分歧展开的。奥斯汀·伍尔瑞奇（Austin Woolrych）发现：“每一个社会等级、每一种职业都有相当数量的成员加入到对立阵营之中。新教不仅是城镇居民的信仰，它已经蔓延至社会的每个阶级。从富裕的骑士到落魄的小地主，很多土地贵族都支持清教，转而皈依者也不限于少数参与商业活动的地主。1640年有五分之一的贵族是清教徒；而在清教阵营的另一端则是大量手工业者和体力劳动者，与其说他们是上升中的资本主义的开拓者，倒不如说是受害者。”[50]当反抗诉诸武力之时，英国革命和美国的一样，“不仅把地主阶级拦腰斩断、一分为二，还撕裂了家庭，令父子反目，兄弟成仇——有七分之一的贵族家庭因战争而分裂”。[51]和后来的信条激情时期一样，英国革命中的道德大棒也有两个目标：首先是教会，其次是宫廷和国王。改革者的思想也存在着矛盾：用斯蒂芬·马歇尔（Stephen Marshall）的话来说，他们有着基督教启示录式的

情怀，渴望“带领我们开辟新天地”；另外，他们又希望恢复传统的权利和特权。

革命的要旨在于其语言以及语言背后的激情。这来自清教徒强调的个人良知至上，以及通过与上帝的沟通引导良知走上救赎之路的必要性。清教擅长布道，其牧师“自认为是献身于传播上帝话语的使臣，而不是只会主持圣事的教士”。[52]同信条激情时期一样，媒体的影响急剧扩张，还采取了新的传播形式，其中最明显的是广泛流通的英文《圣经》，以小册子方式传播的布道辞及其他言论，以及由“第一位专业新闻记者”撰写的每周新闻通讯。劳伦斯·斯通（Lawrence Stone）指出，清教在某种意义上是一次文化革命，它将激情注入到思想和学说当中。清教的本质是激烈的道德主义。“清教的精髓不是被动地接受任何现成学说教义，而是满怀热情地在生活的各方面实现道德进步，是‘为履行所有使命而进行圣战’”。[53]清教的神学和政治思想未必是特别成熟的，也未必是完全原创的，克里斯托弗·希尔（Christopher Hill）指出，虽然这些思想“可能是（也可能不是）二手的，但它们背后的激情是独有的”。当信条激情在17世纪40年代达到顶峰时：

> 英国的一切都被颠覆、质疑和重新审视。人们对旧的制度、信仰和价值进行拷问，轻易地从一个批评阵营转到另一个，一名50年代的贵格派（Quaker）同当时的平等派（Leveller）、掘地派（Digger）以及浮嚣派（Ranter）之间的共同点要比同一名现代教友派成员更多。
>
> ……那是一个思想上激荡的年代，正如杰拉德·温斯坦利（Gerrard Winstanley）所言，“旧世界……像烈火中的羊皮纸一样被付之一炬”。理论上一切皆有可能；被质疑的不仅有腐朽的等级社会的价值，连清教徒自己的新价值也遭到怀疑。
>
> ……世界可以被永久性颠覆这一新观念正是17世纪的新奇之处所在。[54]

英国革命以君主制复辟告终。国王、王权、贵族、王室、主教和国教在英国恢复了其全盛状态。“弥尔顿的先知国度变成了小店主的土地”。[55]清教的影响力在革命前就已在各阶层民众中建立起来，革命后却萎缩至仅对社会上范围有限的一小部分人有效。在接下来的几个世纪中，英国政治宗教传统的反国教传统被卫理会、激进派和工党所继承，但其继承自英国革命的激进主义内涵却被隐藏、限制起来，仅仅局限于特定阶级、地区和派别。而美国的清教激进主义则得以广泛传播扩散，成为了新社会信条的核心。英国发生了清教革命，却没能形成清教社会；美国形成了清教社会，却没有发生清教革命。英国社会建立起稳定的阶级分野，美国则拥有引发动荡的社会共识。在这里，“山巅之城”（city upon a hill）和山谷之城间的差距，为进一步努力实现英国革命未竟的清教目标创造了新的条件。

清教革命不仅是英国历史的一次独特事件，也是美国历史的原型之一。英国革命的痛苦、兴奋、激情、道德主义和改革意识，都在美国历史的重大时刻多次重现——17世纪末的殖民地动荡、18世纪的美国革命以及此后的历次信条激情时期，等等。清教牧师托马斯·凯斯（Thomas Case）于1641年在下议院布道时这样曾阐述改革精神：

> 改革应当是普遍的……改革所有领域、所有人和所有职业；改革所有的法庭和地方法官……改革大学，改革城市、改革乡村，改革初级学校，改革安息日（Sabbath），改革圣餐礼，改革对上帝的崇拜……要改革的不仅是我提到的这些……一切非我天父安排的事务都应被连根铲除。[56]

可以将这段话同两百年后爱默生对1841年美国盛行的改革精神的总结相比较：

> 在世界历史上，改革学说从未像今日这般昌盛。路德宗（Lutherans）、胡特派（Hernhutter）、耶稣会（Jesuits）、僧侣会（Monks）、贵格派、诺克斯（Knox）、卫斯理宗

> （Welsey）、史威登堡（Swedenborg）、边沁（Bentham）等派别和思想家在批判社会的同时，都会有所保留地尊重某些事物——教会或国家、文学或历史、惯例习俗、集镇、晚餐桌、铸币。但是一声号角过后，所有这些及其他一切东西都被将接受审判——受到了新精神威胁的不是某个国王、城镇，不是某项法律、习俗，也不是某个职业，某一男女众生，而是整个基督教、法律体系、商业系统、教育制度、农业活动和科学事业。[57]

托马斯·凯斯的精神、英国革命的清教遗产永远地存留于美国人的思想之中。这些精神特质会周期性重现，每隔一代人就爆发一次，给平日里沉闷、物质化的美国政治生活留下自己的烙印。这时候，美国就从小店主的土地重新变为先知国度。因此，美国政治的源头在于英国清教革命。事实上，这场革命是对美国政治历史的形成最为重要的事件。

美国政治的新教主义

作为17世纪早期决定性的宗教与政治事件，无论是作为美国历史特征的政治宗教混合物，还是构成了美国政治变革动机的道德激情，都以清教革命为源头。美国人不仅是生而平等，因此不必后天争取；而且他们生而为新教徒，故而不必后天皈依。德国神学家菲利普·沙夫（Philip Schaff）于1853年写到，在美国，“一切都有着清教的源头”。[58]所以美国的新教主义是“建设性的新教主义”，它的目的不是瓦解天主教，而是在一块处女地上建立一个崭新、纯洁的新教社会。清教徒相信这是上帝特意保留未开垦之地，直到他们做好准备用这块土地实现上帝旨意的时候，上帝才让欧洲人发现了它。[59]

这也解释了美国宗教团体的多元性和宗教信仰的普遍性。在殖民地早期，教会和国家通常紧密联系在一起。然而殖民地和教会的增加阻止了全国性宗教的创立。最终宗教与国家的统一被打破，甚至是马萨诸塞湾的政教合一政府也是如此。到19世纪，美国的圣公会（established church）被政教分离的教会以及持续增加的形形色色的教会、教派、宗派和其他宗教所取代。宗教的多元增长正是新教运动本质的产物。从乔纳森·爱德华兹（Jonathan Edwards）到莱因霍尔德·尼布尔（Reinhold Niebuhr），美国新教主义没能在这期间产生有重大影响的神学家，但它一直在自我更新。自17世纪初以来，美国产生的宗教团体数量是世界上最多的。宗教生活的丰富多彩是因为美国社会中新教徒占绝大多数，新教会和宗教运动的出现是因为对先前的教会和运动的异议与反对。“拥有若干不同形式的新教主义，并非针对某种宗教与政治生活秩序的一次性抗议的产物或载体，而是代表着一系列抗议，这些抗议针对的是许多相互联系的基督教信仰秩序，及其相应的政治保证人。”[60]每一代人会建立起新的宗教团体，并根据规模大小重新安排不同团体间的次序。在这种背景下，天主教会不是新教徒所要挑战的国家宗教，而是“同其他教派一样是后来者，并总是居于次要地位”。[61]

同宗教团体的多元性相对应的是宗教信仰的普遍性。从18世纪以来，美国宗教活动的广泛性和美国人对宗教信仰的坚持一直吸引着外国观察家的注意，教会成员人数和做礼拜人数的有效数字证实了这点。托克维尔指出："在美国，基督教对人的灵魂具有强大的影响力，这种情况是世界上其他国家无法比拟的。"[62]他的判断在20世纪后半叶仍然正确。虽然统计数字表明，参与宗教的水平和宗教活动的程度（例如做礼拜的人数）可能随时间发生变化，但直到20世纪末也没有显示出美国公众在宗教信仰方面有任何长期衰退的趋势。总体而言，美国人的宗教信仰水平显著高于其他国家的人民。相比于同属一个教派的外国信徒，美国人做礼拜的频率更高。在美国，认为宗教信仰对自己十分重要的人是其他最发达工业国家的两倍之多。宣称自己信仰神的美国人高达94%，远远高于其他国家的比例。（见表 4）

表 4 70年代的宗教信仰情况

	认为宗教信仰非常重要（%）	信仰神（%）	相信死后重生（%）
美国	58	94	71
加拿大	36	98	54
意大利	36	88	46
比利时、荷兰、卢森堡	26	78	48
澳大利亚	25	80	48
英国	23	76	43
法国	22	72	39
西德	17	65	35
斯堪的纳维亚国家	17	65	35
日本	14	44	18

资料来源：Surveys in 1974-1975 by Gallup International Research Institute for non-U.S. countries and in 1978 by the American Institute of Public Opinion（Gallup）, Princton Religion Research Center, and the Gallup Organization, Inc., for the United States. Reported in Public Opinion 2（March/May 1979）: 38-39

a. 问题："你的宗教信仰对你的重要程度如何？非常重要，相当需要，不太重要，还是完全不重要？"

b. 问题："你相信上帝或者普遍信仰吗？"

c. 问题："你相信死后重生吗？你相信死后仍有生命吗？"

就像有关美利坚信条核心政治理念的共识一样，美国人在某些重要宗教观念上也存在共识。在各现代国家中，美国人对于宗教信仰的坚定可谓独一无二。原因何在？这在很大程度上源于最初新教遗产的本质。教派的多元化以及由此导致的政教分离极大地削弱了国家，却强化了宗教。作为自愿结社组织的教会和教派别无他法，只得尽可能发动信徒的力量实现自身的发展和扩大。大多数新教教派都热衷于积极地布道和劝说他人皈依。它们担负着传教士的使命，旨在引导信徒皈依和重生。"宗教在其自有领域内自由而强大，它满足于这块保留地，当完全依靠自身力量统治人的内心世界而不借助任何其他帮助时，宗教才真正建立起自己的帝国"。[63]而且，新教派的建立意味着教会组织、宗教学说、仪轨和功能几乎可以无限变化，以满足特定种族、社会、经济和地域团体的需求。这使得每个教派都拥有自己的信徒，因此对于教会成员的热情追求就不会演变为同样激烈的排他性竞争。相反，几乎所有教派都认同最根本的新教道德价值与善行，并在自己的布道中强调道德的核心地位，由此导致了令托克维尔惊讶不已的现象——一个教会的牧师时常前往其他教会布道说教。托克维尔发现，这种现象的原因在于，不同新教教会的"道德说教从不提及任何宗教教条"。"……不同教派的牧师只讨论道德的共同点，因此不会相

互攻击”。[64]新教强调道德和善行，而不是神学和教条，因此人们更容易信仰一般性的宗教准则，而不必在非自愿的情况下深究艰深晦涩的教义或是践行特定的信条。

宗教组织的多元化和宗教信仰的普遍化导致了独特的政教关系。在欧洲历史上，一个单一、普遍的教会与多个不同国家共存。许多国家在宗教改革期间建立了自己的国家教会。而美国的情况则正好相反。在这里，一个单一、普遍的国家与多个不同的教会共存。这些教会的宗教目标从一开始就与形成中的美利坚国家的政治目标具有相通之处，并为后者的实现提供了支持。1776年的美国革命者无须反对一个支持既存政治秩序的国家教会。因此他们也不需要像1789年的法国同人那样建立一个世俗宗教。所有的美国人都能皈依一种广义上的宗教信仰，以至于“甚至美国的无神论者都用宗教信徒的口吻说话”。[65]

宗教组织的多元化和宗教信仰的普遍化产生了三种形式的政治—宗教混合物。

第一，17世纪的新教主义是诸多美利坚信条思想的源头，特别是那些涉及个人良知的根本作用的内容。广义的宗教价值首先被不同的新教派别接受，继而是天主教和新教教会、犹太教和东正教会，这使其很容易就同民族政治信仰融合在一起。19世纪的美国，“世俗生活弥漫着一种公共的、普世的泛新教意识形态”。“在不干涉个人信仰的前提下，这种泛新教思想既有足够的模糊性去吸引不断增加的犹太和天主教移民，又能在学校课本和公共演说中灌输一种泛化的虔诚心理”。[66]对于民主承诺和个人良知优先地位的强调最能够体现宗教与政治价值的一致性。美国的新教主义是“一种民主的、共和的宗教”，它强有力地推动了“公共领域中民主共和制度的建立”。从诸如“肮脏政治”（dirty politics）、“慈善之人”（the good man）、“道德问题”（the moral issue）、“心的变革”（change of heart）、“圣战运动”（the crusade）等流行词语就能看出，宗教在美国政治思想和话语的形成过程中发挥了关键作用。[67]

第二，缺少专门建立起来的国家宗教，使得广义宗教的诸多思想与符号能够直接与美国的政治行为相融。就像几乎所有的美国教堂都会升起星条旗一样，几乎所有的美国国家仪式与典礼也都会提到上帝。《独立宣言》确保美国人都被造物主赋予了不可剥夺之权利；美国人“在上帝面前”宣誓自己忠于国家，还在货币上声明自己信仰上帝，最高法院的大法官会说这套制度是上帝的旨意，而公共仪式必定要以某教派牧师的祈祷开头，以另一教派牧师的祝福结尾。没有哪个国家会像美国这样，其政治与宗教在制度方面的分离如此彻底坚决，在思想与符号方面的结合又如此紧密。

第三，由于国家认同是由一套政治理想界定的，与之相关的国家信条和政治实践也具备了某些宗教功能。多元化的教派确保了所有派别都有其特殊性，没有哪一个能够真正成为在尘世实现上帝旨意的工具。在没有国教的情况下，国家及其政治信条承担起世俗宗教的作用。美国人将国家视作“命运的普遍性，就像神学对普世教会的看法那样”，并认为国家是“上帝在历史中从事有意义活动的主要代理人”。68

结果是国家拥有了诸多教会的特征和功能。正如G. K. 切斯特顿（G. K. Chesterton）所说，美国的确是“拥有教会灵魂的国家”。五十年后的另一位欧洲观察家同样发现：“存在于美国土地之上的不是国家，而是一个巨大的教会。”69这一观点得到了广泛认可。美利坚主义作为社会主义的意识形态替代品的同时，也吸收了部分社会主义的价值；与此同理，它作为国家信条的时候，也成为了国家的世俗宗教。切斯特顿认为，美国“建立在一种信念的基础上”，这一信念“是由《独立宣言》以清楚明白的神学教条提出的”。《独立宣言》和美国宪法就是美国世俗宗教的《圣经》，其根本启示由国父们的言论加以详细阐述和延展。1918年众议院通过的名为“美国人的信条”（American’s Creed）的决议，以《圣经》中使徒式的语言，简洁明了地概括了美利坚信条的本质：

> 我相信美利坚合众国是民有、民治、民享的政府，其正义之权力源自被统治者的同意，它是共和、民主的政府，是由诸多主权州组成的主权国家，是完美的联合、不可分离的整体，它建立的基础，是美国爱国者为之献出生命与幸福的自由、平等、公正和人道原则。因此我相信我有责任热爱国家，支持宪法，遵守法律，尊重国旗，为它抵御一切敌人。

难怪D. W. 布罗根会对20世纪初美国校园中的信条教育感到惊讶："学校里禁止传统意义上的宗教活动，但是年幼的男女学童仍然于每日清晨庄严起立，齐齐背诵'美国人的信条'，这种做法实际上与每天从'我相信全能的上帝'开始、宣称'上帝就是一切'是一样的，都是宗教训练。"[70]和其他宗教一样，美国的世俗宗教也有赞美诗、祭祀、先知和烈士。它也有自己的使命：建立"山巅之城""人间最后的美好希望"（the last best hope of earth），通过在世上履行"荒原中的使命"（errand in the wilderness）建立"新天新地"（new heaven and new earth）。[71]西德尼·米德认为，"共和国宗教在本质上是先知性的"，正是这种清教徒的使命感为美国政治的运动提供了源动力。

清教革命给予美国人民的遗产是一种信念，即他们从事的是正义的事业，要确保正义战胜邪恶，在尘世实现上帝的意志。“这是美国历史中最明显不过的一个事实，即美利坚民族实际上是旧约的子民。”[72]宗教是道德的源泉，后者一方面要求拯救灵魂，另一方面又要求重建社会。这两个要求都是可能实现而且必要实现的。无论对个人还是对社会而言，消极地接受应然与实然之间的鸿沟都是不可容忍的。这条鸿沟是邪恶的，允许它存在是在犯罪，用道德行动消灭它是使命的要求。纵观美国历史，旨在实现这些目标的重大努力均采取了宗教与政治复兴的形式——宗教大觉醒和政治信条激情。

清教革命期间的政治和宗教是不可分离的。此后的美国历史中，清教激情在政治和宗教方面采取了不同的表现方式。然而，美国政治历史上的四次信条激情同宗教历史学家所谓的四次宗教大觉醒在时间上是重合的，这绝不是个偶然。而且，虽然宗教觉醒和信条激情时期一样没有确切的起止日期，但是每次宗教觉醒都先于信条激情十多年开始，随后与后者在时间上重叠。第一次大觉醒于18世纪三四十年代横扫殖民地；第二次则始于19世纪初，并持续到约1830年；第三次大约开始于1890年，持续到20世纪的前十年；第四次则始于20世纪50年代末。[73]虽然四次觉醒有所不同，宗教狂热和信条激情的表达却有着相似的特征和源头。正如年代学所显示的，它们之间可能存在着某种因果联系，改革的激情首先指向个人信仰的变革，然后才是整个社会的变革。

宗教觉醒和信条激情之间的平行关系令人吃惊且引人关注。只有在大批民众此前曾经笃信宗教，而信仰“倒退”又十分明显的情况下，宗教觉醒和复兴才会发生。宗教觉醒“是宗教的复兴，是旧事重演”。“……觉醒不是将宗教传入某个地区……除非有某种能够首先为复兴提供有意义环境的制度与意识形态框架，否则复兴就不会发生”。正如权威学者所指出的，如果“按照我们文化的核心标准和日常

生活的经验来判断，社会已经过度偏离了那些赋予国家和教会权威的道德与宗教观念”，那么宗教觉醒就会发生。大觉醒为“克服规范与经验、旧信仰与新现实、腐朽的行为模式与新生的行为模式之间的种种矛盾”提供了途径。觉醒导致了“社会政治和经济制度的”激烈“重建”，推动美国人投入“尽快实现天定命运”的斗争。[74]第一次大觉醒的动力在于，“公共舆论能够激发潜意识中罪恶感和依附感，年轻人心中的享乐主义冷漠很难与之对抗，而对于那些表面上投身新教，内心的虔诚却趋于俗套的年长者而言，类似的感受又很容易被重新激发”。因此，在出现宗教觉醒的社会中，已经被内化的“宗教规范及权威”同“不符合公认戒律的日常行为”之间存在着一条鸿沟。[75]宗教复兴是应对个人层面认知失调的一种方式，使往昔的罪行得到宽恕，让迷途的羔羊重返神的道路。

就此而言，宗教觉醒对个体美国人起到的作用与信条激情对整个美国社会产生的影响是相同的。改变大量个体的努力与变革整个社会的努力有着相似的效果。美国革命“作为一次类似于宗教复兴的情感爆发，在很大程度上并非理性思考的结果”。它带有一种“类似于大觉醒的、新教式的革命冲动”。[76]为了探究18世纪40年代的大觉醒在美国历史上的真正意义，一位历史学家将其描述为类似于“20世纪60年代民权抗议、校园动荡、城市骚乱的结合”。“所有这些活动对于国家生活造成的影响加在一起也许能够接近大觉醒（但肯定不会超过它）”。另一位宗教历史学家从相反的方向提出了类似的观点，认为20世纪60年代“是另一次同样深刻地改变了人文环境的大觉醒”。[77]“在这期间，形成价值、希望、恐惧和世界观的领域显得相当动荡不安。”[78]

和信条激情时期一样，大觉醒也有着多种多样的起源。关于第一次大觉醒的原因有五种主要解释：社会的快速变迁、意识形态极化、西部扩张、英国影响的增强、阶级冲突。在一定程度上，这五种解释可以被归结为“权威与权力结构的变化”[79]。发生经济迅速变革的地区

通常也是宗教复兴的中心。例如，东部的康涅狄格经历了近半个世纪的经济快速增长，其间人们疯狂地追求土地和财富。这导致高度的“个人不稳定”和罪恶感，进而使整个地区成为第一次大觉醒的中心。这次觉醒是新教思想对于“北美殖民地出现的贫富差距，以及令更为纯洁的先前几代人感到陌生的生活方式”的一次回应。[80]

以伊利运河（Erie Canal）开挖为标志的纽约州西部“炽燃之地”（burned-over district）的经济全面发展，被认为是第二次大觉醒在当地尤为激烈的原因。在那些经济增长趋于平缓稳定，“达到或接近农业经济成熟阶段”的地区，宗教热情最为激烈。[81]更广泛而言，第二次大觉醒被认为是经济发展和人口增长导致的社会关系紧张扭曲的产物。“1800年宗教能量的爆发是社会不满和政治意愿的公开表达”。[82]第三次和第四次觉醒也是紧接着经济快速发展时期而出现，那时的经济增长导致了一系列问题——社会关系紧张，团体地位不稳，人们感到个人行为严重偏离了道德规范。

大觉醒用皈依宗教的办法为人民提供了释放心理压力的渠道。信条激情时期的道德主义是因为回归美利坚信条根本理想的渴望，大觉醒时期的宗教狂热则源于重返《圣经》基本要义的诉求。人们已经在此前将高要求的宗教规范内化于自身，因此当他们的行为偏离规范时，身上的罪恶感就会日益加重。大觉醒的布道者强迫人们直面自己的罪恶和无可逃避的谴责。正如有人在解释第一次觉醒所说的：“面对罪恶是皈依的第一阶段，这使人们感到绝望，但是复兴分子并未弃信众于痛苦中。通过公开指认罪恶之源并加以谴责，布道者帮助信众治愈先前造成的创伤。接受了劝导的信徒相信，只要自己能承认并忏悔往日罪行，他们就不再是有罪之人。这个过程结束后，重获新生者尽享欢乐幸福，一如最开始他们承受的无限痛苦。”[83]复兴分子认为，年轻人特别容易受到这一过程的感召，因此青年在第一次及此后历次宗教觉醒中都发挥了极其重要的作用。[84]激情信条时期的“政治激进化”实际上是宗教觉醒中人们虔信皈依经历的世俗版本。

每次大觉醒期间都会出现悟道者和蒙昧者之间的两极分化。第一次大觉醒中长老会新派（New Side）与旧派/当权派（Old Side）之间、公理会新光（New Light）与旧光（Old Light）之间的分裂同样出现在此后的大觉醒中，而信条激情时期也有与之对应的“草根运动”（the Movement）和“建制阶层”（the Establishment）之争。和信条激情类似，宗教觉醒时期各教派的成员出身也是五花八门。在第一次大觉醒期间，“来自社会各阶层、各年龄段、各派别的人都经历了新生”。“事实上新英格兰的每一位会众都受到了触动。”[85]分歧跨越了原本的阶级与社会地位的分界。“马克思与比尔德（Beard）的分类方法并不适用于18世纪美国宗教的派别之争，因为大觉醒之后的分歧实际上是智识分歧，它更具有美学性质，而非经济或社会性质……就18世纪的‘大争论’而言，分化美国人的不是收入上的差别，而是审美的品位。”[86]从社会学的角度来看，审美的差别仅与时代相关。正如改革的成功一直有赖于具有坚强个性的改革者，大觉醒的虔信也是出色的复兴分子的功劳：乔治·怀特菲尔德（George Whitefield）、查尔斯·格兰迪逊·芬尼（Charles Grandison Finney）、比利·桑代（Billy Sunday）、葛培理（Billy Graham），这些都是历次宗教觉醒中最杰出的布道家。

和信条激情时期一样，随着新型大众传播与劝导方式的普及与运用，每次大觉醒都会有许多人改变信仰。那些福音派的伟大传道者同时也是大众动员技术的伟大创新者。在18世纪中期以前，宗教只是一种地方性现象，依赖由牧师、教堂、会众和教区组成的小型社区。而第一次宗教觉醒的标志正是那些巡回布道者，他们让宗教变得更加普世化、个人化，使其不再是小社区内的活动。[87]在随后的18世纪70年代美国革命中，宗教觉醒时期的语言技巧和修辞风格被用于向大众宣传革命诉求。[88]第二次大觉醒期间，芬尼等人改进、发展了野营布道的方法，同时运用“积极广告攻势”引起人们的兴趣和参与。19世纪末，德怀特·穆迪（Dwight Moody）成为第一位大量使用报纸和广告板的复兴分子，他以此组织并训练“引路人、唱诗班、策士和祈祷会

领头人”，并发展出为这些活动提供资金支持的劝募手段。在第四次觉醒中，上述技术已经得到充分发展，但这一次使千百万美国人受到感召的决定性因素，则是以葛培理为代表的传道者对于新兴电视传媒的熟练运用。20世纪50年代的大觉醒和电视行业共同蓬勃发展。[89]

群众组织也是宗教觉醒的突出特征。1740年到1760年，新英格兰成立了150个新教会，增加了三万到四万名教会成员。第二次大觉醒期间，卫理会和浸礼会成功的主要原因不是其神学理论或教义，而是对于群众组织、群众动员手段的改进和利用。例如，第二次觉醒在纽约州奥奈达县（Oneida County）的遗产就包括“摩门教、几个基督再生论派别、两种卫斯理宗，还有若干灵修派团体”。[90]每一次觉醒都刺激了宗教组织的繁盛。新教派如雨后春笋，老教派则因分裂而更加强大。尼布尔认为，可以将美国新教的发展看成是反对既存体制的连续浪潮，它要让教会的历史成为“众多变革之一”，随着大觉醒中大量新教会的成立而达到顶峰。“改革、再生、觉醒、复兴”的浪潮“反对的不是长者权威，而是接受并固化人类道德与宗教生活的平庸形式”。[91]

从理论上讲，个人内心的成功变革可以消除对于有目的的集体社会改革的需求，一些杰出的福音派人士之所以反对社会和政治改革，正是由于这些改革没有将个人灵魂的重生作为目标。[92]然而事实上，大觉醒不仅是和信条激情类似，它还是后者的先导，在时间上与之重叠；特别是在信条激情爆发的初期，大觉醒为之贡献了思想、技术、参与者和激情。在18、19世纪，大觉醒的宗教热情能够很容易地转化为政治改革的热情。就美国革命的意识形态及政治根源而言，第一次大觉醒中福音派加尔文主义的影响至少和启蒙运动的自由理性主义同等重要。阿兰·海默特（Alan Heimert）认为：“1740年觉醒的殖民地人民想到的无非是独立和反抗。”另一位学者写道：“作为政治运动的美国革命深深根植于四十年前第一次大觉醒的土壤中，因此可以认为革命乃是这场深入广泛的宗教运动的自然产物。”[93]第二次觉醒则被

称作是美国人“以宗教形式进行的革命运动”，“内向的、精神的、福音派的、宗教复兴的第二次美国革命”。[94]而以禁酒和废奴运动为标志的杰克逊主义伟大改革浪潮，则是以政治形式进行的宗教运动。宗教复兴主义是整个19世纪社会改革的主要源头。[95]但是到了19世纪末，相对于此前宗教与政治激情之间的互动，第三次宗教觉醒同进步主义改革动机之间的联系变弱了。清教伦理是妇女选举权和禁酒运动的重要因素，但这些改革并未代表不断增长的城市工人的利益。[96]个人救赎与社会改革至此分道扬镳。

到了20世纪五六十年代，这一分离趋势更为明显。在五六十年代的宗教复兴和六七十年代的信条激情之间有许多相似之处，以马丁·路德·金和南方基督教领袖会议（Southern Christian Leadership Conference）为代表的宗教领袖及组织在民权运动的发展、胜利中发挥了核心作用。然而很明显，第四次觉醒的矛头没有指向位于政治日程表前列的社会与政治改革。葛培理与纳德之间的相似点显而易见，但二者之间并无直接联系。尽管如此，他们都立足于同样的新教道德激情，无法容忍在应然的理想和实然的现状之间存在鸿沟。

自由与平等两种思想在美国的兼容共存，与二者在欧洲的激烈对抗形成了鲜明对比。美国历史中的宗教与政治、宗教运动与政治改革也相互增强，虽然有着宪政和制度层面的政教分离，但这可能正是相互增强趋势的部分原因所在。清教革命的激情在彼此互动的宗教与政治浪潮中不断重现，这两股浪潮同宗同源，形式类似，动员的群体相近，造成的结果相同。那些被唤起去变革自己内心的人，同样可以被唤起去改革社会。在大觉醒和信条激情时期，不符合规范要求的人和制度都难逃惊涛骇浪的洗礼。美国政治与宗教信念的共同源头既给宗教添加了政治的成分，又为政治灌输了宗教的激情。

1. John Israel, "Continuities and Discontinuities in the Ideology

of the Great Proletarian Cultural Revolution," in Chalmers Johnson, ed., *Ideology and Politics in Contemporary China* (Seattle: University of Washington Press, 1973),p. 25.

2. Ibid.

3. Milton B. Singer, "Shame Cultures and Guilt Cultures," in Gerhart Piers and Milton B. Singer, *Shame and Guilt: A Psychoanalytic and a Cultural Study* (Springfield, Ill.: Charles C. Thomas, 1953), p. 45.

4. See Richard W. Wilson, *The Moral State: A Study of the Political Socialization of Chinese and American Children* (New York: Free Press, 1973), pp. 20ff. Lowell Dittmer, "Thought Reform and Cultural Revolution: An Analysis of the Symbolism of Chinese Politics," *American Political Science Review* 71 (March 1977): 78-79. Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1968), p. 96.

5. Byung-joon Ahn, "The Cultural Revolution and China's Search for Political Order," *China Quarterly* 58 (April-May 1974) : 257. Paul J. Riniker, R*evolutionary Ideology and Chinese Realty: Dissonance under Mao* (Beverly Hills: Sage Publications, 1977).

6. Dai Hsiao-ai, quoted in Lowell Dittmer, *Liu Shao-ch'i and the Chinese Cultural Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1974) , p. 305. Hong Yung Lee, *The Politics of the Chinese Cultural Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1978), pp. 326-328, 340-343.

7. Riniker, *Revolutionary Ideology*, p. 17. Dittmer, *Liu Shao-ch'i*, pp. 305,314.

8. Dittmer, "Thought Reform," pp. 75-78, and *Liu Shao-Ch'i*, p. 297.

9. Alan P. L. Liu, *Political Culture and Group Conflict in Communist China* (Santa Barbara: Clio Press, 1976) , pp. 24ff.

10. George P. Jan, "Government and Politics of the People's Republic of China " (unpublished manuscript) , ch. 9, pp. 26, 29.

11. See Israel, in Johnson, *Ideology and Politics*, pp, 14-15, 22-24.

12. Benjamin Schwartz, "The Reign of Virtue: Some Broad Perspectives on Leader and Party in the Cultural Revolution," in John W. Lewis, ed., P*arty Leadership and Revolutionary Power in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 155-156.

13. Ibid., p. 165.

14. James R. Townsend, *Politics in China* (Boston: Little, Brown, 1973), pp. 335-336.

15. Richard M. Pfeffer, "Leaders and Masses," in Michel Oksenberg, ed., *China's Developmental Experience* (New York: Columbia University Academy of Political Science, vol. 31, March 1973), p. 165. Lucian W. Pye, "Mass Participation in Communist China: Its Limitations and the Continuity of Culture," in John M. H. Lindbeck, ed., *China: Management of a Revolutionary Society* (Seattle: University of Washington Press, 1971), p. 30.

16. Michel Oksenberg, "On Learning from China," in Oksenberg, ed., *China's Developmental Experience*, p. 8. Townsend,

Politics in China, p. 145.

17. For an intricate analysis of political cycles in China, see G. William Skinner and Edwin A. Winckler, "Compliance Succession in Rural Communist China: A Cyclical Theory," in Amitai Etzioni, ed., *Complex Organization: A Sociological Reader*, 2nd ed. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969), pp. 410-438. They identify eight two-to-three-year cycles between 1949 and 1969.

18. C. P. FitzGerald, "Mao's Tse-Tung's Cultural Revolution," *American Political Science Review* 68 (June 1974): 800.

19. Richard Baum, "Ideology Redivivus," in Baum, ed., *China in Ferment: Perspectives on the Cultural Revolution* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971), pp. 70-71. See also Ahn, "The Cultural Revolution," pp. 252-253.

20. Richard M. Pfeffer, "The Pursuit of Purity: Mao's Cultural Revolution," in Baum, ed., *China in Ferment*, p. 207.

21. Marvin Meyers, *The Jacksonian Persuasion* (Stanford: Stanford University Press, 1957), p. 78.

22. See Ted R. Gurr, *Rogues, Rebels, and Reformers: A Political History of Urban Crime and Conflict* (Beverly Hills: Sage Publications, 1976), pp. 171-172, and, for a classic account of how reporters made a crime wave and how Theodore Roosevelt stopped it, Lincoln Steffens, *Autobiography* (New York: Harcourt, Brace, 1931), pt. 2, ch. 14.

23. Theodore J. Lowi, *At the Pleasure of the Mayor* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1964), pp. 182-183.

24. Herbert Croly, *The Promise of American Life* (New York: Macmillan, 1909), p. 141.

25. Ronald G. Walters, "The Erotic South: Civilization and Sexuality in American Abolitionism," *American Quarterly* 25 (May 1973): 177.

26. David Donald, *Lincoln Reconsidered: Essays on the Civil War Era (*New York: Knopf, 1959), pp. 22-23.

27. Walter Lippmann, *Drift and Mastery* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1961), pp. 23-27.

28. For leads into this literature, see John Wilson, *Introduction to Social Movements* (New York: Basic Books, 1973). Michael Useem, *Protest Movements in America* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975). Joseph R. Gusfield, ed., *Protest, Reform, and Revolt: A Reader in Social Movements* (New York: John Wiley, 1970).

29. See Ted R. Gurr, *Why Men Rebel* (Princeton University Press, 1970), and Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies (*New Haven: Yale University Press, 1968), pp. 32-59.

30. See Donald, *Lincoln Reconsidered*, pp. 19-36, and Richard Hofstadter, T*he Age of Reform* (New York: Knopf, 1956), pp. 134ff. For critiques of these interpretations, see: Robert A. Skotheim, "A Note on Historical Method: David Donald's 'Toward a Reconsideration of Abolitionists,' " J*ournal of Southern History* 25 (August 1959): 356-365 ; Richard B. Sherman, "The Status Revolution and Massachusetts Progressive Leadership, " P*olitical Science Quarterly* 78 (March 1963): 59-65 ; Jack Tager, "Progressives, Conservatives, and the Theory of the Status

Revolution," *MidAmerica* 48 (July 1966): 162-175 ; and Robert W. Doherty, "Status Anxiety and American Reform: Some Alternatives," *American Quarterly* 19 (Summer 1967): 329-337. Hofstadter and other scholars also analyzed McCarthyism and other rightist movements of the 1950s and early 1960s in terms of status politics. See Daniel Bell, ed., *The Radical Right* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1963). For a stimulating and insightful effort to synthesize several theories on the origins of social upheaval in terms of a cognitive dissonance approach, see James A. Geschwender, "Explorations in the Theory of Social Movements and Revolutions," *Social Forces* 47 (December 1968): 127-135.

31. Hofstadter, in Bell, *Radical Right*, pp. 98-99.

32. See Herbert Moller, "Youth as a Force in the Modern World," *Comparative Studies in Society and History* 10 (April 1968): 237-260.

33. See Seymour Martin Lipset, "Youth and Politics," in Robert K. Merton and Robert Nisbet, eds., *Contemporary Social Problems*, 3rd ed. (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1971), pp. 754ff, and Lipset, in Lipset and Gerald M. Schaflander, *Passion and Politics* (Boston: Little, Brown, 1971), pp. 125, 133-139, 142-149.

34. Anne Foner, "The Polity," in Matilda White Riley, Marilyn Johnson, and Anne Foner, *Aging and Society* (New York : Russell Sage Foundation, 1972), 3:148.

35. William N. Chambers, "Party Development and the American Mainstream," in William Chambers and Walter Dean Burnham, eds., *The American Party Systems*, 2nd ed. (New York:

Oxford University Press, 1975), pp. 29-30. The cyclical evolution of American party . systems has been noted and analyzed in the work of Arthur N. Holcombe, Samuel Lubell, V. 0. Key, Jr., Philip Converse, Charles Sellers, and Walter Dean Burnham.

36. Hofstadter, *Age of Reform*, pp. 16ff. Lowi, *At the Pleasure of the Mayor*, ch. 8, "The Reform Cycle. " William J. Crotty, *Political Reform and the American Experiment* (New York: Thomas Y. Crowell, 1977), ch. 9, "The Reform Cycle. " Arthur M. Schlesinger, *The American as Reformer (*Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1950), p. 4. Nathan Glazer, "Towards an Imperial Judiciary," in Nathan Glazer and Irving Kristol, eds., T*he American Commonwealth 1976* (New York: Basic Books, 1976), pp. 104- 106. Glazer argued that the historical activism-quietism cycle was giving way to a lasting expansion of the judiciary's role.

37. Arthur M. Schlesinger, Sr., *Paths to the Present* (Boston: Houghton Mifflin, 1964), pp. 89-103. James David Barber, *The Pulse of Politics: Electing Presidents in the Media Age* (New York: W. W. Norton, 1980).

38. J. Zvi Namenwirth, "Wheels of Time and the Interdependence of Value Change in America," *Journal of Interdisciplinary History* 3 (Spring 1973): 649-683, and Namenwirth and Richard C. Bibbee, "Change within or of the System: An Example from the History of American Values," *Quality and Quantity* 10 (June 1976): 145-164. Frank L. Klingberg, "The Historical Alternation of Moods in American Foreign Policy," *World Politics* 4 (January 1952): 239-273, and "Cyclical Trends in American Foreign Policy Moods and their Policy Implications," in Charles W. Kegley and Patrick J. McGowan, eds., *Challenges to America: U.S. Foreign*

Policy in the 1980s (Sage International Yearbook of Foreign Policy Studies, vol. 4, 1979), pp. 37-55.

39. P. M. G. Harris, "The Social Origins of American Leaders: The Demographic Foundations," in Donald Fleming and Bernard Bailyn, eds., P*erspectives in American History* (Cambridge, Mass.: Warren Center for Studies in American History, 1969) 3: 159-346. David McClelland, *Power: The Inner Experience* (New York: Irvington Press, 1975), pp. 330-359.

40. Schlesinger, *Paths to the Present*, pp. 96-97. Namenwirth, "Wheels of Time," p. 679. Klingberg, "Historical Alternation," pp. 271-273.

41. Clarence L. Ver Steeg, *The Formative Years: 1607-1763* (New York : Hill and Wang, 1964),pp. 129-130.

42. Perry Miller, *The New England Mind: From Colony to Province (*Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953), pp. 151, 172.

43. Ver Steeg, *Formative Years*, p. 149.

44. Richard Maxwell Brown, "Violence and the American Revolution," in Stephen G. Kurtz and James H. Hutson, eds., *Essays on the American Revolution* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1973), pp. 86-87. Charles M. Andrews, "General Introduction," in Andrews, ed., *Narratives of the Insurrections, 1675-1690* (New York: Charles Scribner's Sons, 1915), p. 4.

45. David S. Lovejoy, *The Glorious Revolution in America* (New York: Harper and Row, 1972), ch. 16.

46. Brown, "Violence and the American Revolution," p. 87.

47. Michael Walzer, *The Revolution of the Saints* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), p. 1.

48. Lawrence Stone, *The Causes of the English Revolution, 1529-1642 (*London: Routledge & Kegan Paul, 1972), p. 123.

49. Ibid., pp. 1l Off.

50. Austin Woolrych, "The English Revolution: An Introduction," and "Puritanism, Politics and Society," in E. W. Ives, ed., *The English Revolution, 1600-1660* (London: Edward Arnold, 1968), pp. 20, 89.

51. Stone, *Causes of the English Revolution*, p. 144.

52. Woolrych, "The English Revolution," p. 87.

53. Stone, *Causes of the English Revolution*, pp. 91, 99.

54. Christopher Hill, *The World Turned Upside Down* (New York: Viking Press, 1972), pp. 12, 14, 294.

55. Ibid., p. 306.

56. Thomas Case, quoted in Walzer, *Revolution of the Saints*, pp. 10-11.

57. Ralph Waldo Emerson, "Man the Reformer," in Emerson, *Prose Works*, rev. ed. (Boston: Fields, Osgood, 1870) 1: 125-126.

58. William Lee Miller, "American Religion and American Political Attitudes," in James Ward Smith and A. Leland Jamison, eds., *Religious Perspectives in American Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1961), pp. 84-85. Philip Schaff, *America: A Sketch*

of Its Political, Social, and Religious Character (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1961), p. 72. Charles L. Sanford, *The Quest for Paradise: Europe and the American Moral Imagination* (Urbana: University of Illinois Press, 1961), p. 74.

59. H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (Hamden, Conn.: Shoe String Press, 1956), pp. 17ff. Sanford, *Quest for Paradise*, pp. 54-55.

60. H. Richard Niebuhr, "The Protestant Movement and Democracy in the United States," in James Ward Smith and A. Leland Jamison, eds., *The Shaping of American Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1961), p. 27.

61. Schaff, *America*, p. 72.

62. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, ed. Phillips Bradley (New York: Vintage Books, 1954) 1: 314. Seymour Martin Lipset, *The First New Nation* (New York: Basic Books, 1963), pp. 140-150.

63. Tocqueville, *Democracy in America*, 1 :46.

64. Quoted in Lipset, *First New Nation*, p. 155.

65. Cushing Strout, *The New Heavens and New Earth: Political Religion in America* (New York: Harper & Row, 1974), pp. 51-52. Krister Stendhal, quoted in William G. McLoughlin and Robert N. Bellah, eds., R*eligion in America* (Boston: Houghton Mifflin, 1968), p. xv.

66. John Higham, "Hanging Together: Divergent Unities in American History," *Journal of American History* 61 (June 1974): 13.

See also Conrad Cherry, "Two American Sacred Ceremonies: Their Implications for the Study of Religion in America," *American Quarterly* 21 (Winter 1969): 754. Sidney E. Mead, *The Lively Experiment* (New York: Harper & Row, 1963).

67. Tocqueville, *Democracy in America*, 1 : 311. Miller, in Smith and Jamison, *Religious Perspectives*, pp. 105-113.

68. John Edwin Smylie, "National Ethos and the Church," *Theology Today*, October 1963, pp. 313-318, quoted in Cherry, "Two American Sacred Ceremonies," p. 750. On civil religion in America, see also: Robert N. Bellah, "Civil Religion in America," in McLoughlin and Bellah, *Religion in America, p*p. 3-23; Russell E. Richey and Donald G. Jones, eds,. *American Civil Religion (*New York: Harper & Row, 1974), passim; Sidney E. Mead, "The 'Nation with the Soul of a Church,' " *Church History , 36* (September 1967) : 262-283; and Mead, *Lively Experiment*, pp. l 34ff.

69. G. K. Chesterton, *What I Saw in America* (New York : Dodd, Mead, 1923), pp. 11-12. *New York Times*, January 12, 1975, p. 1.

70. D. W. Brogan, *The American Character* (New York : Vintage Books, 1959), p. 164.

71. Mead, "The 'Nation with the Soul of a Church,' " p. 275.

72. Edward M. Bums, *The American Idea of Mission* (New Brunswick, N.J. : Rutgers University Press, 1957), p. 11. On American millennialism, see also Sanford, *Quest for Paradise;* Niebuhr, *Kingdom of God in America*; Strout, *New Heavens and New Earth;* Ernest Lee Tuveson, *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role* (Chicago : University of Chicago Press, 1968); Russel

B. Nye, *This Almost Chosen People* (Lansing : Michigan State University Press, 1966); and Conrad Cherry, ed., *God's New Israel: Religious Interpretations of American Destiny* (Englewood Cliffs, N.J. : Prentice- Hall, 1971).

73. This dating generally follows that of William G. McLoughlin in R*evivals, Awakenings, and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America*, 1607-1977 (Chicago : University of Chicago Press, 1978). For slightly different dates, see his earlier writings : *Modern Revivalism: From Charles Grandison Finney to Billy Graham* (New York : Ronald Press, 1959), pp. 7-11, and *Billy Graham: Revivalist in a Secular Age* (New York : Ronald Press, 1960), pp. 7-11.

74. Donald G. Matthews, "The Second Great Awakening as an Organizing Process, 1780-1830 : An Hypothesis," *American Quarterly* 21 (Spring 1969) : 25.

75. McLoughlin, *Revivals, Awakenings, and Reform*, pp. 2, 10-11, 23.

76. Strout, *New Heavens and New Earth*, pp. 42-43.

77. Alan Heimert, *Religion and the American Mind* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1966), pp. 21, 481. William G. McLoughlin, "The American Revolution as a Religious Revival : 'The Millennium in One Country,' " *New England Quarterly* 40 (March 1967) : 99ff.

78. Richard L. Bushman, ed., *The Great Awakening* (New York : Atheneum, 1970), p. xi. Sidney E. Ahlstrom, "National Trauma and Changing Religious Values," *Daedalus* 107 (Winter 1978) : 19-20.

79. McLoughlin, *Revivals, Awakenings, and Reform*, pp. 52-53.

80. Richard L. Bushman, *From Puritan to Yankee* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1967), pp. 189-192. Heimert, *Religion and the American Mind*, p. 32.

81. Whitney R. Cross, *The Burned-Over District* (Ithaca, N.Y. : Cornell University Press, 1950), pp. 75-76. For a detailed study of the causes of the awakening in Rochester, see Paul E. Johnson, *A Shopkeeper's Millennium (*New York : Hill and Wang, 1978).

82. Matthews, "The Second Great Awakening," pp. 27, 32, 34. Heimert, R*eligion and the American Mind*, p. 534.

83. Bushman, *From Puritan to Yankee*, p. 192.

84. Strout, *New Heavens and New Earth*, pp. 38-43.

85. Bushman, *Great A wakening*, p. xii. Mead, *Lively Experiment*, pp. 31-34.

86. Heimert, *Religion and the American Mind*, p. 10.

87. William G. McLoughlin, " 'Enthusiasm for Liberty' : The Great Awakening as the Key to the Revolution," in Jack P . Greene and William McLoughlin, *Preachers and Politicians* (Worcester, Mass. : American Antiquarian Society, 1977), pp. 65-70.

88. Harry S. Stout, "Religion, Communications, and the Ideological Origins of the American Revolution," *William and Mary Quarterly* 34 (October 1977) : 519-541.

89. William G. McLoughlin, Jr., *Billy Graham: Revivalist in a*

Secular Age (New York: Ronald Press, 1960), pp. 15-18, and *Modern Revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham* (New York: Ronald Press, 1959) , passim.

90. William Warren Sweet, *Revivalism in America: Its Origin, Growth, and Decline* (New York : Scribners, 1944), p. 31. Matthews, "The Second Great Awakening," pp. 36--37. Cross, *Burned-Over District*, p. 356.

91. Niebuhr, "The Protestant Movement," pp. 24, 31-32.

92. McLoughlin, *Modern Revivalism*, p. 526.

93. Alan Heimert, quoted in McLoughlin, "The American Revolution as a Religious Revival," p. 99. McLoughlin, " 'Enthusiasm for Liberty,' " p. 48. See also Strout, *New Heavens and New Earth*, ch. 4, and Mead, *Lively Experiment, p*p. 34-35, 52, 61-62.

94. Matthews, "The Second Great Awakening," p. 35. Robert N. Bellah, T*he Broken Covenant* (New York : Seabury Press, 1975), p. 44.

95. Sweet, *Revivalism in America*, pp. 152ff. Timothy L. Smith, *Revivalism and Social Reform in Mid-Nineteenth-Century America* (New York: Abingdon Press, 1957). Gilbert Hobbs Barnes, *The Anti-Slavery Impulse, 1830-1844* (New York: D. Appleton Century Co., 1933). John L. Hammond; T*he Politics of Benevolence: Revival Religion and American Voting Behavior* (Norwood; N.J.: Ablex, 1979). McClelland also explores the relations among religious revivals, reform, and war in *Power: The Inner Experience, p*p. 346--359.

96. See Alan P. Grimes, *The Puritan Ethic and Woman Suffrage* (

New York: Oxford University Press, 1967), esp. p. 71, and, more generally, Paul Boyer, *Urban Masses and Moral Order in America, 1820-1920* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1978).

第七章　S&S时期：1960—1975年

50—70年代：变化回应模式

历史性时代的高潮通常是显而易见的。历史学家能轻松地说出文艺复兴、废奴主义和维多利亚时期在何时达到顶峰。然而时代的起点和终点总是湮没于历史的复杂性、模糊性和渐进性之中。构成美国独立以来第四次信条激情时期的“S&S时期”（era of sixes and sevens，S&S Years）也是如此。[1*]这一时期的高潮显然出现于1968年至1971年，但是开头和结尾的时间呢？也许始于50年代末或60年代初的某个时间点？结束于70年代中期或晚期的某个时间点？任何特定的起点和终点都只能用于象征性目的。但这种做法仍然有用并且具有潜在启发性，第四次信条激情的象征性起始时间能够在一定程度上被精确地识别出来。

S&S时期始于1960年2月1日，当时四名黑人大学新生走进位于北卡罗来纳州格林斯伯勒（Greensboro）的一家伍尔沃斯餐厅，坐在餐台前点了咖啡，在遭到拒绝后选择了静坐抗议。而第四次信条激情的终点差不多正好是十六年之后的1976年1月29日，众议院在那一天以246票对124票通过决议，在白宫对国会情报特别委员会的报告作出澄清之前将不会公布该报告。格林斯伯勒的静坐开启了S&S时期第一幕的政治抗议运动，而众议院的投票标志着主导这一时期尾声的曝光政治的终结。这一时期起始于美国生活中民主理想和现实行为之间差距最为显著的领域，其最为重大的公共政策成果便是终结了政府对种族歧视的支持。60年代末、70年代初，时代的主调在针对几乎所有权威的普遍的、无情的质疑与反对声中得以确立，并随着1974年“国王之死”达到高潮——美国政治的核心权威人物被赶下台，而他刚刚在

一年多以前以压倒性优势被民众选入白宫。数月之后，这个时代以美国情报机构的工作被曝光而告终，在这些机构身上，强调公开和民主的美国价值同保密和欺骗的工作需要存在明显冲突。种族主义遭到废除、总统被迫辞职、情报机构陷入瘫痪，这些强有力的证据表明，S&S时期对于不平等、权威、等级秩序和保密制度的攻击至少取得了部分成效。

从1960年到1976年，美国政治表现出了只有在信条激情早期阶段才有的激烈和情绪化倾向。这期间政治生活的大部分参与者主要采取了道德主义的方式回应理想/现实间的鸿沟。然而，冷漠自满、自欺欺人和犬儒主义同样也有所表现。这些回应模式的相对重要性因时而异，主要取决于人们对理想/现实间的鸿沟的认知水平，以及他们致力于实现美国理想的热情程度。从50年代中期到70年代末，美国人面对理想/制度间的鸿沟时的反应模式的循环正符合本书之前提出的逻辑。对于政府权威以及旨在解决问题的政府行为的主流态度的变化也同这一进程有关。（见表 5）由此，S&S时期始于冷漠，终于犬儒，而位于二者之间的则是强烈的道德主义。信条激情时期的几乎所有特征都得以显现出来，未来的许多年内美国政治系统的运转都将受此影响。

表 5 不同类型的反应模式在S&S时期出现的时间

对待政府行为的普遍态度	对待政府权威的普遍态度	
支持	反对	
支持	60年代到70年代中期 道德主义	60年代初期 自欺欺人
反对	70年代后期 犬儒主义	50年代中后期 冷漠自满

冷漠自满心理与意识形态的终结（？）

政治冷漠和自我满足是50年代中后期的流行心态。经历了50年代初因麦卡锡主义和朝鲜战争而起的尖锐分歧之后，艾森豪威尔在事实上实现了其目标——“更加宁静和谐、相互信任的社会氛围”[1]。这一时期的美国人在总体上支持政府权威，但是也认为没必要让政府更加强大积极。心满意足构成了主流氛围。直到50年代末，人们也没能清楚地认识到理想同制度之间的矛盾，也没有实现美国政治价值的强烈意愿。丹尼尔·布尔斯廷（Daniel Boorstin）在50年代中期写道，这些价值“源自专属于我们的特定地理和历史事实”。从历史上看，美国人总是“把‘实然’和‘应然’混为一谈”，美国制度中也暗含着美国价值。“在这块新大陆上，能够建设什么为应该建设什么提供了参考标准”。[2]在布尔斯廷看来，环境、制度和价值都是某种无缝网络的组成部分——美国历史缺少的正是制度与理想之间显著而直接的对比。

在信条激情处于消沉的50年代，对于权力集中和滥用的担忧仍然位于美国民众思想意识的边缘地带。共识主义和组织多元主义两种范式相结合，构成了美国政治的流行形象。多元化大型组织（否决集团）的权力不仅时常给政府行动造成麻烦，还让大肆滥用政府权力成为不可能。50年代还出现了对美国思想传统短暂而显著的反动。令当时的思想家们颇感兴趣的观点认为，大型组织具有善的本质。相比小型商业组织，大型商业组织更加负责、开明，更可能为公共利益采取行动。小商人也确实比大商人更有可能成为思想狭隘、抱有偏见、贪得无厌之徒或是麦卡锡参议员的拥趸。这种观点不仅接受大型组织的存在，还为其辩护正名，最具名望的辩护人士中有不少曾是罗斯福新

政的支持者。李普塞特认为，“大型组织的增长”可能“在实际上导致更为重要的结果——为持久自由创造新源泉，为创新提供新机遇”[3]。反对大规模组织、大型公司、权力集中和军国主义的观点则被打入了政治光谱中的极左或极右行列。像米尔斯这样的学者可以出版一本雄辩滔滔、激情四射的作品，并将之命名为“权力精英”，但是要等上十年才能找到属于自己的读者。在此期间，美国人相信共识主义和多元主义，认为它们既是事实，又是价值。

50年代降至低点的政治疏离感反映出冷漠自满的心态。公众对三个用于测量疏离感的关键问题的回应显示，1956年的水平显著低于1952年，而1960年又低于1956年。然而从1960年起这一趋势开始扭转，疏离感从60年代到70年代初一直在稳定增加[4]。总之，50年代的尾声见证了美国人对本国政治系统满足感与认同感的顶峰。因此下述事实变得不足为奇——当1960年的美国人被问起对本国的哪个方面最为骄傲时，85%的公众提到了美国的政府和政治制度。

50年代的氛围使知识分子相信，意识形态正在趋于衰退和终结。这种看法最初是由于受到了战后西欧国家复苏的刺激，1955年民主国家知识界和政治界人士举行了一次重要会议之后，它成为了西方知识分子的常识。这次会议使人们发现，左右翼之间的分歧已经缩小，二者具有诸多共同之处（特别是在面临苏联式共产主义的挑战时）。“事实上，工业革命的基本政治问题已经被解决：工人得到了产业意义和政治意义上的公民身份，保守主义阵营接受了福利国家，民主左派承认全面加强国家权力对自由造成的威胁大于对经济问题的缓解”[5]，结果就是意识形态和意识形态斗争正在从民主政治中消失。具体而言，“意识形态的终结或衰落”指的是以下几种情况：（1）法西斯主义被消灭（因为战败），共产主义（等同于苏联）也不再作为民主社会的可能选项；（2）在知识分子和公众中间，围绕各式各样的意识形态选项、政治力量、远大目标和乌托邦理想的讨论日趋式微；（3）民主国家主要党派之间在政策和计划方面的政治差异不断

减少；（4）社会经济阶层与投票行为之间的关联性正在减弱。

对于持意识形态终结论观点的理论家而言，出现上述情况的基本原因在于西方社会经济繁荣的稳定扩张。这显然表明马克思是错误的，繁荣使产业工人阶级更容易作为完全参与者被吸纳进经济、社会和政治系统中，大大增加了中产阶级规模，并且使国家有可能提供竞争性民主政治所要求的社会安全与福利。用约翰·肯尼迪的话来讲，结果就是“政治将会从哲学与意识形态的根本冲突蜕变为实现共同目标的方式和手段”[6]。

鉴于混合经济、民主政治和福利国家在表面上取得的胜利，意识形态终结论的支持者或公开或含蓄地表示，他们描述的这股潮流不仅普遍适用于发达工业社会，而且反映了经济发展新阶段的不可逆需求。然而即便如此言之凿凿，意识形态终结论也没能被事实证明。

首先，该理论未能充分考虑美国与欧洲社会在历史发展方面的基本差异。在它被提出的时候，哈茨等学者正在强调美国自由主义共识政治同典型的欧洲阶级意识形态政治之间的区别。由于这些区别，即便是同样的持续经济增长与繁荣，也可能并且确实在不同的地方造成了不同的结果。在欧洲，富足创造了阶级冲突缓和的基础，减少了主要政党在政策方面的分歧，并且至少暂时地平息了意识形态大争论。而在美国，繁荣没有导致意识形态的终结（在欧洲实际上也没有），反而为美国道德主义重新焕发生机创造了经济前提。在美欧两地发生的看似相同的事情，实际上是大不相同的两件事——在欧洲是阶级冲突的长期缓和，在美国则是思想冷漠的短暂流行。

其次，肯尼迪总统曾在1962年宣称，由于美国经济与社会的变迁，以后将不再需要“曾在以往的20世纪历史中经常扰乱这个国家的那种伟大‘激情运动’”[7]。他彻底错了。然而欧洲知识分子也犯了同样的错误，他们认为意识形态终结论的失败证明了美国共识的终结、“政治学说的开端”以及这些学说间的冲突——这真是“以偏概

全”（“ex unibus plures”）！[8]那些被错误地理解为意识形态和政治学说冲突开端的事情，实际只是政治道德主义的这一美国共识产物的复兴。事关基本价值的美国共识并未在60年代土崩瓦解，而是焕发出勃勃生机。

在道德主义觉醒的影响下，60年代中期到70年代中期的政治生活成为美国政治史上鲜明而独特的一页。政治的议程、话语、问题、紧张程度、分歧、参与者、活动形式，全部都带有显著特点。因此，S&S时期的政治和50年代末、70年代末的政治有着很大不同。1960—1976年，一系列重要的政治行为量化指数曲线呈马蹄形凸起状，揭示出这一时期美国政治生活的独特形象。抗议、曝光、改革，这些在平时意义有限、在激情时期却十分常见的行为，成为这十多年的时间中主要的政治活动形式。作为这一时期事态发展的结果，70年代末的政治也显著不同于50年代末的政治。更具体地讲，政治态度的内容、政治制度的结构与权力在S&S时期发生了重大变化。这些变化代表了20世纪最后25年美国政治的信条激情留下的持久遗产。

自欺欺人的插曲和道德主义的激荡

50年代末，尤其是1957年苏联成功发射第一颗人造卫星引起美国人的觉醒和忧虑后，社会上的冷漠自满心态开始退潮。艾森豪威尔总统于1960年成立了国家目标委员会（Commission on National Goals），反映出当时要求国家再次努力实现美国价值的呼声。肯尼迪在竞选和担任总统期间表现出对美国自由价值越发强烈的关注和承诺。在1960年的总统大选中，肯尼迪准确地把握了当时的社会心理，强调在面临苏联威胁之时实现这些价值的重要意义，以及“使国家重获生机”的必要性。这一时期的主流观点仍然高度支持政府权威，并且强烈赞同政府在国际领域采取积极行动。正是在肯尼迪任内，美国在和平时期的军费增长水平突破了历史纪录。他的就职演说准确描绘了当时的普遍反应，人们几乎完全致力于在海外推进美国价值，而忽视了这些价值在国内社会的实现。除了进展缓慢的民权运动，美国人对国内的理想/制度间的鸿沟几乎视而不见。想要一边鼓动美国人在国际上捍卫自由，一边让他们直击国内面临的自由匮乏与威胁，几乎是不可能的事情。结果，一些人在从冷漠自满向道德主义转换的过程中曾出现了短暂而有限的自我欺骗心态。与此同时，另一些人则未经任何迂回，直接从消极分子变成了改革的积极拥护者——60年代初期和平队（Peace Corps）和民权进军的成员都参与了60年代末的反战示威运动。肯尼迪兄弟显然是冷酷实用主义政治的熟练玩家，但也正是这一点，使得他们能够代表、利用当时美国民众追求更高目标的强烈愿望。正如约翰·斯坦贝克（John Steinbeck）在1960年看到的那样，这个国家表现出“对于某种未知事物的紧张、不安和渴望，这种事物也许就是道德”[9]。

在全世界范围内“不惜代价，勇挑重担”以保卫自由的意愿没能成为持久的主题。起初，肯尼迪有意让国内政策处于从属地位，只在政治利益需要的范围内支持民权运动。但是到了1963年，他开始倾听愤怒的呼声。民权斗争在黑人和白人活动家中引发的道德激情扩散到其他领域，尤以反对美国干预越南战事的运动最令人瞩目。外向型的爱国主义热情被内向型的道德愤慨所取代。美国政治制度在精英和大众眼中的形象发生了戏剧性变化，美国政治似乎与他们之前想象的应然情形截然不同。对权威的尊重急剧下降，同时，要求政府采取行动弥合理想/制度间的鸿沟的呼声越发强烈。重要的政治活跃团体将强烈的道德主义推向了前台。

任何量化手段都无法轻易测量出道德信念的强度，但60年代道德信念的增强是一个无可争议的事实。正如我曾在其他地方指出过的，这个时期

> 见证了美国民主精神的重大复兴……抗议的精神、平等的精神、揭露并纠正不平等的冲动在这块土地上传播。60年代的主题就是杰克逊民主党和扒粪的进步党人的主题，它们都体现了根植于美国传统的思想与信念，但只有60年代才拥有如此强烈的激情。这十年证明了民主理念的生命力。这是民主浪潮汹涌澎湃的十年，是重申民主平等主义的十年。10

60年代以不亚于此前任何一次信条激情的激烈和狂热程度，重新阐述了平等、民主、自由、个人权利、限制权力等一系列美利坚信条的经典价值观念。

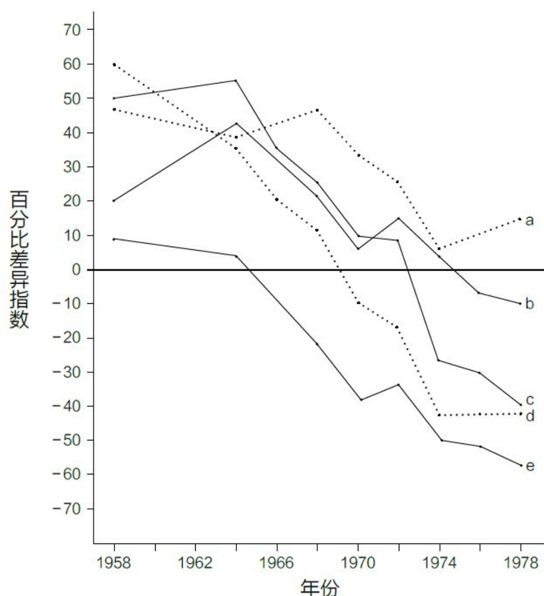


图 1 测量政府信任水平的五个指标的百分比差异指数。对政府表示较高信任程度的人群所占百分比-对政府表示较低信任程度的人群所占百分比＝百分比差异指数（PDI）。（资料来源：Based on data in Warren E. Miller, Arthur H. Miller, Edward J. Schneider, American National Election Studies Sourcebook, 1952-1978 [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980], pp. 257-259）

a. “ 管理政府的人当中有多少是不正直的？几乎没有，不太多，还是相当多？”PDI＝“几乎没有”＋“不太多”-“相当多”。

b. “ 管理政府的人几乎全都是了解自己所做之事的聪明人吗？或者其中相当一部分人其实并不明白自己在做什么？”PDI＝“知道他们在做什么”-“不知道他们在做什么”。

c. “你经常相信联邦政府能做正确的事情吗？一直相信，大部分时候相信，还是仅仅在某些时候相信？”PDI＝“一直相信”＋“大部分时候相信”-“有些时候相信或从来不相信”。

d. “ 你认为政府是被某些自私的大利益集团控制，还是为全体人民的利益服务？”PDI＝“为所有人服务”-“为某些大利益集团服务”。（1958 年这个问题的文字表述和其他年份有所差别。）

e. “ 你认为政府人员浪费了多少纳税人缴纳的税款？很多，一些，还是不

多？”PDI＝“不多”＋“一些”-“很多”。

从冷漠自满到投身美利坚信条，伴随这一转变的是美国人对于美国政治系统看法的改变。民意调查显示了这些变化。从60年代初到70年代初，公众对政府的看法发生了急剧转变。图 1显示了人们对五个关键问题的回答情况的变化趋势。1964年，64%的公众认为政府运作是为了所有人的利益，29%的人认为政府被某些只顾自己好处的大利益集团操纵。1974年的比例则差不多正好反过来：66%的人认为政府被大利益集团控制，25%的人认为政府服务于所有人的利益。类似的变化也出现在对其他几个问题的回答上，如能否相信政府会作出正确的选择、政府是否会浪费纳税人的钱、操控政府的是智者还是骗子，等等。对于政府回应公共舆论的情况，人们给出的回答也发生了较大的变化。例如在1960年，认为“政府官员不太关心像我一样的民众的看法”这一陈述为假的民众比例为73%，相信这是真实情况的只有25%。到了1974年，25%的民众改变了看法——50%的人相信官员不关心他们的想法，持相反观点的则为46%[11]。

公众观念的变化并不局限于对政府的看法。从60年代末到70年代初，人们对美国社会其他诸多机构的信心水平出现断崖式下滑。从1966年到1976年，对联邦政府行政机构的领导有着“强烈信任”的民众比例从41%跌至11%，对国会的信任率从42%变为9%，最高法院则从51%变为22%。同样在这十年间，人们对其他领域领导人的信任比例同样大幅下跌，其中，医药领域从73%降至42%，高等教育领域从61%到31%，军队从62%到23%，大公司从55%到16%，宗教组织从41%到24%，劳工组织从22%到10%。在美国社会的主要机构中，只有电视新闻行业的领导人在这十年间获得了上升的民众信任率（从25%到28%）[12]。

更为强烈的自由民主价值信仰，再加上对政府和其他机构日益增长的反感，必然使道德主义和反对权威成为政治生活的主题。愤怒、抗议以及时常由此引发的语言和行为暴力，构成了60年代末、70年代

初的政治音调。政治的议题无关物质分配的多少或者领导人胜任与否，人们关心的是是非对错问题。

经济问题不再位于政治议程表的前列，这正是S&S时期的核心特征之一。从1950年至1959年，认为经济是“当前国家面临的最重要问题”的民众比例平均为23.6%；从1971年至1972年，平均有21.5%的民众认为经济问题具有关键意义；从1973年到1979年，持相同观点的人猛增至71.7%。然而在1960—1970年期间，只有11.1%的人认为经济问题是国家面临的最重要问题，民权、对外政策、越南战争、犯罪和失序、政府诚信等问题取代了经济在民众关切中的优先位置[13]。

信条政治和“常规”政治的区别具体地体现在新左派（New Left）和旧左派（Old Left）的不同上。塑造旧左派的是30年代的经济危机，他们进行的斗争是传统的，为的是承认工会合法地位、劳资谈判、就业保障、工资水平、社会保险及相关利益。30年代的主要议题是经济问题，不同阶级对待这些问题的态度决定了社会分裂线的位置[14]。旧左派实际上就是工人阶级和工会运动，马克思和半马克思主义（semi-Marxist）的语言塑造了其思想。60年代的新左派则脱离了工人阶级，强调道德主义而非意识形态。正如学生民主促进会的第一任主席于60年代初宣称的，“革命和粗糙的马克思主义阶级斗争理论要么被抛弃，要么被大幅修正”，新左派“源自作为绝对真理的道德价值”。其他早期新左派活动家也同样认为，这场运动必须强调“道德问题而非意识形态”，“新一代激进分子以原初的道德意识形态为标志”[15]。更直白地讲，新左派坚定地把在实践中实现美国政治根本价值作为自己的目标。60年代中期的一份学生民主促进会声明认为，“新左派的源头不是意识形态（阶级）冲突，正相反，它来自对主流美国意识形态某些特征的庄严承诺”。“对黑人公民权利的否定导致了新左派的崛起。这种行为和强调机会平等、民主权利的主流话语形成了直接冲突”。[16]

新旧左派的区别，实际上就是关心经济问题的阶级政治和重视道

德问题的信条政治之间的区别。稍作比较就会发现，作为当时政治精神主流表现形式的所谓新政治（New Politics）之所以不同于旧政治（Old Politics），就在于前者并未打算简单地借助现存制度来获取物质好处，而是试图通过改变这些制度更彻底地实现美国价值。

政治态度的变化更明显地反映在“公众对政治生活进行概念化的方式”当中。在第四次信条激情的高潮时期，人们“更愿意根据政策议题和意识形态选择候选人和政党”，同时也倾向于在政治问题上采取连续的、坚定的立场。结果，在1964年、1968年和1972年的总统大选中，将意识形态作为投票依据的公众比例既高于此前的选举，也高于1976年的选举[17]。（见图 2）

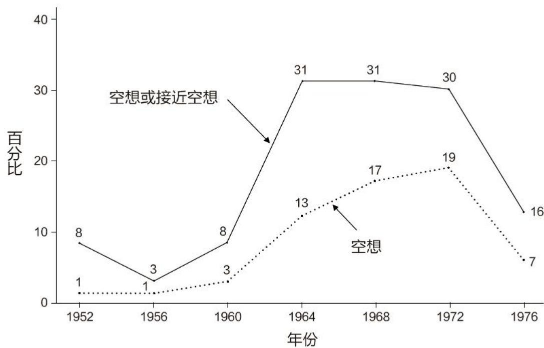


图 2 总统候选人的意识形态评估1952—1976。［资料来源：Norman H. Nie, Sideny Verba, and John R. Petrocik, The Changing American Voter, enl. ed.（Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980）, p. 367.］

据报道，当被问及70年代初期美国的道德状况时，亚历山大·比克尔（Alexander Bickel）回答说：“我们有被它吞噬的危险”[18]。他显然低估了事态，我们的确被道德洪流湮没了。但S&S时期的道德主义也具有大众性质。在私人领域和私人行为方面，旧的道德标准遭到挑战和破坏，经常为某些目的而被抛弃、废除。在公共行为领域，旧道德却再次得到伸张，重获生机，被一本正经地用来指导现实。这种道德主义的攻击目标几乎总是某种形式的既存权威。道德的傲慢超越了权

力的傲慢，十余年间，政治、商业、教育、宗教以及其他领域的权威都遭到了严重的质疑和削弱。政治聚焦于等级秩序和官僚作风的丑恶——权力专断、回应迟钝、玩弄秘密、欺骗公众，等等[19]。结果，人们不再相信自己有义务服从那些曾被认为在年龄、等级、地位、专业、品质和天赋等方面高于自己的人。在大多数组织中，纪律开始瓦解，地位差别变得模糊。每个团体都声称拥有平等权利参加与其相关的决策过程（也许还不止是平等参与）。

在美国，权威的基础通常包括组织地位、经济实力、专业知识、合法竞争和民选代表。以等级制、专业能力和财富水平为基础的权威明显有悖于60年代的民主和平等思潮，于是这三种权威都遭到了猛烈抨击。在大学里，缺少必要专业知识的学生开始参与许多重大事项的决策。政府的等级组织制也被削弱，下级更愿意无视、抨击和挫败上级的意志。总体而言，在政治生活中，以财富为基础的权威遭到了挑战，改革措施得以引进，以揭露其影响并加以限制。源自法律和选举的权威不一定违背时代精神，但是只要有所不符，就会同样遭到抨击和限制。法官裁决和立法机构行动的合法性取决于二者在多大程度推进了平等和参与的目标（正如通常所做的那样）。“公民不服从”论认为，对道德不正确的法律采取不服从的态度，这终究是一件道德正确的事情。这意味着一个社会中的守法行为取决于法律的内容，而不是法律生效的程序。民选的合法性显然与民主潮流相一致，但即便如此也难免时常被质疑，“绝对”代表的价值被抬高，对选任代表形成了挑战。

在美国，机构的合法性源于自由、民主和个人主义的价值观。如果人们认为某个机构偏离了这些价值（正如在第四次激情时期那样），那它就是不合法的[20]。反过来，这种观念也为许多并非传统政治正常内容的行为解除了限制。“没有了纪律，就像琴弦绷断，听吧！刺耳的噪声随之而来！”来自莎士比亚的这句诗简明精炼地总结了六七十年代美国的政治状况。丹尼尔·帕特里克·莫伊尼汉（Daniel

Patrick Moynihan）在1968年提醒当选总统尼克松的话语也表达了类似的看法："机构（特别是政府机构）具有合法性，这种观念是维系社会团结的黏合剂。当它被削弱时，一切就会土崩瓦解。"[21]正是在60年代末，美国陷入了相当程度的混乱无序状态。

抗议活动的动员

和以往的信条激情时期一样，S&S时期政治的特征也是打着改革旗号的抗议和曝光行动。这三种政治活动并非激情时期独有，但此时它们主导了政治生活，而其他活动形式（如政党、选举和利益集团政治等）则呈显著衰颓势。道德愤怒产生的激情驱使人们揭露丑恶、抗议丑恶、革除丑恶。

政治参与的重大变化，以及主要针对民权问题和越战的抗议动员，成为第四次激情时期的早期阶段特征。在美国，政治参与率和社会经济地位有着明显联系，这一点比其他大部分工业化民主国家都突出。这种总体上的联系并未在S&S时期发生改变。然而政治舞台上最活跃人群的构成却发生了重大变化。在1960年之前，黑人和青年人是美国社会中最少参与政治的群体。然而，对于美国理想与种族歧视、对外战争等现实之间存在的巨大差距，这两个群体比其他人有着更敏感的认知。因此60年代这些人的政治参与比率急剧上升，成了政治上最为活跃的群体，仿佛他们就是有良知的美国选民派出的政治奇兵。

1952—1960年的三次总统选举中，美国公众选举参与指数的平均值为13.3；而在1962—1976年的四次大选中，这个数字达到了17.3。这一变化完全是由于黑人选民参与的增加。前三次选举中白人选民的平均参与指数为18.7，后四次则为19.3。相比之下，黑人选民的参与指数从最初的—35.7飙升至后来的7.5[22]。黑人政治参与的实际增长水平显然高于其缓慢提升的社会经济地位所预测的水平。在1952年和1956年的选举中，黑人竞选活动远低于根据其教育程度得出的预期水平；在1960—1970年间，前者却远高于后者。白人的竞选活动水平则相对稳定，始终比根据教育水平得出的预期值略高。到60年代末期，黑人的整体政治参与水平已经比以往大为提高，和白人基本持平，而在社会经济地位相当的情况下，黑人往往比白人更具政治积极

性。因此可以认为，民权问题凸显导致的群体意识增强是黑人参政率提高的原因[23]。

随着年龄的增长，人们通常会在政治上变得更为积极，直到五十多岁时积极性才开始下降；在社会经济地位不变的情况下，人们也会在将近70岁的时候逐渐丧失参与的热情。26岁以下人群是各年龄组中政治参与度最低的[24]。但是从60年代末到70年代初，上述常规被打破了。那些在1965年约为18岁的年轻人在此后的八年间（到1973年）平均参与了2.1次政治活动，而他们的父母只参与了1.7次。21—29岁的青年在1968年至1972年的选举中明显比那些年长一辈的人（44—64岁）更加活跃。总之，“六七十年代之交的青年的确在政治参与方面表现得出人意料”。“这一时期年轻人的参与率比其他时期都高，他们也比同时期的年长者更积极。这两种模式都颇为反常和意外”。[25]除此之外，这一时期各年龄段的自由派也比同年龄的保守派在政治上更为积极。年轻人比年长者更倾向于自由派，这也促使他们乐于参加政治活动。

人们一般将60年代到70年代初期看作是政治大鸣大放、大搞运动的时期，大批公民满怀热情地以不同方式投身于政治生活之中。然而，人们在投票这一政治参与的最普遍形式中的表现却不符合这种印象。投票率在50年代显著上升，在60年代达到顶峰，此后直到1980年则持续稳定下降，并在1968—1972年间急剧下跌。如果说60年代是政治行动的十年，那又该如何解释这反常的情况？

60年代政治行动的目的提供了答案。在信条激情时期，政治的首要目标是抗议。政治抗议是通过集体行动表达对特定的条件、政策或官员的反对。它可以是合法的、和平的、分散的，也可以是非法的、暴力的、集中的。抗议既可以采取直接行动的形式，也可以是非暴力不合作；它可以包括会议、示威、座谈、骚乱、纠察队、集体进军、静坐、罢工等各种内容。在某些情况下，投票本身就是抗议的手段，不投票也是如此。除此之外还有许多其他更为有效、更令人满意的抗

议方式。在60年代，所有年龄段的人都越来越不认可这句话："投票是像我这样的人能够对政府运转发表看法的唯一机会。"但是在1952年，20多岁和60岁以上的人群当中同意这种看法的比例几乎相同。一条小小的代沟在1960年出现了，20多岁的人当中有69%认可这个观点，而60岁以上的比例则为78%。到1968年，分歧进一步扩大，持同意看法的年轻人和老年人比例分别为37%和62%[26]。年轻人、黑人和其他选民丧失了对投票的幻想，转而参与各种其他形式的政治活动。

结果和以前的信条激情时期一样，在常规渠道之外实现政治参与的策略和领域大为增加。旨在让政治实践符合政治原则的新组织不仅在数量上变得更多，其活动强度也提高了。它们中既有激进和抗议的组织，也有温和的、改革的组织。1972—1973年对83个"公共利益"组织的调查发现，其中52个（63%）是1959年以后成立的[27]人们还在新的层次上动员起来，参与到那些更具专业色彩、被认为是"非政治"的机构中——学生参加高校决策，股民叫板公司管理，军人要求组织工会和集体谈判的权力，政府律师组织起来抗议司法部长的决定，牧师宣称反对主教。部分地由于民权运动胜利的刺激作用，但主要还是受时代思潮的影响，美国社会的众多边缘群体，如妇女、印第安人、奇卡诺人、同性恋者、白种人族裔团体等，都在团体意识方面达到了新高度，并以更为激烈的形式从事政治活动。此外，和以往的信条激情时期一样，代表那些无力自助者（儿童、残疾人、精神病人、犯人、动物）的组织开始变得活跃。

美国人好打官司的特点可谓举世皆知。信条激情时期这种倾向有明显增长。从1970年到1976年，联邦法院启动的民权案件从344件增加到5321件，个人反托拉斯诉讼从877件增加到1504件。美国人越来越多地尝试用司法程序纠正暴露出来的社会错误。正如一个所谓的公益组织对公民的鼓动："状告他们！状告国税局（IRS）！状告国会！把联邦机构送上法庭！连总统本人也别放过！你知道你可以的！"[28]

在爱默生看来，S&S时期到处都是“没完没了、费尽心机、发自良知的批评声音”，人们积极地主张并且尝试实现之前被自己忽视的权利。

政治参与不仅在横向上扩展出新的形式和渠道，还在纵向上得以延伸，由草根派和反对现有秩序的运动发起的抗议变得更加激烈。虽然单次抗议的时间有限，特定的抗议表达仍然会集中爆发，在信条激情时期更是如此。而且在自由环境中，抗议可以激发新的抗议，受到刺激的当局可能会采取强制或暴力手段，这种反应本身就被视为对美利坚信条的破坏，使那些对抗议的最初内容不感兴趣的人也被动员起来。在曝光的政治中，政府企图掩盖丑恶是最吸引人的话题；在抗议的政治中，最吊人胃口的事情则是政府用强力镇压反对丑恶的抗议活动。在上述情况中，当局用违背信条道德的行动加以应对，实际上给更具感召力的抗议创造了条件。在自由社会中，特定议题吸引特定团体，而反对滥用权威则会吸引几乎所有的团体。

在60年代，抗议在动员公共舆论反对种族歧视和越南战争的过程中发挥了至关重要的作用。静坐示威、自由乘车、民权进军等行动，以及南方各州当局作出的反应，特别是经由大众媒体宣传和曝光后，为60年代中期颁布民权法案积聚了必要的公众支持。抗议策略非常符合媒体曝光的需要，对动员民众反对越战发挥了至关重要作用的座谈会、和平进军和示威等活动中也使用了类似方法。这些策略能够同时吸引公众和领导人的注意力，渲染了抗议者们对于信仰的坚定热情。如果不借助于抗议策略，反种族歧视运动和反越战运动都不可能获得成功。

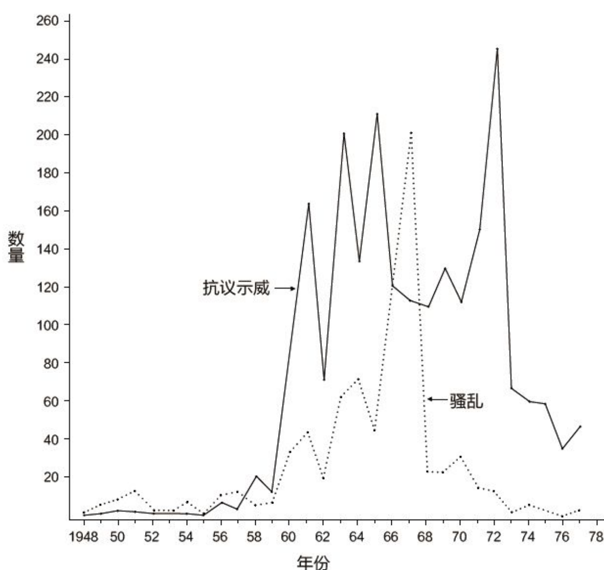


图 3 抗议示威与骚乱的频率变化情况，1948—1977。［资料来源：Based on data in Charles Lewis Taylor and Michael C. Hudson, World Haudbook of Political and Social Indicators, 2nded.［ New Haven: Yale University Press, 1972］, pp. 88-89, 94-95, and Charles Lewis Taylor and David A. Jodice, World Handbook of Political and Social Indicators III（New Haven: Yale University Press, Forthcoiming, 1981）.］

在S&S时期，政治上变得更活跃的人通常也倾向于采取更加激烈的抗议形式。1965年的18岁年轻人在此后的8年间投身抗议示威活动的可能性是他们父母的6倍，他们中六分之一的人会参与其中。黑人也比其他群体更愿意支持作为政治行动的示威活动，其中又以青年人和中产阶级最为积极[29]。有关50—70年代抗议示威和骚乱事件相对频率的统计数据表明，抗议是S&S时期典型的政治参与形式（见图3）。1948—1959年，美国平均每年发生5次大规模示威；1962—1972年，这个数字达到了144次。从1973年起示威的数量陡然下降，在此后的5年平均每年只有57次。

骚乱数量的变化与此相似：50年代很少，从1960年起急剧增加，1967年以后的5年中又大幅减少至每年22起，到1973年，年均骚

乱次数已经跌至个位数。相关数据的曲线勾勒出那个抗议年代的大致轮廓。

许多美国人在信条激情时期投身于抗议浪潮中。然而激烈的抗议正是激进主义政治策略的特征。改革是为了让政治制度与实践符合美国理想与价值的要求。革命则是为了将旧的政治理想和制度一并推翻，并用一套不同的（例如马克思主义）取而代之。那么激进主义又是什么呢？在美国社会的语境下，它意味着改革还是革命？这两极之间似乎没有太多中间地带。事实上，在这一问题上的矛盾态度正是美国激进主义的本质。在被问及“你是自由主义者还是马克思主义者”时，那些回答“都是”或者“都不是”的人就是美国的左翼激进分子。由于各种原因（见第八章），美国的激进主义同时包含了主张改良和摧毁现存政治系统的人。就策略而言，双方都将抗议作为最主要的手段。一方面，抗议活动避免将暴力作为首选工具，避免为了暴力而暴力。另一方面，抗议又远远超出了常规政治的陈规。它意味着走出会议室、立法院和投票站，“走上大街”参加大众行动，这些活动本身可能不违法，但包含着潜在违法的可能；或者是违法的非暴力行为，但可能很容易衍生出暴力。

因此，自由派改革分子和马克思主义革命者可以在动员和组织抗议的过程中走到一起进行合作。抗议有着不断缩短的半衰期。一大群人不可能一直处于高度义愤的状态，因而必须寻找新的方式应对失衡状态。他们可能会认为抗议已经取得实质上的成功，进而热情消退，感到满足，并寻求通过更加常规的政治行动实现特定的立法目标。他们也可能认为抗议是不成功的，自己的努力难以为继，由此产生犬儒心态。他们也可能反对包括政治理想和制度在内的整个政治系统，转而采取革命行动，试图摧毁、取代之。

50年代末、60年代初，以学生民主促进会为代表的新左派组织和以争取种族平等大会（Congress of Racial Equality，CORE）、学生非暴力协调委员会（Student Nonviolent Coordinating Committee，

SNCC）为代表的黑人组织都采用激进策略追求改良主义目标。与其他激进派联合组织一样，学生民主促进会的成员“从温和派到毛主义分子”无所不有；1962年的“休伦港宣言”（Port Huron Statement）公布了激进改革的总体目标，但它仍然没有超出美国激进主义在传统上的广义边界。一位历史学家认为：“直到1964年，新左派实际上仍是坚定的改良主义者，相信美国的制度能够被改造，能够体现人尽皆知的政治理想。”[30]然而改良主义在1964年以后逐渐失去了吸引力。1965年，学生民主促进会废除了其章程中的反共内容，向所有左翼分子开放成员资格[31]。其组织也发生了变化，对官僚集中控制的需求腐蚀了参与式民主的价值。马克思主义曾在多年前被旧左派视作过时意识形态加以排斥，现在又受到了欢迎。1968年大选之后，由于内部派系斗争造成的严重内耗，促进会开始拒绝和平抗议，转而采取暴力手段。1969年10月芝加哥“复仇之日”（“Days of Rage”）的暴力抗议活动失败后，“气象员”（the Weathermen）（美国极端左翼组织——译者注）分子将促进会变成了革命组织，并在当年年底转入地下状态。1970年3月，三名气象员分子在纽约西区第十一大街的一幢建筑内自制炸弹时发生爆炸，该事件标志着从抗议到革命转变过程的结束。促进会一直是激进的，但是从休伦港到第十一大街，“激进”本身的意义发生了巨大改变。它在早年间是激进的改革组织，希望实现美国自由主义的理想；最后它变成了激进的革命组织，想要摧毁美国的自由制度。但是它无法作为激进的抗议组织持久下去，其领导人不可避免地分化为两类——像凯西·布丁（Kathy Boudin）那样制造炸弹的恐怖分子，还有汤姆·海登（Tom Hayden）这种参与国会竞选的政客。

在民权运动中带头的抗议组织普遍经历了相似的变质过程。1960—1961年，共有数万人参与了上百场静坐示威活动，要求废除快餐店和其他商业设施内的种族隔离措施；在学生非暴力协调委员会和南方基督教领袖会议（Southern Christian Leadership Conference）中，黑人和白人彼此合作，携手并进；25万人参加了1963年向华盛顿进军活动。被成功动员起来的大众支持为1964—1965年民权法案的通

过创造了政治环境，一些南方人粗暴地反对废除种族隔离的呼声，反而使这种动员变得更加容易。实现这些成果后，部分黑人领袖被权势集团的选举和官僚政治吸收进来，“从抗议转向了从政”[32]。而其他人则认为民权组织应该向更激进的方向前进。1965—1966年，非暴力协调委员会改变了路线，用“黑人权力”作为新口号，代替了原来的“自由”，对组织内的白人员工实行隔离和驱逐，反对越战，支持抵制征兵。与此同时，争取种族平等大会放弃了其非暴力信条，转而支持黑人权力和加强北方的黑人社区组织[33]。

从抗议到暴力，从群众基础广泛到支持者寥寥，从源自美利坚信条的理想到根植于马克思主义和其他革命意识形态的理想，这是组织转变的一般模式。也许最引人注意的是从共同目标到个体目标的变化，对于“黑人权力”“学生权力”和“工人权力”的要求鲜明地体现了这点。在美国政治中，如果一个团体公开声称获取权力是其目标，就等于承认它没有能力实现这个目标。像“黑人权力”这样的口号带有两个负面象征含义。首先，人们在总体上对权力持不信任态度，因此任何声称把权力作为目标的团体都会立刻遭到怀疑。其次，“黑人权力”暗示一个团体获得权力需要以其他团体丧失权力为代价。一个团体如此定义自己的目标将严重地限制其号召力。白人因美利坚信条的感召而支持黑人民权运动，但它们没有义务支持黑人权力。在美国社会，争取民权是不可抗拒的结局，夺取权力则是自掘坟墓的开始。

曝光的动力

美国政府一直比包括民主国家在内的其他国家的政府更为开放。这是由于美国没有欧洲式的“国家”（“state”）。政府的事情就是公众的事情，因此理应受制于公众。这对大部分文化而言是完全陌生的，却是美利坚信条的基本内容。宪法对言论和出版自由的保障，媒体对政治领域和政治过程的渗透，英国式“官方保密法”（Official Secrets Act）的缺失，都体现了这一观念。结果是美国政府比其他任何国家的政府都更为广泛持久地暴露于自己的人民面前。

曝光有两种形式。调查型曝光用于揭露坏事，通常是媒体、国会委员会、执法部门等调查机构针对特定目标专门行动的结果。而监督型曝光则主要是要求公开或允许公开某类特定行为，以此阻止不道德行为。曝光政治通常来自调查型曝光，采取的形式包括阳光法案、信息自由法案（Freedom of Information Act）以及要求报告游说开支和竞选献金的立法。美国的调查型和监督型曝光比其他国家更普遍。

政治公开性虽然一直存在，但其最高水平出现在信条激情时期。除一些革命政权对其前任领导人的调查以外，美国政治权威在60年代末、70年代初遭到的大曝光可谓现代史上前所未有。60年代形形色色的自由派、激进派团体和出版机构加强了对政府行动的曝光，尤其是那些涉及对外政策和越战的内容。然而直到1971年，当埃尔斯伯格找到愿意披露五角大楼秘密文件的报纸时，曝光的伟大时代才真正来临。此后有关越战决策的内容被不断披露出来，1972年夏天又发生了“水门事件”，在此后的两年中，该事件的影响不断扩大，成为全国性媒体的报道热点。（1973年5月到7月，“水门事件”一直是《纽约时报》的每日封面故事，只有三天例外。）[34]牵扯进“水门事件”的庞大关系网被不断揪出，在许多记者看来，这是无法抗拒的诱惑和大有前途的事业。此时尼克松录音带的内容又被逐渐披露出来，描绘出在任

政治领导人漫不经心、陈腐平庸、动机卑鄙、视野狭隘的形象。

1973年秋天，副总统阿格纽由于受到调查和起诉而辞职，这可谓给“水门事件”火上浇油。次年夏天尼克松总统辞职，这实际上结束了对“水门事件”的曝光，但这一年的整个秋季，媒体都在继续做同样的事情，曾被提名为副总统的尼尔森·洛克菲勒（Nelson Rockefeller）的神秘外衣被剥了个精光，他的财富、生活方式、政治行动都被公之于众。1974年12月，《纽约时报》踢爆了中情局在国内从事情报活动的事情，接下来的一年，为了揭发美国情报部门和国内安全机构的丑闻，媒体、三个政府调查机构以及各种各样的好事者展开了一系列的竞争与合作。监视活动，暗杀计划，拦截邮件和电报通讯，利用传教士、商人和记者作为特工，支持并资助他国的政党、媒体、政治领导人，制造虚假信息，特工的名字，试图推翻或削弱外国政府——将这些信息大白于天下是一种尤为凶残的美式疯狂，而在那些满腹狐疑的外国官员和公众看来也的确如此。曝光势头在1976年春天有所减弱，但是差不多有5年，政府内部工作和政府官员幕后行为在公众面前遭到了史无前例的揭露。

大曝光集中在S&S时期的后期。从表面上看，这颇为令人不解。人们可能会认为，在信条激情时期应该首先揭露不公正和不道德行为。华丽的辞藻被戳破，官员的面具被揭穿，让人们看到美国政治野蛮的、非美国的现状。这将迅速引发大规模抗议，进而导致改革，消除丑恶。理想和现实之间的反差通常是改革必不可少的前提。但是直到信条激情的最后时刻才出现曝光风潮，该如何解释这一明显反常的现象呢？

第一，抗议和改革都可以出现在曝光之前，因为它们的首要敌人——种族歧视和对外战争都是公开存在、显而易见的。费力揭穿这些事情毫无必要，重要的是将相关的事实传播给公众，全国性媒体（尤其是电视）完成了这项工作，给美国政治造成了巨大影响。正如在其他信条激情时期一样，媒体在S&S时期的政治生活中扮演了核心角

色。在60年代，这个角色主要属于电视，它将美国南方和南越正在发生的事情即刻生动地展现在观众面前。到了70年代，纸媒成为关键先生，揭露了华盛顿政府官员玩忽职守、滥用职权的事实。电讯媒体在传播公共事件的过程中获得了影响力，纸媒则依靠揭露秘密和丑闻。由于前者的作用，早在曝光过程达到高潮之前，抗议和改革运动就能够形成很大的规模，而事实也的确如此。

第二，行政机构是曝光行动理所当然的对象，国会和媒体则是其必需的代理人，只有当前者的权威被削弱而后者的权力被增强时，曝光风潮才会出现。揭露政府丑行的前提是政府权威被削弱，这是由曝光过程的本质决定的。抗议行动需要把反对政治权威的局外人动员起来，曝光则需要借助政治权威内部人的背叛。当政府和其他机构内部的权威与控制开始松弛瓦解，身处其中之人丧失了对领导者的忠诚并质疑其合法性的时候，曝光就具备了可能性。一次引起轰动的曝光行动需要一位埃尔斯伯格或者“深喉”（Deep Throat）的合作，70年代初此类告密者的出现证明了白宫、五角大楼和司法部权威的崩溃。美国政治中的被曝光者是邪恶的，但他未必强大，反而十分虚弱。曝光将丑行的证据公之于众，而曝光行为本身则表明了其虚弱无力，并反过来加剧了这种虚弱。

历史上，国会委员会和报界有时也会承担调查工作，如军事、情报失误，在政府运转过程中因错误判断、沟通不畅、预见不足、管理混乱或纯粹的愚蠢导致的严重问题和事故，等等。然而这种曝光很少出现在激情时期，因为信条激情的敌人并非领导者无能，而是领导者作恶。曝光指向的是那些明显违反法律或道德标准的行为，如腐败、贿赂、欺骗、谎言、妨碍司法、裙带关系、任人唯亲、敲诈勒索等。在其他时候，负责调查中情局的国会委员会可能会追问，为什么刺杀卢蒙巴和卡斯特罗的行动遭遇了惨痛的失败。但是在1975年，没有人会对中情局的行动无能感兴趣，人们关心的是它奉命采取的不道德行为。要想出现这种类型的曝光，就必须存在一种普遍的舆论气候，使

人们愿意相信领导人的丑恶，并且热衷于挖掘其丑恶。

政府权威虚弱是60年代政治生活的特征，也是70年代曝光政治的必要前提。尼克松就职的时候，他的政治劲敌和潜在敌人比任何前任都多。国会、全国性媒体、东部建制派、联邦官员，还有60年代兴起的抗议和改革组织，都被视为新政府的敌人（事实上的确如此）。评论家约翰·钱赛勒（John Chancellor）在谈到政府与媒体关系时认为，“其他政府与媒体的关系是爱恨交织，尼克松政府则只有绵绵恨意”。[35]身处联邦行政机构的权力顶端，尼克松及其班子成员在谈及自身孤立脆弱的处境时也是一针见血、感慨良多。那些供职于行政部门的告密者做好了准备与媒体和国会合作，揭露尼克松政府的虚弱。权威受损又刺激了政府滥用权威，进而制造出更多可供爆料的丑闻。

中情局和联邦调查局也以相似的方式成为引人注意的攻击目标。1969年，对越战的不满情绪已经成为普遍现象，这为1971年五角大楼秘密文件的披露以及随后1975年对中情局的调查创造了条件。1975年春天，当美国最终被逐出越南时，国会委员会并未调查美国为何输掉战争，也没有要求文武官员为这一后果承担责任。国会更想追究的不是越战失败，而是官员的丑恶，这就需要寻找一个虚弱的目标。回顾一下60年代早期就会发现，反对对外干涉的呼声为攻击美国情报机构创造了有利条件。这一次，选择恰当时机同样尤为关键。1967年年初，全国学生联合会（National Student Association）的一名激进成员发现，中情局对学联的某些国际活动提供了长期资助。随后，三篇揭露相关细节的文章被发表在一份激进的旧金山杂志上，《纽约时报》和其他报纸也报道了中情局通过基金会渠道对其他项目可能提供的资助。然而全国性媒体并未出于自身目的蜂拥报道此事，国会领导人也没有借此大做文章，反而选择了支持中情局的行动。约翰逊总统指派了内阁级别的委员会，负责对中情局的隐蔽资助活动进行秘密调查；国会方面则没有发起任何重大调查[36]。但是在1974—1975年，对中情局的最初曝光并非来自《壁垒》（Ramparts），而

是来自《纽约时报》；国会和媒体蜂拥而至，追踪线索；福特总统任命委员会调查所谓的中情局不当行为，促使参众两院也发起了平行的、竞争的调查活动。调查记者和国会职员的活动让曝光和揭露持续了整整一年。

一旦出现了有利于揭发滥权行为的环境，曝光过程便依据其自身的特征和动力发展。

首先是曝光渠道的多元化。在美国的政治系统中，曝光一般需要三类人的参与：告密者、记者、国会议员及其助手。最开始，行政部门中的告密者会认为，无论出于公共利益还是个人利益的考虑，他都应该将一些信息公之于众，以此影响政策的内容或决策者的身份。由于不希望在曝光过程中暴露其身份，告密者一般会在媒体和国会中寻找信得过的代理人，后者将接收这些信息，并保证将其公布。在埃尔斯伯格与五角大楼秘密文件案中，找曝光渠道的过程花了很长时间。埃尔斯伯格首先寻求了参议院对外关系委员会主席的帮助，这毫无疑问是个错误。新闻界人士面对的禁区可能更少，比国会议员更愿意采取迅速行动。大部分情况下，告密者会希望把消息透露给全国性媒体的记者，这样将会引起制定全国性政策的决策者的关注。一旦消息通过媒体大白于天下，就会有相应的议员对报道中的指控和揭发进行调查。一旦发起国会调查，国会委员会成员就会和参与曝光的记者建立共生关系，相互交换信息和情报，通过尽可能持续的曝光活动推进双方的共同利益。

告密者将滥用权威的证据成功透露给媒体或国会，这将会鼓励有共同目标的人采取相同行动，并刺激另一些告密者对其他目标进行报复。结果，正如五角大楼秘密文件案和“水门事件”那样，一旦有记者捷足先登搞个大新闻，其他记者就会竞相追逐——盯住已有线索，追踪新线索，一场看谁的爆料能上明天头版头条的“扒粪大赛”就这样如火如荼地展开了。国会委员会（一般参众两院至少各有一个）也会进行类似的竞争。

其次是曝光目标的多元化。最初的焦点通常集中在一些特定官员的丑行上。然而对他们的曝光过程总会牵扯到其他人。除此之外，曝光还会导致官员采取相应措施掩盖错误——“水门事件”就是如此，这将反过来导致更多的曝光。而且，官员虽然会为恶，但其错误总是能穷尽的，因此曝光机器一旦启动，就会把目标一个接一个榨干吃净。“水门事件”之后，记者们想方设法找到新的“门”——“韩国门”（Korea gate）、“兰斯门”（Lance gate）、“比利门”（Billy gate），等等。针对某些目标的曝光会导致对另一些目标的曝光。尼克松总统滥用权威被揭发后，约翰逊、肯尼迪和罗斯福时期的类似事件也被曝光。成功曝光一个目标的机构会试图在其他目标身上如法炮制——痛击尼克松政府的人后来散布了伯格领导的最高法院的琐碎流言。

再次，正如最后一个例子表明的，曝光过程很快就会产生递减的边际收益，从而使机构的热衷程度迅速下降。“水门事件”造成的冲击，尤其是1974年7月曝光的、导致总统最终辞职的录音带，使迈克尔·金斯利（Michael Kinsley）和阿瑟·卢鲍（Arthur Lubow）所谓的“冒烟手枪谬误”（“the smoking gun fallacy”，认为“可以经由以下过程揭露重要的事实：派出记者，挖掘细微线索，进而发现更大的线索，并最终发现真相”）更加具有说服力[37]。这种思维倾向来自美式阴谋论——在政治生活的表面之下隐藏着重要的秘密，有必要花力气揭穿层层假象和谎言，揭露官员行为腐败的事实。然而事实正好相反。调查进行的时间越长，就越不可能发现新的重大丑闻。被揭露事实的重要性与揭露它所花费的力气正好成反比。对美利坚信条的严重侵犯——集中财富与权力、滥用权威、破坏司法公正与个人权利、歧视与不公——是很难藏得住的。证据就摆在那里，信条的追随者自然会看见、获取并使用之。然而，致力于揭露新的丑恶的曝光过程一旦被开启，其势头就会由盛转衰。70年代初聚焦于对外战争方面的曝光风潮，到了70年代末却以挖掘健在议员和过世总统的花边新闻为主，这种转变并没有什么值得惊讶的。

最后，要先“有料”才能“爆料”，也就是说，秘密越多越好。一定程度而言，某件事实的可信性取决于其秘密性。丑陋的行为将因其保密状态而更加丑陋。结果，有些并非秘密的事情也被说成是秘密，以便煽动公众的愤怒，夸大告密者的功劳——他们不仅是丑恶事实的传播者，还揭露了这些事实的存在。此类案例中最出名的也许就是尼克松政府于1969—1970年对柬埔寨进行的轰炸。总统在1969年3月16日作出了轰炸的决定，两天后美军执行了首次空袭行动。为了不让西哈努克亲王难堪，也为了避免同北越和谈的复杂化，政府没有公开宣布此事。5月9日，《纽约时报》在头版发表长篇文章，报道了空袭行动。此后的一周里，新闻杂志和媒体纷纷跟进报道此事。这次行动持续了一年，其中90%的时间里公众都知道它的存在。然而接下来的一年中，“秘密”轰炸柬埔寨成了对尼克松政府的控诉中最常被提起、最令人愤怒的事情。一个所谓的“秘密”在形成之初就几乎立即被公布，却在此后多年中一直被说成是秘密。2*这个案例说明，首先，美国政府没有能力保守秘密；其次，对于秘密的渴求驱使曝光者将实际上高度公开的事情也贴上了“秘密”的标签。

曝光机构和曝光目标的多样化并不局限于美国的联邦政府。

全国层面上的成功曝光行动将在州和地方层面激起“调查型报道”的新浪潮，地方性和区域性媒体会试图在其覆盖的地区内复制《纽约时报》《华盛顿邮报》在全国范围内取得的成功。这种传导效应有时很快就会出现，当美国国会的调查委员会发现了美国公司和外国政府官员之间腐败关系的证据时就是如此。信条激情的揭发和净化效应也将日本首相、意大利总理、荷兰首相的行为公之于众，让他们丢人现眼。在经济相互依存的时代，改革美国政治实践的努力也对他国的政治生活产生了影响，如果单纯依靠这些国家自身的政治过程，恐怕无论如何也不会出现这种情况。

美国政治系统一直面临着公开性的压力。在信条激情时期，这种压力有了新的表现形式，并且更为剧烈。曝光过程自有其动力，因此

显著不同于抗议和改革运动。S&S时期的曝光潮在70年代初达到顶峰，当时抗议活动的势头已开始迅速减退。曝光活动极大地揭露了总统、情报和安全机构、外交政策机构、国会、管理部门使用、滥用权威的情况。通过推动某些官员下台并以新人取而代之，曝光也对改革有所贡献。然而，曝光的升级也让主流公众情绪从愤怒的道德主义加快转变为带有偏见的犬儒主义。正是通过这种方式，曝光敲响了改革和S&S时期的丧钟。

遗 产

信条激情的政治——道德主义与抗议、愤怒与曝光、理想与改革——在70年代中期走向终结。像17世纪50年代的英国一样，美国再次从先知国度变成了小店主的土地。美国政治生活的一个阶段就这样过去了，至少从表面看来，70年代末的政治至和50年代末没有多大区别。罗素·贝克（Russell Baker）曾以极具洞察力的口吻说过，如果作家欧文笔下的里普·万·温克尔（Rip Van Winkle）在1957年沉沉睡去，然后在1977年猛然醒来，他将很难相信这个国家已经度过了如此跌宕起伏的10多年时间，其间“总统遇刺，美国陷入越战泥潭，离奇的政治阴谋被揭穿，总统遭到弹劾，人类登上月球，还给火星拍了照片，城市熊熊燃烧，抗议声势浩大”。贝克认为，美国人民在这个时期经历了“公共情绪的大起大落”，“最初得意扬扬（肯尼迪的新边疆计划），继而突感惶恐（肯尼迪遇刺），接着是愤怒（越战泥潭），然后是震惊（‘水门事件’），由此引发的调查曝光活动揭示出的政治腐败之深、之广，在1957年是难以想象的，使得人们的感受最终转变为厌恶”。然而，公共生活似乎最终回到了二十年前的样子，和艾森豪威尔一样，卡特总统也进行道德说教，虽然他运用的语法更加准确，但在内容上与前人并无二致。贝克于1977年写道：“那些街道上曾经挤满了热情参与伟大政治辩论的市民，校园中曾经爆发过袖珍革命运动，而今天的公民却和1957年一样，对政治和校园争论毫无兴趣，只是一心琢磨着哪份职业能够带来最舒适的退休生活。”[38]

然而历史不会回到起点。70年代末的政治明显不同于60年代末，但由于S&S时期的影响，它与50年代末的政治也有重大差别。70年代末的政治态度、实践与制度不可避免地受到了信条激情的影响。问题在于，信条激情造成的后果是什么？这些后果影响美国政治的深度和广度如何？

S&S时期最重要的遗产包括以下四个方面：改革运动在缩小理想/制度间的鸿沟方面造成的不同影响；政治制度的重组；政治权威的损耗；公众态度的改变。

改革与理想/制度间的鸿沟

和典型的信条激情时期一样，S&S时期的改革也涉及了各种不同的制度与实践，政治、社会、经济、文化等领域均牵涉其中。改革还同公共政策领域有关，如消费者问题和环境问题。但是S&S时期的改革运动主要聚焦于民权、外交—军事政策和政治过程三个领域。那么这些改革的努力究竟在多大程度上实现了其目标呢？

恐怕无法就此给出精确而有意义的计算结果。然而即便是依靠经验进行估计，也可以得出结论：从改革者的目标来看，改革通常是不彻底的、暂时性的，有时候还会自我挫败。改革取得的成功有多少，主要受到以下四个因素影响：（1）有待消除之丑恶行径的显著程度，践行信条基本价值之改革的急迫程度；（2）改革在多大程度上可以通过一锤定音、简便易行、不可逆转的决策来实现；（3）在不具备上述条件的情况下，改革的施行能在多大程度上获得政治上行动有力、组织上持久牢固的团体的支持；（4）改革针对的那些行为，是来自美利坚信条影响下的制度与实践，还是由于外部因素（如国际环境、私人企业经济体系的基本规则、不可改变的人类本性）的制约而产生。这些因素使改革在三个最重要的领域中取得了不同的结果。

S&S时期最深入、最激烈的改革莫过于扫除南方各州支持种族隔离和种族歧视制度的法律。以任何评价社会变革的标准来看，这场运动都是非常成功的。它需要来自政治体系顶端和底端的合作——联邦法院、国会和联邦政府的权威行动，再加上黑人和白人民权分子的广泛动员和积极参与。不到10年，南方各州的政治、政府和教育就发生了根本性的、无可逆转的变革。1965年《选举权法案》（Voting

Rights Act）通过之前，拥有投票资格的7个南方州的黑人中，只有29%进行了选民登记，而在白人中相应的数字则为73%。到1972年，选民册上的黑人增加了100万之众：56%的黑人进行了登记，白人则为67%。在全国范围内，1956年有77%的白人声称自己参加了投票，而黑人则只有35%；到了1977年，这组数字变成了73%和65%。50年代中期，全国担任民选官员的黑人只有一两百名；而到了1979年，有差不多4500名黑人当选，虽然大约只占民选官员总数的1%，其中却包括了17位国会议员，还有底特律、洛杉矶、亚特兰大、新奥尔良等大城市的市长[39]。

与之类似的是教育领域的变化，黑人与白人在受教育程度上的差别也显著缩小了。单纯取消学校的种族隔离制度却并未产生深刻影响，当联邦政府积极地在南方执行最高法院对布朗诉教育委员会案（Brown v. Board of Education）的裁决时，巨变才真正发生——布朗案过后十年的1964年，98.2%的南方黑人学童仍然在黑人学校就学；到了1972年，这个数字降至8.7%。而北方学校的去种族隔离进程相对更为缓慢且参差不齐，其中的原因包括现有种族分区居住模式，白人中产阶级迁往市郊居住，地方社区对强制校车计划越发强烈的抵制，以及尼克松政府缺少支持校园去隔离化的热情。然而在最为重要的经济领域，变革并未如前两个领域那样显著。60年代初，黑人家庭收入中位数相当于白人的54%，1975年这一数字上升至62%，越来越多的黑人提升了自己的社会阶层，找到了薪水更高的工作。然而到70年代末，黑人和白人的经济情况仍然存在实质性差异，这尤其反映在失业率等指标上，居住方面的去隔离化也进展甚微[40]。一位细心的观察家这样总结1978年的形势：“黑人不平等”仍然是“美国社会的主要问题”，然而过去20年的成果已经“使黑人在总体上比从前接近平等地位——无论如何定义平等都是如此”。更重要的是，黑人的自我意识已经觉醒，他们建立起组织良好的特殊利益集团，有效地防止了既得改革成果的倒退与丧失。有人认为，1978年的美国“无法回到60年代之前的样子”，“因为黑人已经高度自觉，反对歧视的民权立法成

为政治实践的重要部分，黑人民众已经建立起足够牢固的政治立足点，阻止社会重新回到实际上并无善意的漠视之中”[41]。在理想/制度间的鸿沟中属于缪达尔所谓的“美国困境”的那部分问题，已经在S&S时期得到了极大的、持久的改善。

在S&S时期，美国社会边缘团体（印第安人、亚洲人、女性、同性恋者）也展开了争取更多平等权利的行动，但其成效不甚清晰。其中一部分原因在于，这些团体遭到侵犯的情况不像南方黑人的遭遇那样骇人听闻；另一部分原因则在于，这些团体的平权努力在很大程度上是追随黑人民权运动的步伐前进的，而在这些团体取得与黑人运动相当的成果之前，改革的道德激情就已趋于平息，形势开始朝着相反的方向发展。最明显的例子就是《平等权利修正案》（Equal Rights Amendment），它在70年代中期差一点被写入宪法，已经得到国会和35个州的批准。但就在此时，反对力量被动员起来，修宪运动陷入僵局。

外交和军事政策领域的改革包括三个方面。首先是要求美国减少对越南的干涉，并最终退出越战。这些努力很快就取得了成功。1965—1968年，声势越发浩大的抗议活动使反战力量逐渐壮大起来，在尼克松竞选总统期间，越战已然成为中心议题。到了1969年，主流民意已经对美国干涉越南持反对态度。新上台的尼克松政府几乎立刻开始减少驻越美军的人数。然而1970年入侵柬埔寨的行动再次激起了大规模抗议浪潮，没过多久就迫使美国同意停战，退出冲突。1973年，国会又通过法案，禁止美国卷入在印度支那半岛的军事行动，因此撤销了为支持当年1月达成的停火协议而实施的制裁行动。其次，在改革分子的要求下，从事海外行动的主要政府机构（军队和情报机构）得到的资源投入减少了，其部门自治程度和影响力也趋于下降。“二战”结束以来，国会第一次拒绝批准并大幅减少了主要武器装备项目的资金。扣除物价因素后的计算显示，1969—1975年美国的军事开支呈逐年下降趋势。武装力量的兵力已经少于越战扩军前的数量。情

报部门的预算也被大幅削减。情报部门不得进行情报搜集之外目的的行动，除非经由总统批准并呈报国会对外关系委员会。最后，总统的外交权力也被国会中的改革派认为过于强大，因而遭到了限制。《战争权力法案》（War Powers Act）限制了总统派遣武装力量采取军事行动的能力。还有众多其他措施被用于重新安排行政和立法机构在对外事务领域的权力分配关系。

迫使美国政府撤出越南的行动显然是成功的。无论这些行动本身是否有意于此，它们的确让1975年的北越更加轻松地控制了整个越南。裁减、削弱军事和情报部门的行动导致的影响至少持续了10年。然而到了70年代末，出于对国家面临的安全威胁的本质的理解，加上美国实力相对衰落引起的担忧，使公众和国会对这两个部门的态度发生了剧变。增加军费开支得到了更多的支持，对军事和情报行动的限制也放松了，原本用于阻止情报机构滥权的所谓“情报特许法案”（“intelligence charter”）也在国会陷入停滞，和《平等权利修正案》一样，成了S&S时期未竟的改革事业。最终，立法和行政机构之间的权力天平开始缓慢地向后者倾斜。

第三类主要改革针对的是官员选举和政府决策等政治过程。无论在全国层面还是各州层面上，政党、选举、立法和官僚机构都是主要的改革目标。在这些领域中提出了大量改革建议，并且有相当一部分得到了实施，其中包括：取消或放松选举资格限制（选举税、识字测验、年龄要求、居住要求），扩大动议权和公民表决的适用范围，1971年和1974年两个竞选财务法案，改变党内程序以提高党首代表性，以及最主要的——将总统初选的范围从1968年的17个州扩大到1980年的37个州。国会改革的目标是削弱资历体系，扩大国会职员规模，增加在国会内部担任领导职位的机会，加强国会对预算过程的控制，向公众开放国会委员会的会议和听证会，颁布“道德规范”将潜在的利益冲突最小化。至于官僚机构方面，“阳光法案”（其中以1966年和1974年的《信息自由法案》最为著名）试图让官僚机构的运作过

程和记录接受公共监督。从总体上看，这些有关选举、政党、立法和执行过程的改革，主要是为了让政治决策具有更强的公共性，减少金钱和“特殊利益”的影响，使其面向大众参与和控制开放，让理应对人民负责的决策制定者更好地代表人民。

各项改革实现其支持者目标的程度各不相同。改革的总体情况最好的也只能说是喜忧参半，有时候则是完全事与愿违。选举资格限制放宽了，随之而来的却是1960—1980年投票人口比例的持续下降。动议权和公民表决是60年代的民粹主义者和自由主义者提出的，到70年代却成了想要削减税收和政府开支的保守主义者的有力武器。按照最高法院的解释，竞选财务法强化了现任官员和富豪的有利地位，并且很可能导致投票率的下降。总统初选的扩大十分有利于在野候选人和艾奥瓦、新罕布什尔两州的选民。改革使政党的全国大会能更好地代表社会的构成成分，却损失了对于党内投票者的代表性。国会权力的分散使其越来越难以通过重大的立法项目，即便旨在推进改革目标的法案也是如此。对国会议员外部劳动收入的限制，反而使外部非劳动收入更加重要——对“阿拉伯骗局”（Abscam）的调查表明，议员们变得更容易被贿赂了。数量增长的国会职员成了新的权力中心，但是他们对公众负责的意愿并不比行政部门的职员更强烈。公开性的诉求将真正的决策过程撵到了非正式的、缺少记录的渠道中。为了按照信息公开法案的要求回应信息公开请求，政府官僚机构的雇员大大增加，而这些请求中的大多数并非来自媒体、公共利益团体或一般大众，而是来自商业企业和游说集团。日落法案要求官僚机构承担新的责任，为了维持自身的存续，官僚部门寻找政治支持者的动机更加强烈。

改革派在其他两个领域取得的主要成果是废除种族隔离制度和退出越战，但是在政治领域并未取得如此令人瞩目的成功，改革的结果经常有悖于改革的初衷。从改革成就的总体持续性来看，只有废除种族隔离得到了长久保持。这说明理想/制度间的鸿沟具有反复出现的

特性，也证明了汤姆·海登站在70年代末的高点回顾往昔时的困惑与不解："我们结束了一场战争，赶走了两位总统，在南方废除了种族隔离，还推翻了歧视的藩篱。我们怎么可能成就如此之多，却在最后收获寥寥？"[42]

机构重组

同革命时期、杰克逊时期和进步主义时期一样，60年代至70年代初的政治体制重组涉及了主要政治机构在结构、功能、权力和支持者方面的变化。安东尼·金（Anthony King）及其同事认为，和1960年的政治相比，70年代末期已经出现了“一种全新的政治系统”。在总统候选人提名等关键事务上，1960年的系统和1932年、1912年的更相似，而不是1976年的[43]。关于S&S时期机构变革的深度和广度，已经有许多著作讨论过，这里不再赘述[44]。

然而值得一提的是机构角色方面的四个变化，这既是因为这些变化涉及了社会的核心政治机构，也是因为它们在S&S时期的变革中具有代表性。四个变化是指媒体和国会的功能与权力有所增加，以及总统和政党的功能与权力相应减少。这并不仅仅是权力的零和再分配。媒体新近获得的重要地位导致了政党的衰落，但导致政党衰落的因素却不止电视行业崛起这一个。同样，国会的武断只是导致总统权势衰落的众多原因之一。

这些变化对政治系统的运作产生了独特而重要的全局意义。历史上，在将不同利益整合进有效运转的选举与统治联盟的过程中，总统和政党发挥了重要作用。国会和媒体则不适合承担此类功能，而更适合扮演批评、调查、监督和制约的角色。正如我们所看到的，后两个机构权力的上升是70年代初期曝光政治出现的前提。由于机构权力分配发生的这些变化，70年代的美国政治系统难以像60年代那样将不同利益整合进政治联盟，也难以将不同的政策偏好结合起来带入立法程序。

在技术进步、社会潮流和政治需求的作用下，媒体在美国政治生活中的地位出现了四方面变化。首先，五六十年代出现了真正的全国

性媒体，其中以全国性的周刊和报纸为主力，如《纽约时报》《华盛顿邮报》以及《华尔街日报》，它们与其他媒体构成了全国性媒体机构的核心。美国大城市的地方性报纸与市长、当地权威部门之间的那种长期联系，在全国性媒体与总统和全国性权威部门之间也同样存在。在很大程度上，是记者和全国性媒体联合起来决定了哪些事情可以成为新闻，并为如何报道、理解这些事件提供了模板。其次，电视行业的崛起对于人们如何获取新闻，谁能获取新闻（这点更为重要）产生了巨大的影响。晚间电视新闻网吸引的观众比纸媒多得多。除此之外，电视镜头也影响了新闻的定义和制作。最初是电视为新闻而生，没过多久就变成了新闻为电视而生。再次，媒体规模的扩大、角色的改变，也影响了相关的就业情况。媒体职业吸引了更多的大学毕业生，尤其是那些来自高水平著名文科院校的学生。由此出现了一批更加自信、更具活力的记者，以及更为深刻、更加广泛的新闻报道。最后，前三个变化使媒体角色的定位也发生了变化，从事件的消极观察者、记录者变成了政府的“对手”。相应地，“调查报道”也成了媒体的首要功能，这和进步主义时期的“扒粪”其实是一回事。

上述新情况使S&S时期的媒体获得了比50年代更多的权力。政治学专业的学生主要使用两种办法评价权力的多少。第一种是声望法，即在相关人群中抽样，询问他们认为谁拥有权力。另一种是分析竞争性决策，看看哪一方会获胜。无论用哪一种方式，S&S时期的媒体都表现出色。1974—1980年的年度民调显示，数百位美国领袖人士认为媒体具有仅次于白宫的全国政策影响力；1974年，他们很显眼地将媒体放在了白宫前面，将其视为国内最有影响力的机构。报纸在民调中总能跻身于最有影响力机构的行列，并在1974年达到了最高排位，仅次于电视、白宫和最高法院，位列第四[45]。1966—1973年，公众对大部分机构领导能力的信任度下降了15—30个百分点；相比之下，对电视业和新闻业的信任度却分别上升了16%和1%[46]。

媒体，尤其是电视，通过传播新闻画面，在动员公共舆论的过程

中扮演了重要角色，推动了1964年和1965年的民权立法以及60年代末美国从越南的撤出。迈克尔·罗宾逊（Michael Robinson）认为，电视上播出的南方民权斗争的画面“超乎寻常的生动”，在很大程度上导致了1963年的民意在短短数月内急剧变化——认为民权是当前最重要问题的美国人的比例从4%暴涨至52%[47]。而在越南问题上，“最强的反战情绪来自电视新闻纪录片的报道”。“我们无法忘记电视中没完没了的美军伤亡画面……可以将越战以前和越战期间媒体对美军战场失败（如巴丹半岛战役、凯瑟琳隘口战役、突出部战役和越战的春节攻势）与战争暴行（这方面在“二战”期间根本没被提及）的报道做一番对比，其中的强烈反差会驱使有心之人去寻求答案。”[48]或者正如美国报界资深人士在越战最后一天所观察到的：“也许历史学家将会认为，记者和摄像机才是最后关头的决定因素。它们将战争议题推到人民面前，推到国会和法庭面前，迫使美国从越南撤回了自己的军队。”[49]在和尼克松政府最为激烈的对抗中，《纽约时报》和埃尔斯伯格击败了政府，赢得了五角大楼秘密文件案的胜利，而《华盛顿邮报》则成功地将水门大厦案意外引出的丑闻公之于众，最终击垮了白宫。《华盛顿邮报》的执行主编简洁有力地指出：“媒体取得了水门大捷。”[50]在其他针对机构特权的斗争中（信源保密、提起司法诉讼、诽谤法），媒体也取得了引人瞩目的胜利。

六七十年代的人们经常提起政党衰落这个话题，许多有见地的观察家都同意奥斯丁·兰尼（Austin Ranney）的观点，即美国正在接近一种“无政党的政治系统”[51]。以前各党派承担的传统功能越来越多地被其他的机构和手段所取代，这体现出政党衰落的程度。随着初选体系的扩大，提名公职候选人这一核心功能逐步从政党组织和领袖手中转移出去。包括筹集经费在内的政治竞选活动更多地由候选人的私人组织、专业选战经理人、民意调查机构和政治顾问（可以在一个州为民主党工作，在邻近的另一个州为共和党工作）来承担。直邮组织在筹集资金的过程中占据了关键位置。在总统竞选中，公众资助也发挥了一定作用。选战中，候选人主要依靠电视接触选民，意味着他们不

会再花那么多力气发动当地助选人员或尝试利用个人接触争取选民。

政党的第三个功能是指导民众投票。然而在60年代，单次选举中的一致选票（straight-ticket，在一张选票中只需勾选一个政党，就被视为将选票投给所有公职中该党侯选人的选票——译者注）数量和历次选举中政党投票的一致性出现了急剧下降。四五十年代的独立选民只占总数的20%—23%，从60年代初起这个数字开始攀升，到了60年代末已经达到37%—38%；在60年代末和70年代获得选民资格的年轻人中，有45%—50%的人表示自己不是任何大政党的支持者。人们在选择候选人时不再以政党为首要指南。以具体议题为导向的投票显著增加，以政党为导向的投票则减少了。在1976年的总统大选中，议题投票有所下降，而政党投票略有回潮[52]。政党仍有其存在的意义，只不过这份意义远不如50年代那么重要，候选人的个人品质、他们对待具体问题的立场，成为了影响美国人投票趋势的最重要因素。

政党在历史上承担的第四个功能是作为政府选拔政务官的渠道和手段。70年代末的政党仍在一定程度上具备这项功能。不论是在州政府还是白宫，政府换届都意味着行政机构的高级职位将面临大换血。然而政党分肥制已经因20世纪初公务员系统的扩张而受侵蚀，“议题网络”在世纪中叶的兴起，又使行政和立法部门越来越多地使用特定问题专家担任要职，从而进一步削弱了政党的相关功能[53]。

最后，政党在公共政策的形成和实施中也发挥了重要作用。在美国，政党的这项功能并不像在其他国家那么重要（威尔逊总统的第一个任期是个例外）。60年代，两党活跃分子对待公共政策的看法越发呈现两极分化的态势。这一变化使政党很难通过建立竞选联盟发挥政治整合功能，而行政部门和国会内部的权力分散状态，也限制了政党制定、实施连贯立法行动的能力。通过修改党团会议的资历制度等方式，政党对于公共政策的形成更加重要，但是这些变化无法有效抵消政党进一步弱化的大趋势。

导致政党衰落的原因是多种多样的。更高的受教育水平和富裕程度，使选民更倾向于根据具体议题以及与议题相关的整体意识形态立场投下选票。（有钱的）候选人能够利用电视轻松地接触选民，令政党提供的竞选组织和工作人员不再那么重要。六七十年代引进的许多改革措施进一步削弱了政党的地位和作用（如果不是有意如此的话）。最后，社会议题复杂性的持续上升需要更多的专家和更高的专业化水平，而政党通常不具备相关能力。

总统的主导地位始于罗斯福新政，在“二战”和冷战期间得到强化，S&S时期国会权力的上升是对这一长期现象的自然反应。此外，一批更加年轻、更加自由主义、受教育程度更高、更具政策导向的议员于五六十年代之交进入参议院和众议院，国会构成的这种变化也导致了其权力的增强。在20世纪的大部分时间中，自由主义者都把总统看成是开明领导和进步立法的主要来源，而将国会视为由南方民主党人和共和党人把持的保守主义堡垒。但无论是印象还是事实，都在六七十年代发生了改变。自由派开始对总统权力感到恐惧，于是想方设法找机会，利用国会推动进步改革。S&S时期的国会成了自由派尝试推动美国政府、社会以及对外政策（这方面最为显著）变革的主要制度渠道。

国会内部的改革，如减少对议员资历的依赖、向年轻议员开放专门委员会的职位、增加小组委员会主席数量等，也有利于国会权力的增强。由此造成的国会内部的分权态势反而增强了国会权力，削弱了个别领袖和小集团操纵国会与总统或其他外部官员达成妥协的能力。S&S时期，国会职员提供了更多帮助，从而大大增强了国会的能力，使其在制定公共政策的过程中能够发挥更加积极主动的作用。在1972年和1974年分别成立了两个新的国会服务机构——技术评估办公室（Office of Technology Assessment）和国会预算办公室（Congressional Budget Office），而已有的两个服务机构，即国会研究服务中心（Congressional Reseach Service）和总审计署

（General Accounting Office），也进行了大幅扩张。1957—1975年，国会委员会的职员数量增长了两倍，而议员的私人助理数量增长一倍有余[54]。

正如我们之前提到过的，国会内部强势集团希望在外交—军事政策方面进行的改革，需要在总统和国会之间重新分配权力，扩大国会对行政机构活动的控制范围。在外交政策领域，国会削减了总统的自由裁量权，迫使行政机构向国会承担更多责任。参议员理查德·拉塞尔（Richard Russell）曾于50年代说过："如果国会开始为军事战略立法，那一定是上帝在帮助美国人民。"70年代的国会的确这样做了。1970年，国会设定了将美军地面部队从柬埔寨撤出的最后期限。1973年，它禁止"美国在柬埔寨、老挝、北越和南越的领土、领空和海岸进行的所有作战行动"。也是在这一年，国会通过了《战争权力决议》（War Powers Resolution），规定总统可以动用美军作战的若干情况，在需要动武时应立即向国会报告，使用武力的期限非经国会批准不得延长。1975年，为了反对得到古巴支持的安哥拉人民解放阵线（MPLA），政府要求向安哥拉叛军提供秘密援助，遭到国会禁止。1974—1975年，国会在给予苏联最惠国待遇和继续向土耳其提供军事援助的问题上强加条件，严重影响了美国同这两个国家的关系。从60年代末到70年代初，国会在处理军事项目和防务预算时表现出新的果断态度，毫不犹豫地对前者的效能作出独立评判，对后者进行大幅削减。

国会还于1974年通过了《预算控制与截留法案》（Budget Control and Impoundment Act），该法案限制了总统对专项资金支出的控制权，还通过新组建的预算委员会和国会预算办公室加强了国会从规模和目标方面全面控制政府开支的能力。在同一年，国会要求行政管理与预算办公室（Office of Management and Budget）主任及其在总统办公厅（Executive Office of the President）的代表须经参议院批准方可任命。S&S时期的国会为了控制政府行为还频繁地动用

立法否决权。1976年的一项调查发现，从《美国国铁改进法案》（Amtrack Improvement Act）到《对外军售法案》（Foreign Military Sales Act），国会一共对37部法律行使了否决权，其中大部分法律在此前的10年间已经得到通过。[55]其他立法规定则大大扩展了政府需向国会报告的事项范围。与此同时，国会通过对“水门事件”、情报机构活动及其他事件的调查，进一步巩固了对行政部门的控制。

国会还发起了“立法限制总统”的攻势。[56]不过，导致这一时期总统权力衰落的原因还有很多。美国在世界舞台上扮演积极角色的企图遭到了反对，意味着总统在美国政治中的作用有所下降。政党的衰落也削弱了总统作为党的领袖的重要性，使其无法确保自己能获得再次提名。[57] 1961—1981年，4年的总统任期成了常态，其间一位总统遇刺，一位被迫辞职，一位宣布放弃连任，还有两位在连任竞选中败北。在任何政治系统中，“长寿”都会导致权力。总统任期通常是短命的，华盛顿的参议员、众议员、最高法院法官、官僚、游说集团和媒体记者却能长期履职，这必然使总统处于更加不利的位置。除此之外，正如前文所述，总统的虚弱地位还表现在其与媒体和官僚的关系上。官僚系统不能对命令作出迅速、积极的回应和执行，让S&S时期的每位总统都深感受挫。

一般而言，能够成功组建竞选联盟的人就能当上总统，这在S&S时期是显而易见的。但是这并不能使总统获得统治国家的手段。选举授予他的是合法性，而不是权力，要想行使权威，二者缺一不可。要想制造权力，就得建立统治联盟，但是由于权力自身在社会中变得更加分散，即便有可能建立联盟，也将会是越来越困难的。总统无力找到合适的手段来实现自己必须成就的事业，因而感到越发无助。约翰逊总统是历史上高票当选的总统之一，他曾仔细思考过获取“媒体……东部人……知识分子的支持”对他有多重要，因为“没有这些支持，我就绝对没有机会治理国家”。然而他失去了这些支持中的绝大部分。尼克松则根本没有获得支持，在同样以历史上最大优势当选总

统后四个月，他恼火地总结道："面对现实吧，我们根本没有朋友。"一位资深白宫助理送给年轻新手的建议准确地反映了白宫这种深陷重围的心态："有件事情你越早明白越好——我们其实困在孤岛上。"最高使命就是"保护总统"，抵抗围绕"孤岛"的敌对势力。70年代末的福特总统可以理直气壮地宣称，与其说美国总统君临天下，不如说他是四面楚歌。[58]

如前文所述，作为美国新政治系统的主要特征，机构权力出现的四种变化在S&S时期的最后时刻达到了顶点。70年代后期，也许是由于政治影响力的式微，媒体的公共声望有所下滑。花费了大量时间和精力之后，卡特总统终于能够在国会为自己提出的主要外交政策争取到有限的支持——虽然他在国内政策方面显然不够成功。到了80年代初，国会挑战总统的意愿和能力都不如10年前那么强大。虽然共和党尝试重建组织，利用支持全国性政党的联邦资金在国会选举中发挥了重要作用，但政党在整个70年代仍然继续呈衰落态势。上述权力变化的普遍趋势在80年代初有所退潮，可是远不足以消除1960年以来美国政治发生的基础性变革。总统比以前大为弱势；政党成了昔日奴隶的跟班；国会用制度巩固新夺取的权力；至于媒体，特别是全国性媒体和电视行业，则在塑造精英与大众的政治态度和行为方面发挥关键作用。

权威的滥用与侵蚀

政治权威就是公共官员对权力的合法使用。导致权威不足的情况有两种。权威的滥用就是公共官员没有采取社会主流观点认为合法的方式行使权力，权力的范围超出了合法性的范围。而权力的侵蚀则意味着合法性的范围小于权力的范围，使一些行使权力的方式不再像以前那样被认为是合法的。权威滥用导致了官员行为的变化，权威侵蚀则意味着社会规范的实质和对规范的遵守发生了变化。这两种形式以不同的方式造成了合法性与权力的分离，使权力的运用摆脱了合法性的束缚。权威滥用和权威腐蚀还以复杂的方式相互滋长。在一定程度上，这两种现象对任何社会都是不可避免的，如果发展到极端形态，就会破坏社会的运转。在美国，权威滥用明目张胆，同时也更容易纠正；权威侵蚀虽然不太显眼，却很难对付。

美国的政治权威在S&S时期同时遭遇了这两种情况。联邦政府官员滥用权威的事实在1973年和1974年被大量曝光。可以为位高权重者的罪行拉一份长长的列表：密谋妨碍司法、收取回扣、非法竞选献金、窃取政治对手情报、贿赂、侵犯公民权利……而被指控和被证实犯下这些罪行的官员的名单更是触目惊心：总统、副总统、三位内阁秘书、差不多一打白宫职员、一大堆其他联邦官员……这些记录显示滥权现象达到了令人难以置信的程度，有力地证明了滥权行为的恶性循环。

然而相关记录也表明了另外一些事实，证明美国政治系统能够相对有效地处理滥权现象。宪法起草者们的重要动机就是建立一个能够阻止滥权的政府系统，如果发生此类事件，这个政府能够公开事实，提供正确的应对手段，并确保相关责任者受到公正的法律处理。为了防止权力集中导致的威胁，麦迪逊曾说过："野心必须用野心来对抗。在位者的利益必然是与法定权利相联系。"因此才有了权力制衡

系统，才有了“依靠人民是对政府的主要控制”。1787年以来，宪法审查大为增强，并实现了制度化；政府也更加依赖民众，至少是更加依赖后者的选票；至于活跃的独立媒体等宪法以外的制约机制，也通过预防和阻止滥权实现了宪法的目标。在世界历史上，没有其他哪个大国的政府被置于如此之大的监督和制约网络中。在70年代初对滥权的曝光过程中，宪法系统和政治系统精准有效地按照制宪者当初的设想发挥了其功能。

六七十年代的权威不仅被滥用，还遭到了侵蚀，在某些领域和某些时候，权威几乎被破坏殆尽。S&S时期，政府官员的行为中被主流观点认为是合法的越来越少。以前被默许的行为，现在却会引起公愤。民众认为政府不再服务于公共利益，政府的权威因此衰退。权威侵蚀主要表现为民众对政府机构和政府领导的信任感下降。政府权威遭遇严重的挑战，公众态度的变化只是其众多症状之一。

可以一厢情愿把权威侵蚀看成是权威滥用的产物，这显然是个宽慰人心的好办法。在某些方面，公众对政府的信心的确在六七十年代之交加速下滑，这毫无疑问与某些政要的不道德行为遭到揭穿有关。但如果认为这是最重要的因果关系，那就大错特错了。权威侵蚀不受权威滥用的影响，后者并非其主要原因。正如我们所看到的，许多领域中的权威侵蚀发生在权威滥用之前，或者更准确地讲，发生在权威滥用遭到大揭发之前。权威侵蚀早在60年代初就已初露端倪，权威滥用则直到60年代末、70年代初才被发现。除此之外，质疑权威并不局限于政治领域和政府机构，这是针对几乎所有社会领域的权威发起的总体性挑战——家庭、学校、大学、教会、商业、民间社团、军队等。总之，相比于权威滥用，权威腐蚀出现得更早，缘由也更广。

另外，权威滥用在一定程度上来自权威腐蚀。首先，公共官员权威的衰退，尤其是他们对于自身权力及合法性的认知变化，可能刺激他们为重建权威而滥用权威。约翰逊和尼克松时期的白宫弥漫着偏执狂的氛围，当时总统及其班子面对着越发强势的国会、怀有敌意的媒

体和拒不从命的官僚。在五角大楼秘密文件和轰炸柬埔寨的案例中，攻击权威和滥用权威之间存在着明显的因果关系。更为重要的是第二点，权威的受侵蚀程度不仅导致权威滥用实际程度的加重，还会改变公众对滥权的态度。正如前文所述，对官员不当行为曝光的增加，实际上并非不当行为数量增加的结果，而是由公众担忧上升导致的。相关的心理学依据表明，公众态度的变化可能比官员行为的变化更为频繁。因此之前没人在意的行为过了几年就可能成为众矢之的。这方面有个虽小但却颇具代表性的例子。1969年，全国各大媒体都用大量篇幅报道了在加州圣克莱蒙特（San Clemente）修建“西部白宫”（Western White House）花费大量公款的事情。当时的大多数人对此表示认可——为了保护总统的安全和健康可以不惜代价。然而5年后，媒体又对这项开支进行了“曝光”，认为这是不当使用公共资金为私人牟利。每个人都对如此明目张胆地滥用权力感到愤怒。在这期间出现变化的并非官员的行为，而是公众对这些行为的看法。官员行为的变化并未导致愤怒，而是愤怒导致了对官员行为看法的变化。人们转而反对、挑战、质疑政治权威，这反过来又导致了权威的滥用。义愤不是曝光的产物，而是曝光的动机——犬儒主义才是曝光的产物。义愤影响了人们的认知，认知又使义愤合法化。因此公众对滥用权威的认识实际上是权威崩溃的结果。

60年代的权威受到了严重侵蚀，60年代末、70年代初严重滥用权威现象的部分事实正来源于此。但是和此前相比，这一时期滥权现象造成的危害程度真的有所不同吗？滥权的诱因和机会因时而不同，但不大可能出现太大变化。有些人可能比其他人更容易有不当行为，但所有的公共官员都会在其职业生涯的某个时刻违反道德和法律规范。可是当做出同样的行为时，为何一部分官员会遭受曝光、起诉和追究，而另一部分则无人问津、安然无恙？对于包括S&S时期在内的信条激情时期，答案主要不在于官员的行为，而是时代气质，是理想/制度间的鸿沟释放出的道德主义魔鬼主宰了美国人心智的程度。此时的权威只能被道德主义洪流冲垮。美国政治系统为阻止和纠正权

威滥用做了精心设计，面对权威侵蚀却颇为无力。

犬儒主义与权威重建

60年代初期道德主义愤怒的高涨，催生了对理想/制度间的鸿沟的抗议浪潮。抗议又导致了政治实践的改革，其间还伴随着关键政治机构在权力与功能方面的重大变化。这些变化反过来又推进了曝光政治，进一步揭露了理想和实践之间的巨大差距。最后，无休止的曝光破坏了改革的动力，人们适应了现有的行为模式，认识到这是普遍存在、不可避免的。可以这样概括S&S时期事态的发展逻辑：道德主义导致抗议，抗议显性丑恶导致曝光隐性丑恶，曝光导致犬儒主义，犬儒主义消除抗议和曝光的动机。冷眼相看的社会心态最终为信条激情时期画上了句号。

60年代中期的美国人强烈地否定政府，认为它缺少回应能力，不值得信任。这种态度到了70年代末一如既往，甚至比以前更强烈。80年代初，84%的美国公众认为特殊利益者从政府那里得到的好处比人民更多，78%认为贫富差距在拉大，70%认为华盛顿的政客脱离了人民，64%认为自己的想法根本无法影响政府，50%认为治理国家的人并不真正关心人民的处境。[59]

60年代，类似的看法还夹杂着愤怒感，人们做出努力，试图改正种种已知的政府缺陷。到了70年代末，对政府的负面看法仍然存在，但采取修正措施的动力却消失了。S&S时期也和其他信条激情时期一样，留下了一批各式各样的组织——公共利益游说集团、环境组织、妇女组织、少数族裔组织，等等。它们在政治意识和活动方面的制度化水平比之前已经存在的组织有所提高。然而到了70年代，这些组织的号召力无论在强度还是在广度上都比几年前的巅峰时期有所衰退。愤怒耗尽了自己的能量。曝光和改革的冲动开始退潮，政治参与日趋减少，人们对政治的兴趣也逐渐减弱。下面的数字对比很好地说明了这种变化：1966年，58%的大学新生认为“紧跟政治时事”对于自

己“至关重要”或“非常重要”，而1978年持相似观点的人只有37%。[60]美国人民的政治效能感——对于自己有能力影响政治过程的信心程度——开始滑坡。疏离和冷漠导致了犬儒主义。

到了70年代末，人们不再幻想社会力量能够改革政府，也不再期待政府能够改良社会。吉米·卡特在1976年的总统大选中敏锐地把握了社会心态的这一变化。他一方面强调道德、诚实和正直（迎合公众情绪中残留的道德主义），另一方面主张限制政府行为（反映出日益流行的犬儒主义和政治冷漠）。卡特声称，这个国家值得拥有“一个和它的人民一样优秀的政府”（言外之意即政府应当达到人民的要求），然而他同时又暗示自己的政府不会也不能为人民做太多好事。“降低期待”成了当时的基调。

保守主义势头增强，大部分公众反对政府，知识精英持有保守主义反政府观念，这些要素构成了70年代末政治气候的特征。政治向右转首先表现在1976年的总统选举结果中，当时卡特在民主党内部提名的争夺中击败了自由派对手，而罗纳德·里根则差点把在任的共和党总统挤下台。1978年，自由派候选人在州和地方公职的竞选中再次败北，保守的、反对征税的选民则在好几个州获得了胜利。接下来的1980年，卡特和里根双双在党内初选中胜出，最终卡特在当年11月的大选中被击败，一批民主党自由派参议员也失去了自己的位子。美国人不仅不信任政府权威，他们还对政府活动采取敌对态度。1959年，当被问及哪个才是“今后国家最大的威胁”时，只有14%的公众选择了“大政府”，41%选择了“大工会”，15%选择了“大企业”。而在1978年，47%的人把这个“殊荣”给了大政府，选择企业和工会的则均为19%。与之相似，1964年只有43%的美国公众认为联邦政府“过于庞大”；到了1976年，这一比例已经超过58%；在1972年和1976年，50%或更多自我认同为自由派、温和派或保守派的人持有上述观点。[61]总而言之，美利坚信条中隐含的反政府主义在S&S时期走上了公众意识的前台。

S&S时期在公众态度方面留下的直接遗产是对政府的高度不信任，是坚信当下状况无可挽回的固执看法。只要美国人认为自己的政府偏离了本应遵从的政治理想，他们就必须以道德激情或犬儒主义作出回应。既然其道德激情已全部于S&S时期耗尽，他们便只能倒向犬儒主义。

然而人类总是需要领导、指引和权威，这种倾向在70年代末逐渐显现出来。政治评论员和社会批判家开始将矛头指向权力分立以及其他旨在分化、限制权力的宪法机制。人们越发强烈地感觉到，现任总统无法提供强有力的领导。卡特能在1976年当选，部分原因在于当时的美国人想要一位人格上无可指摘、远离华盛顿肮脏政治的总统，而他正好迎合了这些需求。1980年卡特竞选连任失败，部分原因在于人们希望总统不仅要品行优良，还应该足够强势果断。正如1980年的一位年轻国会议员所说，我们一直在"渴望一位领导者"，但是"饥饿的羊群仰望着，却没有得到食物"。[62]

总统权力被削弱引起了人们的担忧。有些时候变化来得非常快。1975年3月13日，约瑟夫·克拉夫特（Joseph Kraft）以"对外事务终究难逃国会干预"为题撰写专栏，表现出对此前10年中总统优势权力的恐惧。18个月之后，他又写了另一篇专栏——"是时候结束'国会外交政策'了"，清楚地表明了在短短数月之内民意的变化。[63] 1978年到1979年，舆论更多地表达了对总统虚弱地位的担忧和对总统领导的需求。距离人们朝着"帝王总统"发泄满腔怒火还不到10年，华盛顿的分析家们就已经着手研究总统的"威严"了。[64]正如我此前说过的，这些认为总统权力虚弱的论调反而表明总统权力正在东山再起。

上述迹象表明，公众对理想与现实间鸿沟的回应仍处于循环往复的运动中——从不信任政府权威、敌视政府活动的犬儒主义，转变为既认可政府权威，又接受现有水平政府活动的满足情绪。然而公众对待权威态度的变化本身不会导致权威的重建。重建权威不仅需要在主观上呼唤领导，还需要具备实现领导的客观条件。这些条件包括：第

一，那些积极反对权威的机构和团体在角色和影响力方面发生变化；第二，地方层面支离破碎的权威结构得到重构。

在S&S时期，媒体权力大为扩张，对政府权威形成了最严重的挑战。在对待政治权威的态度方面，全国性新闻比地方性新闻更具敌意，全国性电视节目比全国性新闻更为苛刻。这在一定程度上表明，全国性媒体的从业人员不仅在政策问题上有自由主义倾向，在制度问题上也倾向于反对政府。沃尔特·克朗凯特（Walter Cronkite）认为："大部分新闻人认为自己并不忠于现存秩序。我认为他们站在人性一边，而非与政治权威或机构为伍。"[65]媒体选择与政府保持敌对关系，也反映出其反权威的态度。罗杰·马德（Roger Mudd）评论道："媒体已经成了国家的批评者。这意味着无论政治当局多么努力也无法让他们满意。"著名的纸媒记者西奥多·H. 怀特（Theodore H. White）也得出了相同的结论："对于所有无法立刻彻底完成我们这个时代未竟事业的政府，媒体永远是它们挑剔的反对派。"因此，"没有哪个政府能够让媒体满意"。[66]针对媒体给政治机构合法性造成的负面影响，一位分析家总结出一条"铁律"："在新闻生产以商业和独立形式进行的国家，最受重视的政府层级（或部门）也将在长期内最受公众鄙视。"[67]

电视灌输给人们的通常是简单的、情绪化的、争议性的内容，它在削弱权威的过程中扮演了尤为重要的角色。"虽然只是在近期才有了不完全的记录，但电视网的新闻的确比纸媒更加'反建制'，和那些没什么名气的报纸相比更是如此"。[68]在S&S时期之初的1963年，主要电视网开始播放半小时的晚间新闻联播，这极大地提升了大众对于电视这一新闻来源的依赖，电视观众的群体规模大为扩张。60年代末，人们更加依赖电视获取新闻，与之相伴的是较低的政治效能感和社会信任感、犬儒主义以及弱化的政党忠诚。到了70年代中期，上述情况在选民中是如此普遍，以至于人们的政治态度实际上已经无关于对电视新闻的依赖。[69]媒体——尤其是电视——在S&S时期发挥的全

部作用就是削弱政府的合法性。斯坦利·罗斯曼（Stanley Rothman）在1979年发现："在过去十五年中，普通大众得到的信息造成了一种印象，即这个国家的体制是腐朽的，现代技术正把我们引向死胡同。"[70]

一位《华盛顿邮报》的编辑在水门闹剧达到高潮时发问："我们该如何重建对体制公信力的信心？"[71]可能的办法之一是《华盛顿邮报》这样的媒体巨人不要再去削弱美国体制的可信性。这意味着媒体可以重新定义自身角色，从敌对者变成支持者。另一种减少媒体对政府权威冲击的办法是降低媒体对公众态度和行为的影响力。70年代末的某些迹象表明这条路或许行得通，其中之一就是媒体自身成了争论的对象——1979年，有40%的美国人认为对媒体的既有限制"不够"。[72]法庭在对待媒体权力时也转而采取更具限制性的姿态，否认宪法第一修正案赋予的言论和出版自由权利天然优先于其他权利，拒绝了媒体在该修正案下享有特殊"受保护地位"的观点，并扩大了诽谤法的适用范围。相对于70年代初的登峰造极，70年代末的媒体权力已经有所衰落。

S&S时期的动荡最为广泛、普遍、根本的后果，在于对整个美国社会权威结构造成的冲击。在参与式民主和平等主义浪潮的冲击下，任意机构的任意个人给他人发号施令并使其立刻执行的可能性虽然尚存，但已经微乎其微。在这种情况下，支持总统更加强势并不会自动导致强势总统的事实。事实上，只有当其他机构的权威得到恢复，高层领袖间复杂的私交和效忠网络得以重构之时，强势总统才会出现。总统要在全国层面上行使领导权，就必须存在可与其在次国家层面上打交道的机构、官僚、社团和地方领导人。正是通过这样一个体系，而非仅仅借由向公共舆论发出广泛呼吁，总统才能实现其中意的政策结果。精力充沛、敢于负责的全国领袖需要一个由"小暴君"构成的网络。S&S时期的抗议、曝光、改革和重组活动严重地破坏了这个网络。重新构建类似的网络将会是一个复杂而漫长的过程。当网络重构

完成时，人民期待的领导和政治系统要求的领导之间的差距将会进一步削弱领导者的可信性，使其在恶性循环中难以施展身手。

由此，S&S时期留给美国的是更为平等的社会、更为开放的政治、更为犬儒的公众，以及一个更为缺少权威和效率的政府。美国人面临着一系列需要运用权力加以应对的国内外挑战，却始终不愿给权力穿上合法的外衣。

1* 如何称呼这一时期是个棘手的问题。人们经常使用“60年代”这个词，但事实上这一时期一直延续到70年代。也许可以用“60年代早期到70年代中期”，但是又过于拗口。或者，我们可以称其为“抗议时代”“愤怒时代”或者“曝光时代”，但诸如此类称谓只不过抓住了这一时期诸多特征中的一个，并且其他信条激情时期也同样具有这些特征。如果读者接受本书的观点，也可以把1960—1975年简单地称作“第四阶段”。然而，这个短语说的是一场体育比赛的收官阶段，更重要的是，它没能给这段时期贴上具有独立意义的标签（与“革命时期”“杰克逊时期”“进步时期”等标签相比），仍视其为一系列相似阶段中的一个。为了找到一个合适的名词以满足上述考量，我选择了“S&S时期”（the era of sixes andsevens），这样既显示了时间范围，又符合时代特点。首先，这个名字的确体现了60年代和70年代。其次，根据《牛津英语词典》，“sixes and sevens”的意思是“产生、存在或无法消除的迷惑、失序或分歧”——对于当时发生的种种，这不失为合理的总结。

2* 1974年的《新共和》杂志专栏作家TRB是故意制造秘密的典型：“1969年3月，尼克松上台刚刚两个月就发动了对中立国家的轰炸。他没有告知国会和公众，在长达四年的时间里一直如此。对轰炸行动秘而不宣理由是不想让西哈努克亲王难堪，1970年3月西哈努克被政变推翻后，这个理由已经不成立了。然而尼克松作为美军总司

令，却继续轰炸柬埔寨，并且精心掩盖，试图对反战运动保守其阴谋的秘密。五角大楼知道，柬埔寨人知道，我们的敌人知道，只有美国人民不知道（《新共和》，1974年9月7日，第2页）。”可是如果美国人读报纸，就显然会知道轰炸行动的存在。这件事表明尼克松总统的批评者想要占尽好处。面对相关新闻报道的井喷，当局联系了几位新闻人士和下级官员，想要找出泄密源头（但没能成功）。批评者们一边激烈地谴责政府试图封堵信息，一边继续抨击政府进行秘密轰炸——然而，只有在信息没有被泄露的情况下，才可能有所谓秘密的轰炸。

1. "Eisenhower on the Presidency," interview with Walter Cronkite on CBS television, October 12, 1961, quoted in Emmett John Hughes, *The Ordeal of Power* (New York: Atheneum, 1963), p . 331n.

2. Daniel J. Boorstin, *The Genius of American Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), pp. 9, 161.

3. Seymour Martin Lipset, *Political Man* (New York : Doubleday & Co., 1960), p. 414. For representative works rationalizing bigness, see : David E. Lilienthal, *Big Business: A New Era* (New York : Harper & Row, 1953); Adolf A. Berle, *The Twentieth Century Capitalist Revolution* (New York : Harcourt Brace, 1954) ; and John Kenneth Galbraith, *American Captialism: The Concept of Countervailing Power* (Boston : Houghton Mifflin, 1952). For the roots of this line of thought in the New Deal, see Richard Hofstadter, *The Age of Reform* (New York : Knopf, 1956), pp. 310ff.

4. Philip Converse, "Change in the American Electorate," in

Angus Campbell and Converse, eds., *The Human Meaning of Social Change* (New York: Russell Sage Foundation, 1972), pp. 327ff. James S. House and William M. Mason, "Political Alienation in America, 1952- 1968," *American Sociological Review* 40 (April 1975) : 123ff. See also James D. Wright, *The Dissent of the Governed: Alienation and Democracy in America* (New York : Academic Press, 1976), ch. 7 .

5. Lipset, *Political Man*, p. 406 . See also Daniel Bell, *The End o f Ideology* (Glencoe, Ill. : Free Press, 1960), esp. pp. 369-375.

6. Address, June 1962, Yale University, quoted in Seymour Martin Upset, "Ideology and No End," *Encounter* 39 (December 1972) : 19.

7. Address, May 1962, New York, N.Y., quoted in Lipset, "Ideology and No End," p. 19.

8. Bernard Crick, "The Strange Death of the American Theory of Consensus," P*olitical Quarterly* 43 (January-March 1972) : 59.

9. Henry Fairlie, *The Kennedy Promise* (Garden City, N.Y. : Doubleday & Co., 1973),p . 19.

10. Samuel P. Huntington, "The United States," in Michel Crozier, Samuel P. Huntington, and Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy* (New York : New York University Press, 1975), pp. 59-60.

11. Warren E. Miller, Arthur H. Miller, and Edward J. Schneider, A*merican National Election Studies Data Sourcebook, 1952-1978* (Cambridge, Mass . : Harvard University Press, 1980),

pp. 256---260.

12. Louis Harris, "Confidence in Leadership Down Again," press release, Harris Survey, March 22, 1976.

13. These averages are computed from sixty-six Gallup surveys reported in *The Gallup Opinion Index*, 1950--1979, and distributed as follows : 1950-- 1959, twenty surveys; 1960--1970, nineteen surveys ; 1971-1972, seven surveys ; 1973- 1979, twenty surveys. The question asked was : "What do you think is the most important problem facing this country today?"

14. Everett Carll Ladd, Jr., and Seymour Martin Lipset, "Public Opinion and Public Policy," in Peter Duignan and Alvin Rabushka, eds., *The United States in the 1980s* (Stanford : Hoover Institution, 1980), pp. 72-74.

15. "Revolution" : Al Haber, quoted in Edward J. Bacciocco, Jr., *The New Left in America* (Stanford : Hoover Institution Press, 1974), pp. 228- 229. "Moral issues" : David Horowitz and Michael Rossman, quoted in Lawrence Lader, *Power on the Left* (New York : Norton, 1979), p. 169.

16. "Toward a Theory of Social Change in America, or the Port Authority Statement," position paper released at SDS-REP conference, Princeton University, February 1967, quoted in Bacciocco, *New Left*, p. 229.

17. Norman H. Nie, Sidney Verba, and John R. Petrocik, *The Changing American Voter*, rev. ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980), pp. 365-369. The authors of this study attribute these changes largely to the nature and political appeals of

the candidates. It seems not unreasonable to assume, however, that the candidates were themselves responding to the temper of the times with the sort of appeal they thought would mobilize support.

18. Quoted in Paul Seabury, "The Moral Purposes and Philosophical Bases of American Foreign Policy," *Orbis* 20 (Spring 1976): 13.

19. The following two paragraphs are from my essay, "The United States," in Crozier, Huntington, and Watanuki, *Crisis of Democracy*, pp. 75-76.

20. See Ladd and Lipset in Duignan and Rabushka, *United States in the 1980s*, pp. 65-67, for a summary of the evidence on public confidence in institutional leadership.

21. Daniel Patrick Moynihan, letter to Richard Nixon, *New York Times*, March 11, 1970, p. 30, quoted in Lawrence Stone, *The Causes of the English Revolution, 1529-1642* (London: Routledge and Kegan Paul, 1972) , p. 79.

22. Miller, Miller, and Schneider, *Election Studies Data Sourcebook,* pp. 310, 323. This electoral participation index is a percentage difference index calculated by subtracting the percentage of respondents who neither voted nor engaged in any of five campaign-related activities (talking to people, attending meetings, working for a candidate or party, displaying a bumper sticker or wearing a button, or contributing money) from the percentage of respondents who both voted and engaged in one or more of these activities.

23. Sidney Verba and Norman H. Nie, *Participation in America:*

Political Democracy and Social Equality (New York : Harper & Row, 1972), pp. 151-160, 254-255. Anthony M. Orum, "A Reappraisal of the Social and Political Participation of Negroes," *American Journal of Sociology* 72 (July 1966): 32-46. Marvin E. Olsen, "Social and Political Participation of Blacks," *American Sociological Review* 35 (August 1970) : 682-697.

24. Verba and Nie, *Participation in America*, ch. 9.

25. Paul Allen Beck and M. Kent Jennings, "Political Periods and Political Participation," *American Political Science Review* 13 (September 1979): 748.

26. Data adapted from Thomas Agnello by Anne Foner, "Age Stratification and Age Conflict in Political Life," *American Sociological Review* 39 (April 1974): 190.

27. Jeffrey M. Berry, *Lobbying for the People* (Princeton : Princeton University Press, 1977), p. 34.

28. *New York Times*, May 18, 1977, pp. A l, B9 ; Common Cause, 1978 mailing, signed by David Cohen.

29. Beck and Jennings, "Political Periods and Political Participation," p. 739; Miller, Miller, and Schneider, *Election Studies Data Sourcebook, p*. 299.

30. Lader, *Power on the Left*, p. 172.

31. Irwin Unger, *The Movement: A History of the American New Left, 1959-1972* (New Turk: Dodd, Mead & Co., 1974), p. 88.

32. Frances Fox Piven and Richard A. Cloward, *Poor People's*

*Movements (*New York: Pantheon, 1977), pp. 32-33.

33. Milton Viorst, *Fire in the Streets* (New York: Simon and Schuster, 1979), pp. 347ff, 369, 375-379. James Q. Wilson, *Political Organizations (*New York: Basic Books, 1973),p. 183.

34. Theodore H. White, *Breach of Faith* (New York: AtheneumReader's Digest Press, 1975), p. 234.

35. John Chancellor, quoted in *Newsweek* 81 (January 15, 1973): 42.

36. Cord Meyer, *Facing Reality* (New York: Harper & Row, 1980), pp. 86-90.

37. Michael Kinsey and Arthur Lubow, "Alger Hiss and the Smoking Gun Fallacy," *Washington Monthly* 7 (October 1975): 52.

38. Russell Baker, "Ready for Sleep," *New York Times*, February 1, 1977, p. 29.

39. Elliot Zashin, "The Progress of Black Americans in Civil Rights: The Past Two Decades Assessed," *Daedalus* 107 (Winter 1978): 247-250. Miller, Miller, and Schneider, *Election Studies Data Sourcebook, 1952-1978*, p. 317. "Blacks in America: 25 Years of Radical Change," *U.S. News and World Report* 86 (May 14, 1979): 59.

40. Zashin, "The Progress of Black Americans," pp. 250-255, 260. Richard Freeman, "Black Economic Progress since 1964," *The Public Interest* 52 (Summer 1978): 52-68. *Washington Post*, April 2, 1978, pp. Al, A18.

41. Zashin, "The Progress of Black Americans," p. 260.

42. *Time* 110 (August 15, 1977): 67.

43. Anthony King, "Introduction " and "The American Polity in the Late 1970s: Building Coalitions in the Sand," in King, ed., *The New American Political System* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1978), pp. 2, 388.

44. See: King, *New American Political System;* Nie, Verba, and Petrocik, *Changing American Voter;* Seymour Martin Lipset, ed., *The Third Century (*Chicago: University of Chicago Press, 1979); Huntington, "The United States," in Crozier, Huntington, Watanuki, *Crisis of Democracy;* Nathan Glazer and Irving Kristol, eds., *The American Commonwealth 1976* (New York: Basic Books, 1976); and Everett C. Ladd, Jr., with Charles D. Hadley, T*ransformations of the American Party System*, 2nd ed., (New York: Norton, 1978).

45. See *U.S. News and World Report* 76 (April 22, 1974): 34; 78 (April 21, 1975): 34; 80 (April 19, 1976): 30; 82 (April 18, 1977): 36; 84 (April 17, 1978): 38; 86 (April 16, 1979): 40; 88 (April 14, 1980): 41.

46. Louis Harris, "Confidence Climbing," press release, Harris Survey, March 14, 1977.

47. Michael Robinson, "Television and American Politics: 1956-1976," T*he Public Interest* 48 (Summer 1977): 12-13.

48. Peter B. Clark, "The Opinion Machine: Intellectuals, the Mass Media, and American Government," in Harry Clor, ed., *Mass Media and Modern Democracy* (Chicago: Rand-McNally, 1974), p. 69.

49. James Reston, quoted in Max Kampelman, "The Media," in Harvey C. Mansfield, Jr., ed., *Congress against the President*, Proceedings of the Academy of Political Science, vol. 32, no. 1 (New York, 1975), p. 95.

50. Benjamin Bradlee, quoted in Kampelman, "The Media," p. 89 ; and, in general, Max M. Kampelman, "The Power of the Press: A Problem for Our Democracy," *Policy Review* 6 (Fall 1978): 7-39.

51. Austin Ranney, "The Political Parties: Reform and Decline," in King, *New American Political System*, p. 213.

52. Ladd and Hadley, *Transformations*, pp. 320-333. Nie, Verba, and Petrocik, *Changing American Voter*, passim, but esp. chs. 4, 7-10, and Epilogue.

53. Hugh Heclo, "Issues Networks and the Executive Establishment," in King, *New American Political System*, pp. 87ff ; and idem, *A Government of Strangers: Executive Politics in Washington* (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1977).

54. Harrison W. Fox, Jr., and Susan Webb Hammond, "The Growth of Congressional Staffs," in Mansfield, *Congress against the President*, pp. 112-124.

55. See "When Congress Has the Veto," *National Journal* 8 (May 29, 1976): 745.

56. Fred I. Greenstein, "Change and Continuity in the Modern Presidency," in King, *New American Political System*, pp. 80-82.

57. King, "American Polity," pp. 374-375.

58. Lyndon B. Johnson, quoted in Doris Kearns, *Lyndon Johnson and the American Dream* (New York: Harper & Row, 1976), pp. 177-178. Richard M. Nixon, March 13, 1973, quoted in *New York Times*, May 5, 1974, p. 40 . Dwight Chapin, quoted in *New York Times*, August 5, 1973, p. 40. Gerald R. Ford, "Imperiled, Not Imperial," *Time* 116 (November 10, 1980): 30.

59. ABC News-Harris Survey, vol. 2, no. 67 (June 2, 1980).

60. "Opinion Roundup," *Public Opinion* 2 (June-July 1979): 32.

61. "Opinion Roundup," *Public Opinion* 1 (November-December 1978): 29. Nie, Verba, and Petrocik, *Changing American Voter*, pp. 370-371.

62. Quoted in John Cole, "Lament for a Faded Dream," *The Observer, A*ugust 31, 1980, p. 11.

63. Joseph Kraft, *Boston Globe*, March 13, 1975, p. 33, and *Washington Post*, October 25, 1977, p. A19.

64. George F. Will, *Newsweek* 91 (March 6, 1978): 108. High Sidey, T*ime* 116 (December 1, 1980): 18.

65. Walter Cronkite, interview, *Playboy*, June 1973, p. 76, quoted in Michael Robinson, "American Political Legitimacy in an Era of Electronic Journalism : Reflections on the Evening News," in Richard Adler, ed. , *Television as a Social Force: New Approaches to TV Criticism* (Aspen : Praeger, 1975) , p. 123.

66. Roger Mudd, quoted in Kampelman, "The Media," p. 94. Theodore H. White, "America's Two Cultures," *Columbia Journalism Review* 8 (Winter 1969-70) : 8.

67. Robinson, "American Political Legitimacy," p. 117.

68. Robinson, "Television and American Politics," pp. 18-19, 35.

69. Ibid. , p. 35.

70. Stanley Rothman, "The Mass Media in Post-Industrial Society," in Lipset, *Third Century*, p. 383. Samuel P. Huntington, "Postindustrial Politics : How Benign Will It Be?" *Comparative Politics* 6 (January 1974) : 182-186.

71. Harry Rosenfeld, metropolitan editor of *The Washington Post*, on BBC television, May 7, 1973.

72. *New York Times*, January 18, 1980, p. A10.

第八章　美国理想与制度的活力

理想/制度间的鸿沟的未来

美国政治理想与价值，即美利坚民族认同的核心，一直且完全是自由主义、个人主义、民主主义的。美国的政治制度体现了这些价值，但总是无法以令人满意的方式实现它们。由此导致的理想/制度间的鸿沟成为紧张和认知失调的持续源头，美国人尝试采用道德主义、犬儒主义、冷漠自满和自欺欺人四种回应模式的不同组合加以缓解。罗伯特·潘恩·沃伦称之为“马鞍下的毛刺”，从18世纪甚至更早开始，除掉“毛刺”的努力就成为美国政治的最重要特征，并定义了其动力与形态。现在的问题则是：在未来的美国政治中，理想/制度间的鸿沟以及对它的回应还会发挥和以前一样的作用吗？或者说，美国政治的理想、制度以及二者间的关系，是否正在或者可能发生某些变化，致使其未来将明显不同于以往？

存在三种可能的答案。第一，理想与制度的关系可能在本质上保持不变；第二，这种关系可能被美国社会内部的发展所改变；第三，这种关系可能被美国社会之外的发展和美国的对外活动所改变。美国社会的内部发展或国际环境的变化可以通过四种方式影响美国政治理想与制度间的关系：政治理想的内容可能改变；政治理想共识的覆盖范围可能改变；美国政治制度可能在本质上更加接近美国理想的要求，从而缩小二者间的差距；政治制度也可能朝着非自由主义、非民主主义和反个人主义的方向发生巨变；当然，结果也可能是上述四种情况在某种程度上的混合。

历史vs进步？

历史上，美国人一直试图用信条激情时期的道德努力去改革制度与实践，以此消灭或缩小理想/制度间的鸿沟。这些激情时期具有诸多共同之处，改革的支持者几乎总是未能彻底实现其目标。然而就改革的相对成功而言，不同的时期却有着较大的差别：最初几次激情时期实现的改革目标比后来更为广泛。对于自由、平等、民主和人民主权等目标的肯定，在早期是为了摧毁或修正传统的政治经济制度，在后期则是为了消灭或改变历史发展进程中出现的政治经济制度。简言之，在早期，历史和（实现美国理想意义上的）进步携手并肩而行；在后期，成就美国理想更多地意味着恢复过去而非实现未来，进步和历史越发背道而驰。

18世纪70年代的革命者是第一批以民族为基础阐述美利坚信条的人，他们在总体上成功影响了美国制度的若干重大变革——推翻英王统治，终结君主制，基于民众同意的政府获得广泛接受，选举权范围得到一定程度扩大，消除了封建行为与特权的残余，用意见政治取代身份政治。就某种程度而言，革命者对其目标的表述是保守的，他们为自己主张的权利辩护时援引了英国人的习惯法和权利。但是从政治理论和政治辩论的角度来看，对这些权力的阐述与公开宣示却是革命性的事件。

美国意识形态在杰克逊时期还是新事物，其目标仍然是消除民主的政治束缚，扩大民众对政府的参与，废除身份制，削弱公职领域的特殊化（既包括先赋规范也包括成就规范），摧毁合众国银行以及其他“金权”的象征，向社会敞开经济机会的大门。“杰克逊主义运动最初的斗争对象是政治特权……后来扩大到反对经济特权，笼络了众多‘乡土资本家和农村企业主’作为其支持者”。[1]除了南方问题和黑人地位问题，杰克逊改革的确在事实上废除了传统的制度与实践。这些制度和

实践要么继承自旧殖民地时代，要么是联邦党商业寡头的图谋，总之都背离了自由民主的价值观念。宽泛而言，所有这些行动都具有进步意义，但也带有保守主义内涵。杰克逊主义者的矛盾在于，虽然他们为发展自由放任式的资本主义扫清了障碍，却在政治上回到了农村共和党人的朴素理想[2]。他们传递的信息不是革命，而是复辟。

当然，杰克逊时期的制度变革并未使政治现实完全符合杰克逊主义的原则。无论是财富还是权力都没有实现平等分配。在大城市中，少数富人（其中大部分人的地位得益于继承）控制了大量财富[3]。然而和通常一样，收入的分配比财富的分配更为平等；在集中了90%人口的乡村，无论是财富还是收入的分配都远比城市更为平等。除此之外还有高度的社会与政治平等，来访的欧洲人无论对此持批评还是赞同态度，都必然留下深刻的印象。总之，在杰克逊时期，金钱、地位和权力在美国白人男性中的分配平等达到了空前绝后的水平。美利坚信条的其他核心价值——自由、个人主义、民主——也在这一时期美国制度的各个方面更为明显地体现出来。

出于上述原因，伍德认为，杰克逊主义的那一代人“经常被认为是最‘美国’的一代”。美国历史上的这段时期被贴上了恰当“协调时期”的标签，因为：

> 美国历史最初两百年的诸多发展似乎是这个时期的前奏，此后导致今日现状的那些变化则像是从这个时期的倒退。就传统意义上的美国特色而言，1820—1860年的这段协调时期标志着整个美国历史发展轨迹的顶点。在那个个人主义盛行、制度虚弱无力、无拘无束的时代，美国人享受的“自由”是此后未曾有过的；无论是经济、社会还是政治权力，都和历史中的其他时候一样处于支离破碎的分散状态。[4]

在政府实现民主化而工业尚未发展之前，协调时期是美国历史上距离社会失调最远的一段时期。那时候的美国人相信自己已经“实现

了自由的要义”，因此无须进行“更深入的划时代变革”[5]。人们需要做的一切就是维护过去的成就。

总之，协调时期的美国梦想与美国现实可谓携手并进，虽然不久之后二者就分道扬镳了。在杰克逊时代的美国，理想与制度间的鸿沟已经清晰可见，但比历史上的其他时期都要窄（南方地区除外）。社会等级和政治贵族导致的旧的不平等已经减少，工业财富和组织等级创造的新的不平等尚未出现。长子继承制被废除了，白人男性普选权得以实现，而标准石油托拉斯尚未出世。

在协调时期及之后的时间里，奴隶制和奴隶继承是主要制度遗产中唯一严重违背美利坚信条的，直到南北战争结束100年后，人们仍在清除其残余。美利坚信条一直在黑人地位问题上发挥着进步作用，面对公然违背“人人生而平等”观念的种族歧视与隔离制度发起的挑战正是以此为基础的。因此在分析30年代困境时，缪达尔才能对问题的最终解决抱有本质上乐观的态度。他能在美国看到希望，是因为他的注意力集中在美国人生活中的一个不平等领域，而这种不平等显然是过往时代的错误遗留。

更一般地讲，协调时期标志着美国进步的本质性转折。此前，“进步”意味着实现自由和平等的美国理想，这与改善经济、巩固安全的“历史发展”并不矛盾。然而在协调时期之后，进步和历史开始分道扬镳。用克罗利的话来讲，“实现民主理想”的进步经常违背历史发展的潮流——大规模组织、等级制、专业化、权力与财富不平等，这些都是物质发展所必需的。政治进步意味着回到最初的原则；美国人在政治上前进的方式就是向后看，再次献身于过去的理想，以其作为未来的指南。历史发展则要求对社会经济不断增加的规模和复杂性作出实用主义的回应，并增加与其他国家间的合作性和竞争性互动。

杰克逊时期最著名的外国观察家很好地记述了协调时期的显著特征，还发现了这些特征与历史发展方向的格格不入。托克维尔针对美

国的平等提出了两个核心经验命题（一个静态的，一个动态的），就某种意义而言，他的尝试可谓对错各半。他认为美国社会最独特的一面在于“人民间条件的普遍平等”。这“推导出所有其他结论的基本事实，也是我所有观察的最终落脚点”。其次，美国和欧洲社会的平等潮流都导致了“不可避免的革命”；“平等原则的渐进发展”是一个“幸运的事实”；它“一直在持续，不断地排除所有人为干扰，所有的人和事都对其进步做出了贡献”[6]。像在他之前和之后的其他欧洲观察家一样，托克维尔也将美国价值理想同政治社会现实混为一谈。然而他的描述性假设仍然真实可靠。总体而言，协调时期美国社会的特征是普遍的条件平等，与欧洲国家相比较时尤其如此。相比之下，托克维尔的历史映射显然没有将财富的分配纳入其中，而仅仅考虑了政治权力的分配。

在试图总结杰克逊时期的多样性和共同目标时，约瑟夫·L. 布劳（Joseph L. Blau）打了个有趣的比方：“就像是一个人开车驶出大城市，走上一条高速公路，他一定能看见一块大路牌，上面的箭头指出许多可能到达的目的地的方向。这些箭头只有一个共同点——全部从他刚刚离开的城市指向远方。这块牌子就象征着杰克逊主义者。虽然他们指出了美国未来的若干种不同可能，但这些方案唯一的共同点就是让国家摆脱特权和垄断。”[7]杰克逊主义者能精确地指出美国追求民主价值与理想的道路，却不擅辨明政治经济发展的真实方向。南北战争后的工业化带来了新的财富分配不平等，政治过程的腐败更加明目张胆，还出现了杰克逊时期料想不到的新型“特权与垄断”。进步主义时期历史与进步的“离婚”给重申美国政治价值的行动造成了两方面影响。

第一，在革命时期和杰克逊时期，对美国政治理想的阐述都在一定程度上采用了保守主义的、向后看的语言，这是对以往权利的再确认，是用此前具有合法性的原则重塑政治生活秩序。在进步主义时期，这种政治理想和视野上的向后看特征更加突出。正如霍夫斯塔特

所言，国父们“梦想并规划了长远的未来”，协调时期的人们完全沉浸于当下，进步主义者则明确自觉地向过去看齐。“从布莱恩（William Jennings Bryan）起，主流的美国理想就一直聚精会神于以前的制度和条件。在20世纪早期的进步主义中，这种向后看的观念出现了严重的矛盾。进步主义复兴的英雄，如布莱恩、拉·福莱特（La Folllette）和威尔逊，都声称自己正努力纠正过去40年的错误，以期按照以下原则再造昔日的国家——权力有限且分散、真实竞争、民主机会和小企业”。[8]进步主义重申旧日理想，以此反对那些正在建构、塑造20世纪面貌的新型大规模政治经济组织。这点在布莱恩的身上体现得最为明显，用克罗利的话来讲，他基本上就是“一个协调时期的民主党人”。而按照李普曼的说法，布莱恩“认为他正在和富豪统治作斗争”，但实际上“他正在斗争的事物远比那深刻得多——他反对的是更大规模的人类生活”。因此布莱恩是一个“真正的保守主义者”，代表了“美国大众的传统”，而其敌人正试图摧毁这个传统[9]。但他又是个激进主义者，一心想要践行美国革命的理想。实际上布莱恩和加里森一样激进，只不过加里森与时俱进，布莱恩却逆历史潮流而动。面对大型经济组织的增长，威尔逊的反应也是呼吁“恢复”美国政治，找回以往原始的、个人主义的力量与活力。威尔逊愿意为了达成目标动用政府权力，然而正如李普曼指出的，这恰恰给进步主义的核心观点制造了内部矛盾。在众多进步主义者中，西奥多·罗斯福最清楚地指出必须接受大规模经济组织；但他也是旧日理想的坚持者，其观点源自实用主义而非意识形态：“这是兼并的时代，阻止一切兼并不仅是无用的，最终还是有害的，因为无法执行法律将不可避免地导致蔑视法律。”[10]

第二，革命时期和杰克逊时期对美国理想的肯定，使这些理想在很大程度上得到了实现，于世纪之交重申理想的进步主义却难以做到这一点。最为极端的布莱恩就是美国政治的堂·吉诃德，为着一个永远无法再现的美国社会的幻象而战斗。革命时期和杰克逊时期的制度改革是切实有效的。然而进步时期的改革，无论是经济还是政治方面的，最多都只能算是部分成功。反托拉斯法以及其他遏制大企业的措

施的确对美国商业的发展产生了影响——稍微对比一下欧洲就能发现这一点——但显然并未阻止、扭转商业兼并和寡头垄断的趋势。在政治领域，初选制的引入非但没能终结政治机器和老板政治，在某些人看来反而是助长了这些现象。在国会里，对“沙皇”约瑟夫·坎农（Joseph Cannon）的攻击建立起了资历体系，实际上是用老人寡头统治取代了家长式独裁。让政府承担更多责任的行动刺激了总统权力的增长。这一时期的种种制度变革无可争议，但从总体事实来看，在实现其支持者的希望和目标方面，它们远不如革命时期和杰克逊时期那么成功。

从某些方面来看，六七十年代的激情比进步党人的理论更具意识形态纯洁性。也许正是出于这个原因，这一时期对政治权威的侵蚀更为有效。然而除了种族关系问题，其特定改革并不比进步党人更成功。经济权力虽受打击，但仍然保持集中。总统权威虽遭削弱，但还是得以恢复。70年代，军队和情报机构在财力、装备和士气方面屡受打击，而到了80年代初，它们已开始在这三条战线上重整旗鼓。1985年美国社会的权力分布和制度结构看起来和1960年没有太大区别。除了种族关系这个重要的例外，80年代初理想与制度之间鸿沟的宽度与60年代初一模一样。

在不同的信条激情时期，变革的成功情况也各不相同，这表明改革的本质是不断变化的。早期的改革主要是“消灭”导致理想/制度间的鸿沟的社会、政治和经济制度。美国政治的不和谐被认为是人为的——很大程度上的确如此。移除了人为障碍后，社会和政治就会自然地朝着理所应当的道德方向前进。在进步时期及之后的信条激情时期中，理想和现实之间自然一致的假设被人为一致的观念取代了。为了缩小理想与制度的差距，有意为之的政府政策与行动是必要的。“二战”之后，“平等在美国历史上第一次成了政府政策的主要目标”[11]。为了打击垄断权力、促进竞争，进步主义者创建了反垄断机构和监管委员会。20世纪60年代的改革者带来了“帝王式的法官”，以此消除种族

隔离与不平等。比早期改革更为严重的是，后期的改革者为实现美国价值不得不设立众多制度化机制，反过来却对这些价值本身造成了威胁。

从更宽广的视角来看，制度发展的真实路径是社会、政治、经济和意识形态力量复杂互动的结果。在美国，任何由政府官僚扩张导致的权力集中都会受到多元力量的抵制，权力分散于官僚机构、国会委员会和利益集团之中，让下级行政官员服从上级的努力也被破坏。然而，日益复杂的经济和对国际事务的积极参与，似乎更为迫切地需要等级制、官僚、集权和专业知识，特别地需要大型政府，普遍地需要大型组织。社会将以某种方式回应这些需求，同时仍然努力实现与之矛盾的美利坚信条的价值。如果历史反对进步，那么进步又能抵挡历史多久？

共产党中国成立的最初25年中，发展需求和意识形态规范之间的高度紧张关系造成了重要的影响。只要领导者们能够就孰先孰后达成一致，中国就能避免此类冲突。而在美国，没有哪个领导集团能够用命令去压制定义了国家认同的自由价值。除非有其他力量改变、稀释或者消灭美利坚信条的核心理想，否则六七十年代毛泽东治下中国的那种发展需求与意识形态规范间的冲突很可能会在未来的美国重现。

发生这种情况的概率有多大？是否存在这样的力量？这里将描述几种可能的情况。

第一，信条的核心价值是17世纪和18世纪的产物。其根源在于英美革命经验、17世纪的新教道德主义和18世纪的自由理性主义。历经两百年之久，这些理想的历史活力和号召力可能趋于自然衰退，特别是在纷繁复杂的现代经济和威胁重重的国际环境面前，它们越来越被视为无关紧要。除此之外，由于其新教信仰的起源，这些理想必定要受到即便在美国也同样存在的世俗主义倾向的侵蚀。出现信条激情爆发之前，并与之有着密切关系的四次宗教大觉醒，对美国社会的重要

性也在不断减退——同18世纪40年代的那一次相比，20世纪50年代宗教觉醒的冲击力已经十分的边缘化。当宗教热情退去之时，美国还可能维持对传统价值的信仰吗？一个失去了新教核心的美国还会是美国吗？

第二，从工业化向后工业化社会转变过程中出现的社会、经济和文化变革也可能导致新政治价值的兴起，从而取代在中产阶级社会和工业化上升时期占主导的传统自由主义。在六七十年代，美国和欧洲的社会科学家都发现了“后中产阶级”，或曰“后物质主义”价值观日益流行的证据——这在年轻人中间尤为显著。同样地，乔治·洛奇（George Lodge）也曾预见洛克式的、个人主义的意识形态将在美国被一种“社群主义”意识形态取而代之，后者与传统日本的集体主义模式有诸多相似之处[12]。

第三，正如霍夫斯塔特和其他人的观点，20世纪初来自中欧、东欧和南欧的天主教、东正教和犹太移民在美国城市中引入了一种不同的“道德”。20世纪后期的美国正在经历独立后的第三波移民潮，其中大部分来自波多黎各、墨西哥、古巴，其他的则来自拉美和加勒比地区。和其前辈一样，这些新近到来的移民也会把显著不同于洛克式自由主义的政治与社会价值观引入美国社会。在这种情况下，对自由主义的共识很可能土崩瓦解或逐渐淡化。

第四，可以预见，美利坚信条在定义国家认同方面发挥的历史作用可能会越来越小，普遍的信条共识对于美利坚国家的存在与维系也不再至关重要。作为有效运转的民主社会和政治实体，美国存在的时间已经超过两百年，未来的它也许不再那么需要以信条理想定义国家认同。数个世纪以来，美国像其他国家一样，拥有了历史、传统、习俗、文化和共同经验，这些也可以用于定义美国认同，而抽象理想和价值的重要性也许会下降。国家认同的观念基础可能会被有机基础取代。“美国例外论”将会消失。美国不再是“拥有教会灵魂的国家”，而会变为拥有民族灵魂的国家。

上述四个因素的部分或全部都可能改变美国的政治价值，从而缩小政治价值和制度实践之间的差距。然而发生这种情况的可能性并不高。虽然美国价值与理想源自17、18世纪，但它仍然在20世纪展现出极强的生命力和弹性。凭借内容上的模糊性和抽象性，这些理想能相对容易地适应一代又一代人的需要。美国社会的持续变迁让它们得以永生。新兴的社会、经济和种族团体需要重申这些价值，使之再现活力，以便从美国社会获取更多的好处。六七十年代青年人中出现的价值重心转移并不必然意味着传统范式的终结。从许多方面来看，对美国价值的宣示都和过去一样，是对公然出现的新权力中心的抗议。六七十年代的青年人渴望“归属感、理智和审美方面的自我实现”[13]，实际上可以被理解为“对后工业主义的官僚化和技术化潮流做出的浪漫的、勒德分子式的反应”。可以很容易地将这种意识形态与制度的对抗纳入已有的美国范式中。“后工业社会比过去的美国拥有更高的教育和政治参与水平，美国的政治制度也比以往更加官僚化、等级化，在此情况下，意识形态与制度间的冲突将会达到前所未有的程度”。[14]

类似地，50—70年代拉美裔移民带来的更为广泛、长期的冲击，也会加强美利坚信条的地位，它仍然是政治、经济和社会平等诉求合法化的重要渠道，也是定义国家认同必不可少的要素。20世纪早期欧洲移民的子孙没过多久便成为传统美国中产阶级价值的热情拥护者。国家的文化多元程度越高，特别是当多元文化中包含着多元语言时，作为美国人共性的信条政治价值就越重要。早晚有一天，以自由、平等、个人主义和民主为核心的传统美国理想会丧失吸引力，和种族歧视、君权神授等一样被扔进历史的意识形态垃圾堆。然而没有证据表明这将会是20世纪发生的事情。

如果理想/制度间的鸿沟仍然是美国政治的核心特征，那么问题就来了：回应鸿沟的传统模式将发生哪些变化（如果存在的话）？大致的可能有三种。

第一，原有的回应模式将继续存在。如果过去的周期规律仍然奏效，那么在21世纪的第二个或第三个十年将会出现一段持续的激情时期。在间隔期中，为了应对理想/制度间的鸿沟，不同的美国人将会以不同方式运用道德主义、犬儒主义、冷漠自满、自欺欺人这四种回应模式。鸿沟引起的紧张将会持续，或许还会有所加强，但造成的结果不会比以前更严重。

第二，回应模式的循环可能比以前更加稳定。美国人将更好地理解自身的认知失调现象，因此能够比过去更加轻松地面对社会困境，在回应问题时采取的方式更为复杂，更具内在一致性和连贯性。

第三，不同回应模式间的频繁变动可能使美国理想与制度面临毁灭的危险。

就未来的美国政治系统而言，第一种情况最为可能，第二种最为理想，第三种则最为危险。下面让我们集中讨论第三种情况。

从历史上看，美国政体一直是虚弱的政体——没有国家概念，在其大部分历史中也没有欧洲国家那样的中央集权和官僚机构。它被有意设计成这个样子，在漫长的历史中，是传统遗产和社会环境共同支持了制宪者的目标。20世纪的外部威胁和国内社会经济需求形成了压力，要求建立更为强大、更具权威的决策制定和执行机构。然而美国社会的主要团体一直有着强烈的道德情绪，这令分裂、虚弱的政府得以继续存在，权威则处于缺失状态，无法令人满意地应对国家面临的经济、社会和外交挑战。历史与进步冲突的加剧可能导致越来越强的挫败感，在道德主义和犬儒主义之间的波动也会更为剧烈。美国道德主义导致政府永远无法真正有效，权力的现实则让政府永远无法真正民主。

这种情况将导致辩证关系的两个阶段：首先是改革政府的激烈举措；当改革努力没能在自由民主方向上取得进步，反而不利于满足迫

切的功能性需求时，继之而起的便是强烈的挫败感。为了改革政府而对其进行削弱，最终可能导致人们强烈要求抛弃虚弱、无效的政府，以更具权威性、更能有效满足历史发展需求的结构取而代之。鉴于改革的乖张本性，追求自由民主的道德极端主义可能会产生一股追求独裁效率的逆流。正如柏拉图所言：“真理就是，就社会的构造而言……任何过分行为都会导致同等激烈的反应。无论在个人方面还是在国家方面，极端自由的结果不可能变为别的什么，只能变成极端的奴役；这意味着，民主制下的极端自由，恰恰给暴君治下最残酷的奴役创造了条件。”15

美国政治理想，它对于希望改进美国政治制度的人是一件有用的工具，对于意图摧毁制度的人也是如此。出于对理想的信仰，自由主义的改革者试图让制度变得更接近理想。而自由主义的敌人既反对自由理想，也反对自由制度，他们企图用前者削弱后者。理想/制度间的鸿沟简直就是为后者专门定制的机会。他们可以把自由民主制度与其政治理想的原型作比较，突出其在效率方面的缺陷与不足。这是持批评态度的外国人对美国政体的常见回应，但并不局限于自由主义的外国敌人。南方启蒙运动（Southern Enlightenment）的主要理论家津津乐道于北方“工资奴隶”体系下的压迫与不公，不是因为他们认为所有工人都应享有平等和自由，而是因为他们想让威胁南方奴隶制未来的经济体系名声扫地16。

然而，用自由理想大棒猛击自由制度的人大多来自左翼，而非右翼。可以用保守派、自由派和革命派对政治平等的看法解释其中的原因。传统的保守派反对平等。他们认为美国政治制度实现的平等已经超出了合适的水平。在这种情况下，保守派通常会要求美国社会停止支持内外移民。美国平等表象与说辞的背后仍然存在权力与不公的现实，传统保守派也可能觉察到这点并暗自窃喜。美国制度的自由派捍卫者则对此作出了自欺欺人式的回应——认为事实上没有也不应该存在不平等现象。因此从某种意义上讲，敏锐的保守派和虚伪的自由派

都是墨守成规者，而令二者都对现状感到满意的唯一原因，是他们对究竟何为现状、平等是好是坏这两个问题有着截然不同的看法。因此传统保守派和虚伪自由派合作维持现状的能力十分有限——对方的观点他们从不买账。此外，在美国的政治舞台上，能够清晰表达其观点的传统保守派不仅是少数，而且处于边缘化的位置，这主要是因为其价值观和美利坚信条完全背道而驰。（见表 6）

表 6 政治信仰与政治平等

	传统保守派	自由主义	马克思主义革命派	
虚伪自由派	道德自由派			
政治平等是否存在？	不存在	不存在	不存在	不存在
政治平等是好是坏？	不好	好	好	好
	维持现状	激进主义		

政治光谱另一头的情况则大不相同。道德自由派和虚伪自由派的相同之处在于都认为不平等是错误的；不同之处则在于，前者发现美国制度中仍然存在着不平等，因此积极地投身于消灭不平等的改革活动中。在光谱上位于道德自由派左侧的是马克思主义革命派，其观点和信念至少在表面上同道德自由派一致。革命派认为不平等是邪恶的，现存制度处处不公，因此对制度展开了猛烈的攻击。在更为深刻、更具哲学意味的层面上，革命派深信有必要用暴力方式推翻资产阶级秩序，建立无产阶级专政，以纪律森严的列宁主义政党作为革命的先锋队。但是如果革命派直言其信仰，就等于将自己置于美国政治

的最边缘地带，宣布放弃所有的意识形态和政治影响力。将改革视为革命的催化剂，这是列宁主义的良好传统。[17]因此，马克思主义革命派有动机去强调将其政治信仰与自由主义共识的共同思想，回避分歧理念，以此团结自由派改革分子。有了对改革的共同追求，道德自由派和马克思主义革命派就能联合起来攻击现存制度，虽然前者的长远目标是让制度更好地运转，而后者则想将其彻底推翻。

因此，马克思主义在美国共识社会中扮演了截然不同于西欧意识形态多元社会中的角色。在欧洲，自由主义和马克思主义在政治目标和诉求方面的分歧被严重放大，二者得到了形形色色的选民和政党的支持，彼此间的冲突从未停止。而在美国，自由主义占据主流，这意味着存在一套用于评价社会制度的共识标准，别无选择的马克思主义也只能采用这套标准。为了共同的短期利益，改革的自由主义与革命的马克思主义搅在了一起，形成了某种无可名状但又存在政治关联的激进主义，从而模糊了二者的哲学分歧。而且这种融合不仅存在于社会层面，也存在于个人层面：某些人会在自己的思想中同时掺进自由改革主义和革命马克思主义的内容。美国的激进分子能很容易地察觉理想与制度间的鸿沟，却很难发现改革自由主义与革命马克思主义间的矛盾。在共同的短期目标之下，这两套截然不同的哲学观念常常共存于同一个头脑中。

自由派改革者和革命派马克思主义者具有支持激进改革的共同立场，这同虚伪自由派和传统保守派之间的距离形成了对比。虚伪自由派捍卫美国制度的唯一办法就是扭曲事实现状，保守派则用一套令大多数美国人憎恶的价值观为制度辩护。马克思主义者为颠覆自由制度而赞同自由共识，保守派却为保卫自由制度而拒绝自由共识。二者的合力效应使现存秩序遭到了更猛烈的攻击。矛盾之处在于，保守派从保守论调出发捍卫美国制度（制度是好的，因为它使政治不平等制度化），激进派则出于相同的原因攻击制度，而前者对制度造成的破坏至少和后者一样大。自由派—马克思主义激进联盟与维持现状阵营之

间的分歧矛盾造成的最终影响，加剧了上述政治理念对美国政治制度造成的威胁，而美国制度的持续活力对于这些政治理念的生存恰恰是不可缺少的。

由此可以明确两点。美国的政治制度，比现在和过去的任何其他主要国家都更为开放、自由和民主。如果美国人想要放弃或摧毁其制度，他们也会以自由民主理想的名义采取行动。美国人对外来思想的诱惑免疫，而只需为自己的思想感到恐惧。

美国vs世界？

理想/制度间的鸿沟给美国与世界的关系提出了两个重要问题。首先，在外交关系和国家安全方面，这条鸿沟对美国政治制度与过程产生了哪些影响？政治制度与进程应该在多大程度上与自由主义、个人主义和民主主义的价值观相契合？其次，在美国与其他国家社会的关系方面，理想/制度间的鸿沟又产生了哪些影响？美国应该在多大程度上使其他社会的制度和政策符合美国价值的要求？在大部分历史时期中，当美国像1815—1914年那样相对隔离于外部世界时，它就不必认真对待上述问题。然而到20世纪中期，美国开始深入、复杂、不可避免地卷入到世界上其他国家的事务当中。这便将上述两个长期存在、紧密相连的问题推向了前台，并赋予其新的意义和紧迫性。说这两个问题紧密相连，是因为弥合外交制度与过程中理想/制度间的鸿沟的尝试，反而不利于美国运用权力处理国际事务，还会削弱美国缩小本国价值与他国制度政策之间差距的能力。反过来说，鼓励外国制度与实践向美国理想看齐则需要美国权力进行扩张，这又会让美国的制度与政策更难以符合其理想。

比起其他国家，外交制度与过程同政治意识形态的理想与价值之间的关系问题在美国显得更为严峻。美国和西欧国家在这方面表现得尤为不同。首先，西欧国家是意识形态多元社会，并不存在评判对外政策制度与实践的单一政治原则。西欧国家内部一直存在的保守主义、自由主义、基督教民主主义、马克思主义等不同意识形态立场，也使外交制度和其他领域的制度一样，在合法性方面有所受益。更重要的是第二点，早在意识形态出现之前，大多数西欧社会已至少出现了民族共同体的萌芽，并在很大程度上形成了民族国家。因此它们也就需要处理外交关系，保护民族共同体和国家的安全。当意识形态在18世纪和19世纪出现之时，国家安全部门、军事力量、外交部门、情报机构、国内安全部门和警察系统都已经被建立起来。意识形态毫无疑问对上述机构产生了一定影响，提出了某些要求，但其支持者也承认，这些机构首先代表的是处于国际竞争中的本国民族共同体的需求。欧洲民主政权因此接受了安全机构的存在，后者在很大程度上独立于民主政治的一般过程，无论主导政治的意识形态如何变化，它都代表并捍卫共同体和国家持续的利益。

因此，欧洲的各种意识形态是在此前已经存在的民族共同体和民族国家中发展起来的。在美国，美利坚信条的意识形态早在民族共同体和政治系统形成之前就已经出现了。当这些原则定义共同体认同的时候，美国还没有建立起与世界上其他国家打交道的外交制度。和其他政治制度一样，对外政策制度也被认为应当体现先前已经存在的、占据绝对主导地位的意识形态的基本价值。然而恰恰是外交、军事、情报、警察等具有强制功能的机构，与美利坚信条的自由民主价值理念产生了最尖锐、最剧烈的冲突。信条的本质就是反对权力，反对中央集权。由此导致了一系列行动：最小化权力资源（如武装力量），限制专业化官僚等级制度的效率，限制行政部门在对外政策方面的权威，等等。常备军和职业军队应在自由社会中扮演何种角色这一经典

问题最能体现制度与价值的冲突。美国在其大部分历史中得以完全避免此类冲突的影响，是因为得天独厚的地理位置允许其采取“根除”政策——几乎废除军队，将仅存的武装力量弃置于社会和地理空间的边缘地带。[18]同样，美国似乎不需要，也没有建立情报机构、专业外交部门和国家警察力量。

随着隔绝于世界在20世纪成为不可能，美国开始建立并完善上述部门。然而这些机构只能艰难地与主流意识形态的价值体系共存，二者在根本上是不相容的，这比欧洲国家同类机构遭遇的情况要严重得多。“二战”后，全球性的角色与责任意味着美国有必要大规模发展、维持此类组织，让其在对外政策领域发挥中心作用，这导致制度与价值间的不相容性更为尖锐。从50年代到60年代初，美国人沉浸在幸福的满足感中，没有意识到在外交和防务领域已经出现了一条宽广的理想/制度间的鸿沟。与此同时还出现了各式各样的理论，认为外交和安全部门不应受到自由社会政治需求的影响，如凯南（George Kennan）提出的超然于政治的职业外交官理想，以及亨廷顿的“客观文官控制”概念。[19]然而自由派的干预最终还是难以避免，从60年代末到70年代，巨大的政治压力要求外交和安全机构遵从自由主义意识形态的要求。随着信条激情的猛烈喷发，美国人展开斗争，声讨中情局和联邦调查局，反对防务开支、海外用兵，批判军工复合体和帝王总统，并试图曝光、削弱、瓦解甚至废除那些保护自由和抵抗外来威胁的机构。谎言、暴力、践踏个人权利——政府为保护美国社会而采取的这些行为在他国看来不过是理所应当，但怒火中烧的民众仍然以充满道德激情的自我批判作为回应。

美国人有质疑、破坏政治制度权威的倾向，就连事关国家安全和外交的部门也不放过，这让欧洲人和其他非美国人感到不解，其反应也是颇为混乱的。对于五角大楼秘密文件、“水门事件”和针对中情局的调查，他们的第一反应是惊愕和困惑。“你们美国人到底在做些什么？为什么要给自己拆台？”紧接着，他们通常会勉强地称赞美国社

会珍视自己的原则，称赞美国人能用行之有效的手段实现自己的原则。随之而来的还有带着羡慕和向往意味的评论，将美国的情形同本国政府至高无上的权威作一番对比。最后则是深深的担忧，怀疑信条动荡造成的冲击会影响美国外交政策的执行，削弱其保护盟国和友好国家的能力。

自由主义价值观是否允许美国维持捍卫其全球利益所需的物质资源、政府制度和政治意愿？这个问题变得越来越重要，不仅因为美国无可避免地卷入了国际事务，也因为美国被牵扯进他国的变革之中。20世纪前期美国对外关系的中心在西欧，在那里，大部分国家的主要政治组织奉行着同美国相似的政治价值观念。更为重要的是，托克维尔给西欧政治家和知识分子灌输了一种根深蒂固的观念，即美国政治价值在一定程度上代表了未来的潮流，美国人的信仰早晚会成为整个文明世界共同的信仰。这种同情可能是潜在的、有失公允的，却给美国提供了相当重要的外交资源。欧洲社会或许对美国人的道德优越感有所不满，但双方都清楚，美国人推崇的道德价值（不论真诚与否）将在欧洲社会引起共鸣，在某些时刻还会与后者的社会政治运动产生联系，这是欧洲人根本无法忽视的。

20世纪中期，民主价值在德国和日本青年人中的广泛传播，为上述的价值趋同理论提供了一定的支持。然而在更广的层面上，这种将欧洲的未来等同于美国的观念却大为弱化。更为重要的是，在20世纪后期，美国与苏联、中国和日本之间合作性和竞争性的互动变得越来越多。在与它们的关系中，完全没有美国同欧洲之间那种片面的认同感和未来趋同感。和美国一样，这三个国家的社会政治价值与意识形态也具有高度的共识性和同质性。然而它们的内部共识却和美国截然不同。虽然形式有所不同，但三国都认为人际关系中的不平等具有普遍性，主张“权威神圣”，[20]要求个人服从集体和国家，对挑战权力、提出异见等行为的合法性持怀疑态度。战后的日本固然建立起一套有效运转的民主体制，但其传统价值观强调的是等级制度、垂直体系和

服从。这套价值观也导致了一定程度的“不和谐”，这与美国颇为相似，不过两国的不和谐在内容上是完全相反的。这三个国家的主导价值观同美国的开放、自由主义、平等、个人权利、自由异见等理念形成了鲜明对比。苏联、中国和日本的主流政治价值与社会规范增强了核心政治机构的权威，提升了这些机构同其他国家竞争的能力。而在美国，只要美国人还抱以严肃认真的态度，美国的主流规范就会破坏、削弱政府的权威和权力，在严重的情况下还会损害政府的国际竞争力。在西方的小圈子里，美国是人见人爱的万人迷表兄；在包括东方的更大的世界里，美国却常被视为天真的异乡人。美国的政治系统中存在着“不和谐”因素——源自美国思想的、对政府权威或公开或隐蔽的持续挑战。面对全球权力竞争中那些历史传统完全异于本国价值的国家，美国该如何行事呢？

在美国人眼中，不仅是外交机构的构成和运行应当遵循自由主义价值，美国的外交政策本身也应致力于在世界上促进美国价值的实现。这赋予了美国独特的国际角色。帕默斯顿子爵曾有名言曰，英国没有永远的朋友，也没有永远的敌人，只有永远的利益。和英国及其他国家一样，美国也拥有以权力、财富和安全定义的国家利益，其中一些利益延续了足够长的时间，以致可以将其看作是永久的。然而作为一个人为建构的社会，美国又拥有独特的政治原则与价值，并以此定义了国家认同。在国家利益之外，这些原则为美国外交政策提供了第二份目标清单，形成了评价外交成败得失的另一套标准。

在这份思想遗产的作用下，外交政策领域也出现了理想/制度间的鸿沟，从而又一次将美国同其他国家区别开来。西欧国家显然并不否认道德和政治意识形态同外交政策的执行存在着关联性。然而它们的确相信，外交政策的目标就是实现安全和经济领域那些重要的、持续的国家利益。政治原则虽然为外交提供了界限和参考，但并非外交的目标。于是除了极少数情况，欧洲国家有关道德与权力在外交政策中关系的公开争论并没有像在美国那么重要。在共产党国家的外交中确实出现过这种问题，有关苏联外交政策的分析已经对意识形态与国家利益间的冲突作了大量讨论。然而在苏联，此类冲突的严重性要比在美国低得多。原因有三。首先，独裁政治系统排除了对这类问题的公开讨论。自从1920年托洛茨基与斯大林的永久革命之争以来，虽然苏联外交时而过于权力导向，时而过于意识形态导向，国内却再未出现过针对外交政策的公开批评。其次，马克思列宁主义意识形态在其基本学说和战略战术之间作出了明确区分。前者是不变的，后者则视特殊历史环境而定。党的路线的变化转折，即便在事实上主要出于国家利益的动机，也会经常被说成是在特定时期为实现共产主义的长期目标而具有意识形态上的必要性。美国政治价值通常被认为是普世的，实用主义不是在特定环境下实现价值的手段，而是对价值的背

弃。最后，苏联和其他共产党国家的领导人都试图按照自己的想法塑造外交政策，当需要追求特定的国家利益目标时，他们有能力迅速地摆脱意识形态的束缚。

然而对美国人来说，外交政策目标不仅应当反映国家安全利益和国内主要集团的经济利益，还要包括那些定义了美国认同的政治价值与原则。如果这些价值被用于界定政策目标，那么外交政策就具有道德合法性，而国内外的政策反对者在道德上就是非法的，美国人必须竭尽全力战胜这些反对者，实现外交目标。因此，美国外交的主流不是斯蒂芬·德凯特（Stephen Decatur）（“我们的国家，无论对错！”），而是卡尔·舒尔茨（Carl Schurz）（“我的国家不一定总是正确的；当它正确时，保持它的正确；当它错误时，促使它正确！”）。然而实现自利与道德的统一并非易事。美国历史有两种常见的趋向：退守大陆，独善其身，只同外部世界保持最低限度的联系，从而无须在腐朽的、不友好的环境中为了平衡利益诉求与价值原则之间的关系而伤脑筋；或者与之相反，发动一场“十字军东征”以净化世界，使其符合美国原则的要求，并在这个过程中实现权力扩张以保护国家利益。

用外部标准评判国家和政府行为的是非对错，导致美国经常因其参与的战争而备受批评与反对。只有当国家安全和政治原则都受到明确威胁时，美国上下才会对战争作出一致反应。独立战争结束以来的两百年，只有第二次世界大战达到了这个标准。这也是仅有的一次，国内没有人用战争目标与手段偏离了美利坚信条基本原则作为理由反对战争。从这个意义上讲，“二战”对于美国来说是“完美的战争”；除此之外的每一场战争都由于无法同美国原则保持一致而遭到一部分美国人民的反对，因此都是不完美的战争。美国人可以毫不犹豫地认为自己的政府打了一场“反美”战争，这在外国人看来真是咄咄怪事。

对美利坚信条的追求超越了现实权力的考量，可能会导致十分虚伪、武断的政策立场。正如李普塞特所指出的，如果只能为道德目标

而战，那敌人就必定是恶魔，因此必须对其发动全面战争，打到对方无条件投降为止。如果战争不具有道义合法性，那从事战争的领导人就必定是恶魔，用一切手段反对这样的战争是合乎道义的，而且是一种道德义务。一个很容易对战争产生十字军圣战热情的国家，恰恰也是最激烈地用良知反对战争的国家，对美国而言这绝非偶然现象。[21]

在海外用美国外交政策推进美国价值的尝试引发了一个核心问题。存在两种明显不同的政治行动，第一种旨在让美国的国内政治实践符合美国价值，第二种旨在让美国的外交实践符合美国价值。缩小美国制度与美国价值之间的差距是合法行为，但是缩小他国制度同美国价值之间的差距还是合法的吗？答案并非不言自明。

至少有四个理由支持否定的回答。首先，美国试图操纵他国制度的行为在道德上是错误的。这些制度应当体现的是其所在国家人民的价值和行为。从外部强加干涉是帝国主义、殖民主义的行为，这本身就违背了美国价值。其次，美国实际上很难、在大多数情况下也不可能对他国的制度发展施加重大影响。美国拥有的知识、技术和资源难以满足这项任务的要求。此类尝试经常会适得其反。再次，任何改变他国内部制度的企图都将毫无必要地引起其政府的不满和敌对，进而使其他方面的外交活动复杂化，破坏已有的、更为重要的成果——尤其是国家安全和经济福利方面的成果。最后，影响其他社会的制度变迁，需要美国政府大幅扩充其军事力量和经济资源，这反过来则会威胁民主政府在美国国内的运作。

肯定的回答同样也有四个理由。第一，如果他国制度对美国制度与价值在国内的生存造成直接威胁，那么美国改变他国制度的行为就具有合法自卫性质。然而很难在特定环境下判断他国制度是否造成了直接威胁。即便对于1940年的纳粹德国，美国国内也有广泛的不同看法。“二战”后，人们对不同于苏联政策的苏联制度是否威胁了美国也存在认识分歧。

第二，所谓直接威胁的观点可以被大而化之，即任何大陆上的独裁政权都对自由制度与价值在美国的生存构成了潜在威胁。自由民主体制只有在自由民主国家构成的国际环境中才能获得安全。这种观点在过去没什么影响力，是因为美国在地理上隔绝于不同政体的国家。然而世界正变得越来越小。各国间的互动与日俱增，出现了在许多国家同时运作的跨国机构，政治系统彼此融合的压力越来越大。独立与共存可能是不相容的。在这种情况下，世界就像19世纪的美国和20世纪的西欧一样，奴役和自由将无法共存。因此，民主制度与价值在国内的生存将依赖于它们在国外的扩张。

第三，美国使他国制度符合美国价值的行为是正当的，因为其他国家的人民也认可这些价值。历史上，西欧和拉美国家对美国价值的支持要多于亚洲和非洲国家，但毫无疑问的是，几乎所有社会都存在对自由、平等、民主和个人权利的支持。在美国人看来，支持、帮助那些拥有和自己相同价值观的外国个人、团体和组织是完全正当的行为。同时他们也应当明白，截然不同于美国的制度也可以在其他国家实现美国价值。

第四，让他国制度符合美国价值的行为是正当的，因为无论其他国家的大部分人民是否相信，这些价值都具有普世效用。美国人如果不相信美国价值的普世性，就会陷入道德相对主义：自由民主在本质上并不优于其他政治价值，它只是由于历史和文化原因才流行于美国。这种相对立场同美国历史文化中强烈的道德绝对主义和救世主观念产生了冲突，所以是相对主义的原因导致道德相对主义在美国难成气候。此外还有观点认为，如果人们相信一套政治理想具有普世性，就能够激发出活力和热情，来捍卫以其为模板的美国社会理想与制度。

大体上讲，美国人在历史上一直相信其价值具有普世性。美国人在“二战”结束之际迫使德国和日本实现了自由，但他们从未停下来思考过自由民主是否真的是这两国人民想要的。美国价值放之四海而皆

准是他们思维中暗含的假设，如果不能让德国和日本按照这套价值观重建政治制度，那美国就至少在道德上是不负责任的。美国思想传统强调美国的救世主角色，导致美国人试图将其价值与制度强加给其他社会，对于美国价值普世性的信念显然反映并且助长了这种虚伪的思想。不过，如果能够承认美国价值的普世性并非在任何时间与地点都成立，就能够对上述趋势形成一定的限制。

美国人希望美国制度和政策能够在处理对外关系的过程中体现自由主义的标准和原则，外国人也在很大程度上有同样的想法。无论美国还是外国的公民，都对美国采取了一套通常不会用于其他国家的评判标准。例如，人们希望法国能够无视意识形态和价值因素，径自追求经济、军事和政治方面的国家利益，但是对美国的期望就大为不同了：同样的事情发生在法国身上，人们不过耸耸肩而已，倘若是美国犯下的，则会令人感到惊讶、错愕和愤怒。“欧洲承认美国是与众不同的国家，因此采用一套单独的利他标准评价其行为也是合情合理的；欧洲人认为，对于不符合这套标准的缺憾之处破口大骂是理所应当的；当代美国走向堕落的每一个案例，都不可避免地让他们感到快慰”。[22]

这种双重标准实际上间接承认了美国人将其原则转化为实践时的严肃性。它还为批评美国的外国人提供了现成的武器，就像在国内的情形一样。在很长一段历史时期内，经济不平等、政治与宗教不宽容都是美国社会的常态，这同美利坚信条宣称的理想形成的强烈对比，为好几代欧洲批评家提供了充足的把柄。“这种形式的反美主义是一种抗议，它针对的不是美国主义，而是美国主义明显的失败”。[23]这句话或许在表面上是正确的。但是美国主义的失败——美国制度与政策中持续存在的理想/制度间的鸿沟——为带有敌意的外国抗议提供了借口和机会，抗议的真正对象就是美国主义本身。

权力与自由：美国压迫的神话

美国参与世界事务的模式经常被解释为两种力量冲突对抗的产物。冲突的一边是国家利益和权力，另一边是政治原则和道德。不同的学者用不同的方式描述这种二元对立：自利对理想，权力对道德，现实主义对乌托邦，实用主义对教条原则，历史现实主义对理性理想主义，华盛顿对威尔逊，等等。[24]然而几乎所有的分析都假设确实存在这种二元独立关系，并在历史中追溯国家利益和道德对于塑造美国外交政策的相对重要性。例如有观点认为，在联邦党时期，现实主义和权力考量总体而言占上风，而20世纪的前40年中，政策制定者在头脑中优先考虑的是道德问题和意识形态原则。“二战”结束后，一批在外交政策领域有影响力的作家和思想家——其中包括莱因霍尔德·尼布尔、乔治·凯南、汉斯·摩根索（Hans Morgenthau）、沃尔特·李普曼、罗伯特·奥斯古德——阐述了所谓的“新现实主义”（“new realism”），并对此前流行于美国对外关系领域的道德主义、法制主义、“乌托邦主义”的威尔逊外交进行了批判。新现实主义的典范，在理论上是权力均势的中心作用，在实践中则是亨利·基辛格的外交活动。基辛格认为，外交政策应当以影响他国的外交政策为目标，“以改变外交对象国家的国内社会结构作为美国外交政策的首要目标”是不正确的。[25]

然而五六十年代的“新现实主义”在70年代遭到了“新道德主义”（“new moralism”）的挑战。战后曾摆向一边的钟摆更为猛烈地荡向了另一边。这是越战、“水门事件”以及60年代民主浪潮和信条激情导致的最具重大意义的结果之一，说明此前瞄准美国内部制度的道

德主义现在转向了外部世界，美国人又开始以自欺欺人的态度回应美国价值与制度之间的鸿沟。新道德主义首先表现在国会的行动中，对外援助法案于1966年增加了旨在推进外国民主制度的第九条（Title IX），70年代初又添上了有关人权条件的内容。1976年，吉米·卡特严厉地批评了福特总统，因为后者相信“外交活动中没有考虑道德问题的余地，我们必须把本国利益置于道义准则之上”。[26]卡特成为总统后，人权就成了美国对外关系的核心议题。

因此，道义主义者和现实主义者之间的界限是很明显的。不过双方还是有一点共识：他们都认为道德与自利、理想与现实之间的冲突是真实存在的。在某些方面的确如此，不过就另一些方面而言——特别是谈及自由与权力间的冲突时，这种看法就不成立了。从定义上看并不存在所谓的二元对立。这种观点没能准确地理解美国政策制定者在同外部世界打交道时面临的真正选择，而是用反权力伦理的假设理解美国与世界关系的结果。美国人从建立社会之初就认识到，在政府权力的强制性与人的自由与权利之间存在着冲突。因为权力和自由在国内是对立的，所以人们假设二者在国外也同样如此。因此，美国政府在世界上追求权力的行为必定威胁世界的自由，正如在国内追求权力也会威胁国内的自由一样。美国社会内部权力与自由的矛盾被投射到外部世界，变成了美国权力与外国自由之间的矛盾。

六七十年代，这一思想导致很多知识分子宣扬所谓“美国压迫的迷思”——美国对他国政治的干涉必然不利于自由，还会支持那里的压迫。汉斯·摩根索认为美国是“压迫之友”：“自从‘二战’结束以来，我们代表保守分子和法西斯压迫进行干涉，去反对别国的革命和激进改革。在这个时代，各个国家要么正在革命，要么准备革命，于是我们就成了世界上最反动的维持现状大国。这样的政策只能导致道德和政治的灾难”。[27]摩根索的这番话和其他支持“美国压迫神话”的知识分子的观点一样，存在两个根本的问题。

首先是将支持左翼和反对压迫混为一谈。这表明，拥有共同的短

期目标能够在很大程度上模糊自由派与革命者之间的界限。然而，那些支持他国“革命与激进改革”的人并不比支持“保守分子和法西斯压迫”的人更关心自由和人类尊严的实现。事实上，如果非要在右翼分子和独裁家之间挑一个的话，有至少三个好理由能够让自由派选择前者而非后者。（1）右翼威权主义政权对自由的压制不像左翼极权主义政权那么全面。在六七十年代，韩国侵犯人权的情况之所以被美国媒体广泛报道，是因为尚有能够呼吁外界关注的韩国记者、宗教团体、知识分子和反对派政治领导人的存在。媒体上没有关于朝鲜的此类报道不意味着朝鲜没有压制自由，反而表明它对自由的迫害是全面、彻底的。（2）有关记录显示，右翼独裁者的政治寿命不像其左翼同行那么持久。葡萄牙、西班牙和希腊就是右翼独裁统治被民主政权取代的例子。然而直到1980年，还没有哪个共产党政权被民主政府取代。

（3）美苏的全球性竞争，导致右翼政权比左翼独裁统治更容易受到美国和其他西方国家的影响，而这种影响完全是支持自由价值的。

最后一点引出了摩根索等人所谓“美国压迫神话”的另外一些根本性缺陷。他们描绘的六十七年代世界图景，是由一个拥有绝对权力优势、具有绝对压迫性的美国所主导的。事实上他们相信现代版的“美国全能幻想”，把其他社会的丑恶全部归罪于五角大楼、中情局和美国企业的阴谋。然而他们对美国的看法在两个维度上是有问题的。六七十年代的美国相对其他国家的权力出现了明显的衰退。到70年代中期，美国对其他国家内部社会的影响同四分之一个世纪之前相比已是苍白无力。然而在美国拥有这种影响力的时候，美国权力对其他社会产生的总体影响就是推进自由、多元和民主。在用于影响其他国家时，美国权力和美国原则之间的冲突事实上消失了。在这种情况下，那些令人们意识到理想与现实间鸿沟的因素，恰恰也在现实中限制了这条鸿沟的宽度。实际上，美国是世界上最自由、平等、民主的国家，它为公民权利提供了比任何其他国家好得多的制度化保护措施。正由于此，美国在国际事务中的权力和影响力的任何增长都会在总体

上（虽然不是必然，但也是经常）导致全世界范围内自由与人权状况的改善。美国权力的扩张不等于自由的增长，但是在美国权力的涨落与全球民主自由的兴衰之间的确存在显著的相关性。

世界历史上最大一波自由民主扩张出现在“二战”后，当时战败的各轴心国——德国、日本、意大利以及曾被德国吞并的奥地利——都建立起稳定的民主政权。到80年代初，这些国家的总人口已经超过两亿，其中还包括世界第三和第四大经济体。要求这些国家建立民主政体几乎完全是美国的功劳。尤其是在德国和日本，美国政府在设计两国民主制度时发挥了主要作用。前轴心国家的“被迫自由”是美国决心与力量的结果。[28]相反，在波兰、捷克斯洛伐克和匈牙利，向自由民主过渡的温和步骤很快遭到逆转，斯大林式的镇压体制建立起来，民主力量被消灭殆尽，美国从此无法在东欧使用其权力。如果“二战”没有以全面胜利告终，或者美国没有在夺取胜利的过程中发挥那么重要的作用（事实上在易北河以东地区就是如此），那么中欧和东亚的民主过渡就不会发生。但是美国军队开到哪里，民主就会随之到来（韩国在一定程度上是个例外）。

“二战”结束四分之一个世纪以来，这些国家民主制度表现出的稳定性在很大程度上表明，美国“栽下”的制度与实践已经在当地找到了适宜生根发芽的社会政治气候。而美国在西欧和东亚持续的政治、经济与军事存在也是民主获得成功所不可缺少的。如果美国在战后的任何时刻撤回其安全保证和军事力量，这些都会在未来给中欧和日本的民主造成最严重的动荡，甚至导致灾难性的后果。

在冷战初期，美国的影响力主要用于确保意大利民主政府的延续，以及在希腊促进自由选举。美国在这两个国家的民主政治中具有双重利益目标：建立稳定的民主政府系统，确保共产党无法获得权力。在这两个案例中，共产党没能获得大多数民众的哪怕一丁点支持，因此没有出现主张废除民主的政党通过民主手段获得权力的尴尬情况。在美国的支持下，民主制度在意大利得以生存，在希腊也坚持

了一段时间。此外，美国获得“二战”胜利也刺激了土耳其，导致了政治史上罕见的一幕——威权主义的一党制政治系统以和平方式主动转变为民主的多党制系统。

在拉美地区，民主政权的兴衰也和美国影响力的涨落保持一致。20世纪二三十年代，美国对尼加拉瓜、海地和多米尼加共和国进行了干涉，带来了这3个国家历史上最自由的选举和最开放的政治竞争。在这3国以及其他的中美洲、加勒比地区国家，美国经常施加影响力支持自由选举，这是为了回应当地反对派团体对本国政府压迫行径进行的抗议，同时也是为了防止因重要社会政治力量失去平等参与政治进程的机会而导致革命或内战。正如西奥多·赖特在其综合研究中明确指出的，美国的目标是“通过支持自由选举促进政治稳定”，而非巩固军事独裁。在1900—1933年对8个加勒比和中美洲国家的干涉中，“在革命爆发前予以阻止，或在其爆发后判断其是否正当的唯一办法就是保证选举自由”这一假设成为美国采取行动的基础。[29]在古巴，通过支持“反对派团体的兴起与巩固”，大幅增加“政治权力的来源，从而使任何单一团体乃至政府都无法将其意愿长期强加于社会经济生活”，《普拉特修正案》（Platt Amendment）和美国的干涉实现了“使古巴政治系统多元化”的效果。“自由主义的精神与实践——竞争性的、非管制的政治、经济、宗教、社会生活——席卷了多元化的古巴”。[30]近年来，美国海军陆战队在海地、尼加拉瓜、多米尼加共和国以及其他地方进行的干涉，与60年代联邦法警对美国南方选举活动的干涉十分相似：登记选民，防止选举暴力，确保投票自由和计票公正。

美国政府在中美洲及加勒比地区的直接干涉于30年代暂告一段落。结果，该地区的政权无一例外地朝着更为独裁的方向发生了变化。即便是最温和的民主活动也需要有美国权力的支持。美国干涉结束之日，便是民主覆灭之时。对加勒比和中美洲国家而言，有个好邻居的时代也是暴君横行的时代。如果美国努力做好邻居，就会给特鲁

希略（Trujillo）、索摩查（Somoza）、巴蒂斯塔（Batista）这样令人讨厌的当地政治人物做暴君的机会。

“二战”后初期，美国主要将注意力和行动放在了欧洲和亚洲。拉丁美洲在很大程度上被忽视了。50年代末，情况开始变化，到了卡斯特罗在古巴夺权时已是一场巨变。60年代初，美国向拉美提供了大量的军事训练、军事援助和经济援助项目，还在那里展开宣传攻势，总统和高官也经常关注拉美动态。在进步联盟（Alliance for Progress）的名义下，美国的权力被用于促进、维持民主政府，在西半球的其他地区推进社会平等。美国在拉美权力的巅峰时期正好也是拉美民主的高潮时期。这个时期见证了“暴君的黄昏”——十个南美洲国家中除巴拉圭外全部建立起了某种程度的民主政府。[31]

美国的政策与权力显然不是这一时期民主政权大获成功的唯一原因，但肯定发挥了重要作用。美国小心翼翼地扶持50年代末哥伦比亚和委内瑞拉出现的民主政府，除了加以鼓励还提供经济支持。美国花了很大力气阻止左翼游击队和右翼军官推翻委内瑞拉贝坦科尔特（Betancourt）政府，从而确保了该国历史上首次向民选总统继任者移交权力过程的有序进行。在长达30年的时间里，“美国政府对多米尼加的事务不感兴趣，也很少介入”——这也正是特鲁希略统治多米尼加共和国的时期。50年代末，美国对这位独裁者的反感与日俱增。1961年特鲁希略遇刺身亡后，“美国实施了自好邻居政策以来对拉美国家的最大规模干涉”。[32]美国阻止了特鲁希略家族成员卷土重来，发起了改善经济和社会福利的计划，并采取行动保证民主自由和竞争选举。1962年的选举使胡安·博什（Juan　Bosch）成为了总统。第二年，军队发难反对博什，美国官员先是试着阻止政变，在政变成功后又试图引导军人集团尽快恢复宪政秩序。然而，当时美国“影响（新政府）的手段十分有限”，美国承认军政府所得到的唯一回报就是在1965年举行选举的承诺。[33]

1962年秘鲁发生军事政变后，美国更为有效地运用了自己的权

力，恢复了民主政府。美国召回了驻秘鲁的大使，终止了两国的外交关系，价值8100万美元的援助也被取消。其他9个拉美国家也追随美国，断绝了同政变军人集团的联系——只有当美国手握数10亿美元慷慨馈赠，即将撒向这块大陆时，才能取得这样的成就。[34]结果秘鲁第二年就举行了新的选举，贝朗德（Belaunde）经自由投票当选总统。然而当6年后贝朗德被政变推翻时，美国不但无力扭转局势，甚至无法阻止新掌权的军政府将美国公民的大量资产国有化。在秘鲁，60年代末期的美国已经没有了60年代初期的力量和意志，因此也就没有可能保持秘鲁的民主政体。美国影响力的下降还以更为复杂的方式在智利导致了相似的结果。在1964年的智利大选中，美国倾尽全力支持爱德华多·弗雷（Eduardo Frei），在他击败阿连德（Salvador Allende）的过程中发挥了重要的，很可能是决定性的作用。在1970年的选举中，美国政府没有为战胜阿连德做出任何类似的努力，使其得以凭借微弱优势赢得普选。当时美国试图诱使智利国会拒绝承认阿连德胜选，并鼓动军事政变阻止其上任。这些活动不仅违背了智利的政治规范，也违背了美国道德，最终也没能成功。然而，如果美国能够像1964年那样积极干预1970年的普选，也许智利的民主就不会在1973年被摧毁。

总而言之，60年代末、70年代初，美国在拉美的作用下降了，也正是在这一时期，拉美的独裁政权越来越多。随之而来的是民主道德与人权标准的倒退，而美国本应在这两个方面向拉美国家施加影响。60年代初美国的拉美政策目标是民主竞争和自由选举（正如20世纪10—20年代）。然而到了70年代中期，这一目标已经从扶持民主政府退步为劝导独裁政府不要公然侵犯公民权利。

在亚洲，美国权力与民主政府之间也存在类似的关系。美国在亚洲的权力也于60年代中期达到顶点，而美国权力的下降同样伴随着自由民主的衰落。美国对菲律宾有着全面的影响力，在“二战”后的四分之一个世纪中，菲律宾有着东亚和东南亚地区（除了日本以外）最为

开放、民主的政治系统。1949年那次无可辩驳的不正当选举之后，面对胡克（Huk）叛乱给菲律宾政府造成的日益严重的威胁，美国大幅增加了军事和经济援助。美国对菲律宾政治的直接干涉，不仅在拉蒙·麦格赛赛（Ramon Magsaysay）当选总统的过程中发挥了绝对作用，还确保了1951年的国会选举和1953年的总统选举是“没有欺骗和恐吓”的公开选举。[35]在后来的三次选举中，菲律宾的民主经受住了最严峻的考验——在任总统竞选连任失败。然而此后美国对菲律宾的干涉和影响力都下降了，使菲律宾民主失去了重要的支持。当马科斯（Marcos）总统于1972年建立起戒严政体时，美国在东南亚的影响力已经逐渐衰退，拿不出什么有效手段去影响菲律宾的政治进程。越南政治自由和民主的高潮与美国在越南影响力的最高点有着更为直接的联系。这个国家历史上唯一一次自由的全国选举就发生在1967年，当时正是美国军事干涉的巅峰。和在拉美一样，美国的干涉在当地政治生活中引起了多元化，限制了政府，鼓励、增强了政治反对派的力量。而当美国在越南遭遇失败，其力量完全撤出印度支那地区时，彻头彻尾的专制政权随后便控制了印支三国。

美国与韩国的关系也是如此。40年代末，在美国的支持下，由联合国监督的选举建立起大韩民国政府，李承晚（Syngman Rhee）当选总统。尽管严格地讲，韩国几乎总是在事实上处于戒严状态，但是从朝鲜战争（1950—1953）到50年代中期，美国的经济援助最多，韩国也得以保持温和的民主体制。1956年，李承晚以微弱优势竞选连任成功，反对党则赢得了副总统职位，并在中心城市大获成功。

然而在50年代后期，随着美国对韩经济援助的减少，李承晚政权变得越来越专制。1960年的副总统选举是一次公然的骗局，学生和民众进行了强烈抗议。由于军队作壁上观，李承晚被迫放弃了权力。以张勉（John M. Chang）为首的民主政府随后成立，但难以有效行使权威、维护秩序。虽然张勉得到了美国大使馆和驻韩美军的大力支持，但还是于1961年5月被一次军事政变推翻。随后的两年中，美国

一直向军政府施压，要求其重开选举，还政于文官政府。军队内部为此发生了激烈争执。最后，得到了美国支持的朴正熙击败了军人集团内部的反对派，随后在1963年10月举行了一次具有一定公开性的选举，朴本人以43%的选票当选总统。在同军方内部强硬派的斗争中，一位记者发现，“美国的声望与承诺受到了严峻考验”。然而美国“摆脱了危机，其决心令韩国人震惊，获得了他们的尊重——这种尊重不仅来自积极支持美国给军政府施压的人，还来自激烈反对这么做的官员”。[36]但是13年之后，美国无力再对韩国政治施加同样的影响力。一位美国官员说：“你没法跟这帮人谈论纯粹的杰斐逊主义。必须得使用一点威胁，否则他们就不听话……但是我们在韩国没什么手段可用。我们只能试着一直和韩国当局讨论各类民权问题，希望这样做能有点效果。”[37]到了1980年，美国在韩国的势力已经严重萎缩，就像1961年和1962年那样，已经不存在所谓给军方领导人施压，要求其尽快举行公正选举的问题。美国能做的仅仅是劝告韩国政府不要处决反对派政治领袖金大中（Kim Dae Jung），而一位韩国官员发现，即便是在这个问题上，“美国也没有什么砝码”。[38]随着美国在韩影响力的下降，韩国国内的政治压迫越来越严重。

美国权力对其他社会的自由能够产生积极影响，一部分原因在于像肯尼迪和卡特这样的总统有意为之，将促进民主和人权列为对外政策的优先目标。即便没有故意这样做，美国力量在他国的存在和运用通常也会导致类似的效果。70年代的新道德主义者坚持认为，美国“别无选择”，道德与政治价值定义了这个国家存在的意义，美国必须以此行事。他们明确表示这一观点带有规范含义，但实际上它也表明了某种历史必要性。尽管那些沉浸于“美国压迫神话”的人不愿意承认，但从事实来看，美国给世界带来的影响的确在很大程度上符合新道德主义。美国的本性使其必定要站出来带头支持自由民主。显然，没有哪个国家能够像美国那样，在推进自由民主方面对世界事务产生那么大的影响。

权力导致腐败，绝对的权力导致绝对的腐败。美国的权力也不能幸免——在自由、民主和人权方面，它既服务于好的目标，也服务于坏的目标。但同样是在这些方面，相比任何其他大国政府的权力，美国权力腐败和滥用的程度要轻得多。原因有两个。首先，美国领导人和政策制定者毫无疑问是美国文化的产物，他们自己就信奉自由民主价值。这不意味着某些领导人就不会在某些时刻采取违背这些价值的行动。感知能力趋于迟钝，安全需求指导一切，权宜之计大行其道，只顾眼前无视全局，这些情况显然都曾出现过。但是和其他国家相比，美国政策制定者对于不同目标间的权衡取舍更为敏感，也更不愿意牺牲自由民主价值。其次，美国政治系统的制度多元化与权力分散限制了官员滥用权力的可能——这是其他社会所没有的，任何此类行为一旦发生，必定为公众所知晓。在曝光腐败官员和糟糕政策方面，享有高度自由的、强大的美国媒体表现得十分积极。美国国会有着其他国家立法机构无可比拟的调查权、立法权和财政控制权。因此，美国官员侵犯美国社会主流价值的能力十分有限，报纸上充斥着相关报道，并不意味着此类行为在美国比在别国更普遍，而是说明美国社会比别国更不能容忍此类行为。无论在国内事务还是国际事务中，认为美国在自由民主旗号下就不会做错误的事情，这种想法显然是不对的。但是70年代美国知识分子中十分流行的那种观点，即美国在自由民主的旗号下从来没做过正确的事情，也是不对的。美国权力更有可能被用于支持而非反对这些价值，美国比其他任何大国都更愿意为了自由民主而使用自己的权力。

人们通常认为，美国自由的健康状况与其他社会自由的健康状况有直接关系。如果一个生了病，另一个肯定也会被传染。因此理查德·厄尔曼（Richard Ullman）认为："其他国家政治生活的质量也会影响美国政治生活的质量。政治自由在智利被消灭殆尽，在葡萄牙和捷克斯洛伐克则有所增长，这些都会对美国的政治自由产生微妙而重要的效果。"紧接着他又反过来说："正如其他国家的政治自由水平会影响我们的社会，美国政治生活的质量也会在国外产生重要影响。"[39]

他的这个观点经常被阐述成所谓的“清白原则”——只要其国境之内还存在对自由的严重侵犯，美国就无法真正在他国推进自由。美国需要依靠榜样的力量，就像霍夫曼说的那样，“先把自己的房子打扫干净”，“乐善好施、井然有序的正义运动应当从我做起”。[40]

但是这两种观点——腐朽环境与光辉典范——都只是部分真理。无论采用何种方式进行观察，像智利和捷克斯洛伐克这样的国家，其国内的自由状况都没有对美国的自由产生影响。外国人通常也会承认美国人容易忘记的一点——美国是世界上最开放、自由、民主的国家。因此，美国自由状况的任何改进都不太可能对外国产生影响。然而，如果向等式中添加一个新的变量，上述两种观点就会包含真理的成分。这个变量就是权力。

其他国家的自由状况能够对美国自由产生多大影响，取决于这些国家有多少权力，以及它们对美国行使权力的能力。智利和捷克斯洛伐克发生的事情不会影响美国国内的自由，是因为这些国家既弱小又遥远。但是如果英国、法国或者日本的自由消失，就会对美国自由的健康造成后果，因为它们是强大、重要的国家，和美国有密切的联系。反过来，美国自由状况对别国的影响，并不取决于美国自由的变化（这种变化在外国人看来是微不足道的），而是取决于美国在目标国家的权力以及干涉的直接程度。拥有权力的榜样才会产生榜样效应。如果美国在世界舞台上以强大、自信、卓越的形象示人，其他国家将对此印象深刻，相信自由是力量之源，从而模仿美国的自由。1946年，土耳其未来的总理阿德南·门德列斯（Adnan　Menderes）在解释土耳其为何转向民主时，对以上内容做了颇有说服力的阐述：

> 二战期间土耳其遭遇的困难，揭示了一党执政体系下国家结构的弱点。一党制国家在战争中纷纷失败，因此人们对一党制奇迹不再抱有幻想。在二战血与火的动荡中，一党制思想被摧毁了。没有国家能够远离重大国际事件和当前主导意识形态潮流的影响。我们的国家也同样如此。[41]

总而言之，没有人会效仿失败者。

因此，世界自由的未来与美国权力的未来有着直接、密切的联系。但是，新道德主义是把双刃剑，既能在全世界扩大自由，又会减损美国的权力。70年代美国权力的相对衰退有多个原因，60年代到70年代初国内出现的民主浪潮（新道德主义也是其内容）必定是其中之一。那一时期对民主、自由和民粹价值的强烈信仰，最终导致人们采取行动限制、削弱美国在海外的军事、政治和经济权力。来自媒体、知识分子、国会议员和政治领袖的持续、猛烈攻击不可避免地导致了这一结果。美国国际权力的下降，意味着他国自由民主得到的支持减少了。因此，美国民主与外国民主可能是负相关的。由于权力的中间作用，二者间的关系与厄尔曼的假设明显相反。

因此，外国自由的增进需要美国权力的扩张；美国国内的自由运动则要求限制美国的权力。要想同时在国内和国际实现民主目标，就需要承认这个矛盾，在二者间有所权衡。例如，欢迎美国西半球霸主地位终结，同时又谴责拉美国家内部严重的政治压迫，这两个目标之间就存在矛盾。在70年代，恰恰是最坚定地支持在他国促进人权的那批国会议员，对于削弱实现该目标的手段——美国权力——也最为积极。在第94届国会的关键投票中，132位国会议员一直支持对外援助法案中的人权修正案。其中78名议员坚持反对一项扩大军队规模的法案，28名议员该问题表态前后不一。132人中，只有26人在赞成人权修正案的同时，坚持要求增加有助于实现人权目标的军事力量。

新现实主义盛行的四五十年代正是美国扩张其国际权力的时期，美国支持的自由民主也在全世界得以推进。70年代，新道德主义与美国权力的相对衰落同时发生，与之相伴的还有全球自由民主的退步。新道德主义对美国权力的限制加剧了其衰落，其自身在一定程度上就是美国权力衰落的结果。新道德主义对全世界人权状况的担忧，明显反映出自由民主价值在世界范围内的倒退。矛盾之处在于，随着捍卫人权能力的下降，美国却更执着于捍卫人权的各种方式。1966年，国

会通过了对外援助法案的第九条，这次旨在促进海外民主价值的立法行动，正好发生在美国对外经济援助持续下降期的中点。类似地，70年代的国会还在对外援助法案中增加了各种严格限制，当时美国正在用海外军售广泛替代海外军援。在美国权力占有明显优势的时候，这些立法条款和限制措施都是多余的——没必要用《哈尔金修正案》（Harkin Amendment）强调自由价值的优先地位，美国的军队规模、航母特遣舰队、对外援助活动、情报行动已经表明了相同的信息。在美国权力开始衰退之际，国会认为有必要在立法中为保护人权设置更明确的条件和要求。然而，对于缩小国外的理想/制度间的鸿沟，国会立法仍然不能替代权力的作用。

因此，与所谓“现实主义者”“道德主义者”的看法正好相反，美国全球角色导致的矛盾，首先并不在于美国外交政策应当追求权力、自利还是自由、道德，而是限制美国政府权力以增加国内自由，与扩张美国权力以促进别国自由之间的内在张力。

“美国例外论”指的是历史上形成的一系列令美国不同于欧洲社会的特征——比如相对较少的经济灾难、社会冲突、政治创伤和军事失败。威廉·克拉克（Willliam Clarke）曾于1881年说过：“常备军、君主、贵族、巨额债务、苛捐杂税、欺压成性，这些在欧洲司空见惯的事情根本不会出现在新大陆。亚美利加大陆属于纯洁的人性，它的制度是为了全人类的进步与福祉。”然而，正如亨利·费尔利（Henry Fairlie）于1975年指出的那样：“美国现在有了常备军，时不时会出现非常类似君主制的东西，允许一定程度的遗产继承，从而导致了一定程度的贵族制，税负也越来越重。”[42]丹尼尔·贝尔也在同一年用不同的方式得出了相似的结论，他认为，从“帝国的终结、权力的削弱、对国家未来的信念丧失”中，都能看出“美国例外论的终结”。“内部张力急剧增加，政治和文化方面出现了深刻的结构性危机，解决起来可能比国内经济问题更为棘手”。[43]

20世纪后期美国遇到的许多问题，其实也是其他国家所共有的，只不过在此之前美国得以幸免罢了。然而这些问题对美国例外论的影响仅限于那些附加内容——权力、财富、安全，等等。它们没有改变美国政治价值，只是拉大了对美国国家认同至关重要的那条理想/制度间的鸿沟。因此，美国历史上形成的最独特一面并没有被改变，一位南斯拉夫持异见者对此作了如下精辟总结与辩护：

> 美国是和法国、中国、英国等国都不一样的国家，如果哪天美国变得跟他们一样了，那将是一个大悲剧。区别何在？首先，美国不是单一民族国家，而是多民族国家。其次，美国的建国者认为个人自由高于自己的国家。
>
> 因此，美国首先是自由之国。这才是最重要的。来自其他国家的所有人都会说，我的祖国是德国、俄国或者其他什么国家；但是只有美国人能说，我的祖国是自由。[44]

美国人一直持有同样的看法，纵观美国历史，贯穿其中、无可避免的，是自由的理想、半自由的制度以及二者间的鸿沟。除去自由民主理想，除去为实现自由民主理想而付出的努力，美国就变成了没有存在意义、没有集体认同、没有政治文化甚至没有自己历史的国家。

作为社会存在的特征，每个社会都有其独特形式的内在张力。美国的特征正在于自由理想与制度现实间的张力。它定义了美国政治的痛处与承诺。如果这个张力消失了，我们所熟知的美利坚合众国便不复存在。

美国的存续，意味着美国仍然要承受认知失调，意味着他们将继续尝试利用道德主义、犬儒主义、冷漠自满和自欺欺人四种回应模式的某种组合加以应对。如果相当比例的美国人将某种回应模式极端化，理想/制度间的鸿沟导致的危险也将最大化。在美国政治系统中，道德主义、冷漠自满和自欺欺人都可能走向极端。对理想/制度间的鸿沟完全采取漠不关心的态度，可能导致自由民主制度的腐朽蜕化；如果自欺欺人，不提出任何批评，无视鸿沟的存在和美国原则的强烈信仰，则可能导致帝国主义扩张，最终在国外造成政治军事灾难，或是破坏国内民主；以犬儒态度接受鸿沟，可能使美国理想被逐渐抛弃，特拉西马库斯式的“强权即公理”或是其他政治信仰将取而代之；最后是强烈的道德主义，这可能会让美国人认为自己理应得到更好的东西，从而亲手毁掉世界上最自由的制度。

为了维护美国的理想与制度，美国人别无他法，只能对自己的回应模式加以调节，使之更加平衡稳定。要化解未来美国受到的威胁，美国人需要做到：

——继续信仰自由、民主和个人主义理想，同时承认现有的制度与行为同这些理想存在一定的差距；

——为理想/制度间的鸿沟感到内疚，但也能认识到美国的政治

制度比世界上任何过去和现在的人类社会都更加自由民主，并因此感到宽慰；

——试图缩小制度与理想之间的差距，但是接受人类本性不完美的事实，这意味着鸿沟将永远无法被消灭；

——相信美国理想的普世性，同时明白这些理想对其他社会的适用性是有限的；

——赞成美国维持必要的权力，以保护、促进世界范围内的自由理想及其制度，但也承认权力可能给国内的自由与制度造成威胁。

批评者会说美国是个谎言，因为它的理想与现实离得太远。他们错了。美国不是谎言，而是失望。但它之所以是失望，正因为它也是希望。

1. Richard Hofstadter, *The American Political Tradition* (New York : Knopf, 1951) , pp. 65-66.

2. Marvin Meyers, *The Jacksonian Persuasion: Politics and Belief* (Stanford : Stanford University Press, 1957) , p. 8.

3. See Edward Pessen, "The Egalitarian Myth and the American Social Reality : Wealth, Mobil ity, and Equality in the 'Era of the Common Man,' " *American Historical Review* 76 (October 1971) : 989-1034, and *Riches, Class, and Power before the Civil War* (Lexington, Mass. : D. C. Heath, 1973), passim. For critical discussions of Pessen's evidence and argument, see Whitman Ridgway, "Measuring Wealth and Power in Ante-Dellum America : A Review Essay, " *Historical Methods Newsletter* 8 (March 1975) : 74-78, and Robert E. Gal l man, "Professor Pessen on the

'Egalitarian Myth, ' " *Social Science History* 2 (Winter 1978) : 194-207. For Pessen's response, see his "On a Recent Cliometric Attempt to Resurrect the Myth of Antebellum Egal itarianism," *Social Science History* 3 (Winter 1979) : 208-227.

4. Gordon S. Wood, *History Book Club Review* , June 1955, pp. 16-17, com menting on Rush Welter's *The Mind of America: 1820-1860*.

5. Rush Welter, *The Mind of America: 1820-1860* (New York : Columbia University Press, 1975) , pp. 7-10.

6. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, ed. Phillips Bradley (New York : Vintage Books, 1954) , 1 : 6-17.

7. Joseph L. Blau, ed. , *Social Theories of Jacksonian Democracy* (New York : Liberal Arts Press, 1954) , pp. xxvii-xxviii.

8. Hofstadter, *American Political Tradition* , p. vi.

9. Herbert Croly, *The Promise of American Life* (New York : Mac millan, 1909), p. 156. Walter Lippmann, *Drift and Mastery* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1961), pp. 81-82.

10. Hofstadter, *American Political Tradition*, pp. 223.

11. J. R. Pole, *The Pursuit of Equality in American History* (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 326.

12. See Ronald Inglehart, *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics* (Princeton: Princeton University Press, 1977), and George C. Lodge, *The New American Ideology* (New York: Knopf, 1975).

13. Ronald Inglehart, "The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in Post-Industrial Societies," *American Political Science Review* 65 (December 1971): 991-1017.

14. Samuel P. Huntington, "Postindustrial Politics: How Benign Will It Be?" *Comparative Politics* 6 (January 1974): 188-189.

15. Plato, *The Republic*, tr. Francis MacDonald Cornford (New York: Oxford University Press, 1945), p. 290.

16. Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York: Harcourt, Brace, 1955), p. 181.

17. Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968), pp. 362-369.

18. See Samuel P. Huntington, *The Soldier and the State: The Theory and Politics of Civil-Military Relations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957), esp. pp. 143-157.

19. George F. Kennan, *American Diplomacy 1900-1950* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), pp. 93-94. Huntington, *The Soldier and the State*, pp. 80-97.

20. Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1968), p. 91.

21. Seymour Martin Lipset, "The Banality of Revolt," *Saturday Review* 53 (July 18, 1970): 26.

22. Peregrine Worsthorne, "America-Conscience or Shield?" *Encounter*, no. 14 (November 1954): 15.

23. Henry Fairlie, "Anti-Americanism at Home and Abroad," *Commentary* 60 (December 1975): 35.

24. See, for example, Hans J. Morgenthau, *In Defense of the National Interest* (New York: Knopf, 1951), and "Another 'Great Debate': The National Interest of the United States," *American Political Science Review* 46 (December 1952): 961-988; Reinhold Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems* (New York: Charles Scribner's Sons, 1953), and *The Irony of American History* (New York: Charles Scribners Sons, 1952); Kennan, *American Diplomacy 1900-1950*; Robert E. Osgood, *Ideals and Self-Interest in America's Foreign Relations* (Chicago: University of Chicago Press, 1953) ; Richard H. Ullman, "Washington versus Wilson," *Foreign Policy*, no. 21 (Winter 1975-76): 97-124.

25. Henry A. Kissinger, quoted in Raymond Gastil, "Affirming Ameri 1976): 12.

26. Jimmy Carter, address, B'nai B'rith convention, Washington, D.C., September 8, 1976.

27. Hans J. Morgenthau, "Repression's Friend," *New York Times, O*ctober 10, 1974, p. 46.

28. See John D. Montgomery, *Forced to be Free: The Artificial Revolution in Germany and Japan* (Chicago : University of Chicago Press, 1957).

29. Theodore P. Wright, *American Support of Free Elections A broad (*Washington, D.C.: Public Affairs Press, 1964), pp. 137-138.

30. Jorge I. Dominguez, *Cuba: Order and Revolution*

(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), p. 13.

31. See Tad Szulc, *The Twilight of the Tyrants* (New York: Henry Holt, 1959).

32. Jerome Slater, *Intervention and Negotiation* (New York: Harper & Row, 1970),p. 7.

33. Abraham F. Lowenthal, *The Dominican Intervention* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972), p. 16.

34. Jerome Levinson and Juan de Orris, *The Alliance that Lost Its Way (*Chicago: Quadrangle Books, 1970), pp. 81-82.

35. H. Bradford Westerfield, *The Instruments of America's Foreign Policy* (New York: Thomas Y. Crowell, 1963), p. 416.

36. A. M. Rosenthal, *New York Times*, April 8, 1963, p. 14.

37. Quoted by Andrew H. Malcolm, *New York Times*, June 11, 1976, p. A2.

38. *The Economist* 275 (August 30, 1980), pp. 27-28.

39. Ullman, "Washington versus Wilson," pp. 117, 123.

40. Stanley Hoffmann, "No Choice, No Illusions," *Foreign Policy*, no. 25 (Winter, 1976-77), p. 127.

41. Adnan Menderes, *Cumhuriyet*, July 18, 1946, quoted in Kemal H. Karpat, *Turkey's Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1959), p. 140, n. 10.

42. Fairlie, "Anti-Americanism at Home and Abroad," p. 34,

quoting William Clarke, 1881.

43. Daniel Bell, "The End of American Exceptionalism," in Nathan Glazer and Irving Kristol, eds., *The American Commonwealth 1976* (New York: Basic Books, 1976), p. 197.

44. Mihajlo Mihajlov, "Prospects for the Post-Tito Era," *New America* 17 (January 1980): 7.